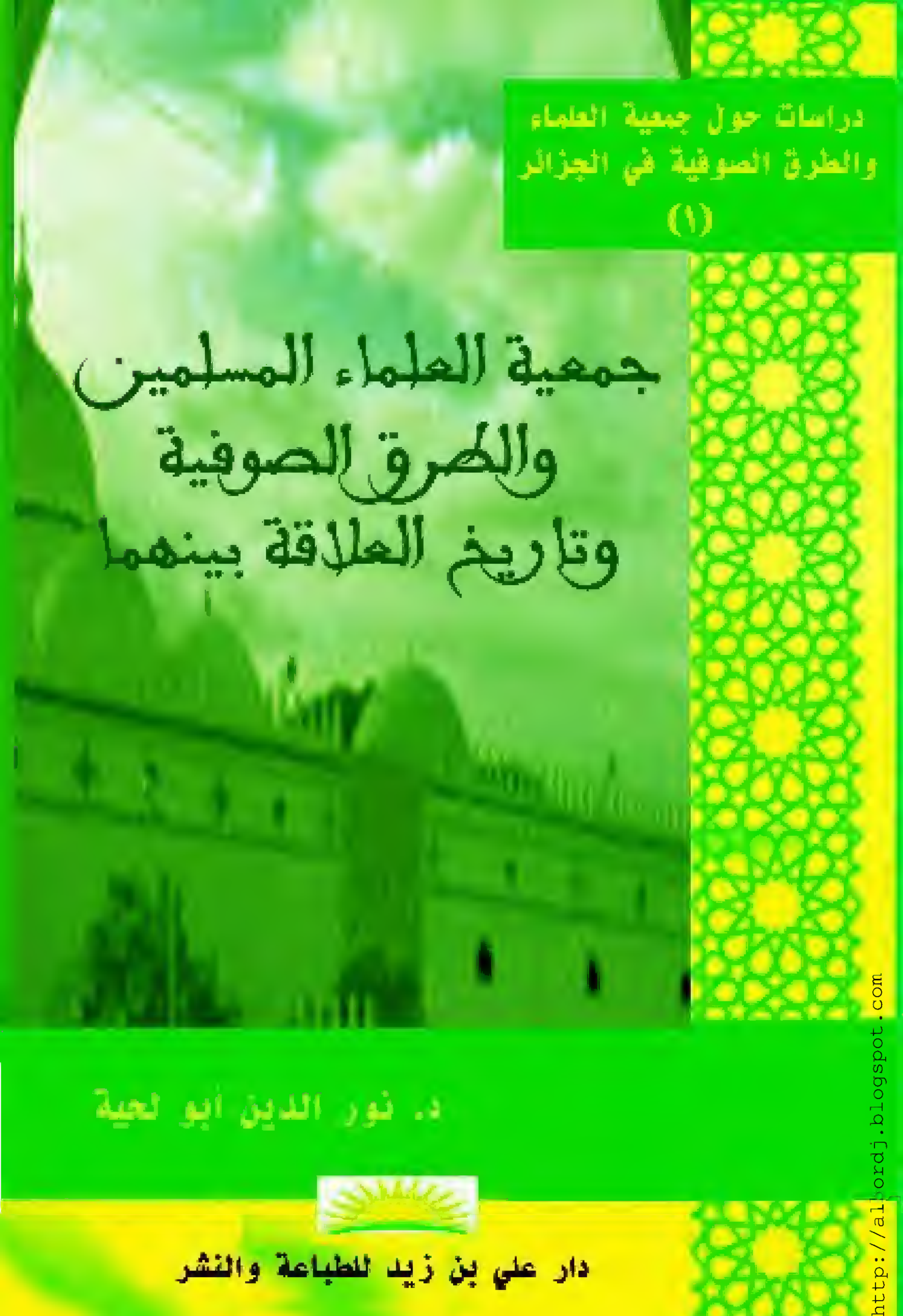


دراسات حول جمعية العلماء
والطرق الصوفية في الجزائر
(١)
جمعية العلماء المسلمين
والطرق الصوفية
وتاريخ العلاقة بينهما
د. نور الدين أبو لحية
دار علي بن زيد للطباعة والنشر
http://albordj.blogspot.com

دراسات حول جمعية العلماء
والطرق الصوفية في الجزائر
(١)

جمعية العلماء المسلمين
والطرق الصوفية
وتاريخ العلاقة بينهما

د. نور الدين أبو لحية

دار علي بن زيد للطباعة والنشر

عنوان الكتاب: جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما

المؤلف: د. نور الدين أبو لحية

الطبعة الأولى: 2015

رقم الإيداع القانوني: 7521 – 2015

دار علي بن زيد للطباعة والنشر

حي المجاهدين ـ بسكرة ـ الجزائر


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا شك أن الباحث في الواقع الديني والثقافي والاجتماعي للجزائر في عهد الاستعمار الفرنسي، يجد فصيلين مهمين متميزين كان لكيلهما أثره في الحياة الجزائرية:

أما **الأول**: فيمثله مشايخ الطرق الصوفية ومريدوهم وزواياهم وأوقافهم التي لم تكن تخلو منها مدينة ولا قرية في جميع القطر الجزائري، وهم – لذلك- متغلغلون في جميع الحياة الجزائرية اجتماعية كانت أو تربوية أو ثقافية أو حتى ما ارتبط منها بالجانب السياسي والعسكري.

وأما **الثاني**: فهم العلماء أو طلبة العلم الذين تبنوا الفكر الإصلاحي التنويري أو الوهابي الذي كان في ذلك الحين في أوج نشاطه في المشرق العربي، وقد تسنى لهذا الفريق أيضا أن يقيم بعض المؤسسات التربوية والإعلامية التي ينشر من خلالها آراءه ومشاريعه الإصلاحية، وقد تجلى هذا الفصيل في أجلى صوره في (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)

ومن الطبيعي أن يحصل بين فصيلين كبيرين كهذين الفصيلين أنواع من العلاقة والتعامل المبنية على أساس التوجهات الفكرية المختلفة، وعلى أساس المشاريع الإصلاحية التي قد تختلف التصورات حولها.

بناء على هذا، وبناء على أهمية ما حصل في تلك الفترة الخطيرة من التاريخ الجزائري، والتي انبنى عليها الواقع الجزائري بعد الاستقلال تثار إشكالات كثيرة يمكن صياغتها كما يلي:

الأول: لقد كان كلا التيارين يحملان أفكارا مختلفة، تصل أحيانا إلى درجة

التناقص، وكان لهما في نفس الوقت مشاريع يشتركان فيها كبغض الاستعمار وحب التخلص منه، والحرص على الهوية العربية الإسلامية، والحرص على تحقيق العدالة والتخلص من الجور والتمييز العنصري الذي فرضه الاستعمار.

وهذا يستدعي التساؤل عن تعامل هذين الفصيلين مع هذين الجانبين، وهل غلب كلاهما الاتجاه الفكري، وما يفرزه من اختلافات تصل إلى حد التناقض، أم أنهما ترفعا على هذا، وعلما أن الواقع الجزائري لا يسمح بطرح تلك الخلافات، وأن الأولى هو العمل في المتفق عليه، وترك الخلاف لمحله.

الثاني: هو أنه من المتفق عليه، بل من البديهي أن التيار الإصلاحي في الجزائر، كما هو في العالم الإسلامي أجمع، ينطلق من خلافه التام مع التيار التقليدي المحافظ المتمثل في الطرق الصوفية ومؤسساتها، بل إنه لم يسم إصلاحيا إلا لثورته على التيار التقليدي، وهذا يستدعي التساؤل عن الأسباب المحركة لذلك الخلاف، ومدى أهميتها، وموضوعيتها.. وهل كان ما حدث من خلاف خطأ استراتيجيا وقع فيه كلا الطرفين المختلفين حين غفلا عن القضايا الكبرى التي كان يمكن أن يتوجها لها.. أم أن ما حصل كان ضرورة لابد منها، ولم يكن هناك بد من إعلان الحرب على المخالف، فالجسم المريض لا يمكنه أن يتحرر خارجيا إلا إذا تحرر داخليا؟

الثالث: وهو بعد إقرارنا بوجود الخلاف الفكري بين كلا الفصيلين، وهو مما لا يجادل فيه أحد، هل كان هناك فرص لتخفيف بعض مظاهر الخلاف، أو الحد منه نهائيا، أم أنه لم يكن لهما مناص من ذلك.. أي أن ما حصل هو ما ينبغي أن يحصل، فلم يكن أمام الجمعية، ولا أمام الطرق الصوفية إلا تلك الأساليب والوسائل التي استعملاها؟

الرابع: هو عن آثار ذلك التعامل، وما حصل فيه من وفاق أو خلاف، هل بقي محصورا في المحال التي كان فيها، أم أنه تعداها إلى نواح أخرى كالسياسة والمجتمع والثقافة والدين وغيرها؟

وفي هذه الحالة، هل يمكن أن نستفيد من الأخطاء التي وقعت، ونتدارك ما لم يمكن تداركه في المرحلة السابقة، أم أن ذلك كله مستحيل؟

وهل تستفيد التيارات العلمانية المختلفة مما يحدث اليوم من خلاف بين التجديديين أو الحركيين أو السلفيين، وبين الطرقيين أو المحافظين؟

وهل استغلت الحكومات المتعاقبة على الجزائر ذلك الخلاف القديم، والذي اكتسى كل حين ثيابا جديدة، في صرف الإسلاميين عن التأثير الاجتماعي، وعن المناصب السياسية؟

هذه الأسئلة وغيرها نحاول الإجابة عنها في هذه السلسلة من الدراسات التي نتقدم بها للباحثين وطلبة العلم لإعادة قراءة التاريخ بدقة وموضوعية بعيدا عن أي مؤثرات، وقد عنونا السلسلة بـ (دراسات حول جمعية العلماء والطرق الصوفية في الجزائر)

وقد دفعنا إلى اختيار البحث في هذا الموضوع دوافع كثيرة يمكن حصرها في:

دافع علمي: وهو أني رأيت أكثر الباحثين في هذا الموضوع يقفون مع أحد طرفي التعامل، بل نراهم في أحيان كثيرة يعتبرون الطرف الآخر هو أساس المشكلة وسببها.. وهذا يؤثر كثيرا على المنهج العلمي، فهو يتطلب التعامل مع الطرفين من زاوية موضوعية واحدة.

وكمثال على ذلك كتاب (صراع بين السنة والبدعة) للشيخ أحمد حماني –

رحمه الله – فهو مع أهميته البالغة في الموضوع إلا أن مؤلفه يمثل فيه طرفا من أطراف النزاع، وبالتالي صار أقرب إلى الوثيقة أو المصدر منه إلى البحث الموضوعي.

وهكذا نجد الكثير من المراجع في هذا الباب تنظر من زاوية واحدة لهذا الموضوع الخطير، وبالتالي تعلن حربها على الطرف الآخر، لتصبح هي الأخرى فردا من أفراد الخلاف.. ولهذا رأينا الحاجة إلى استعمال الحيدة المطلقة حتى نصل إلى الحقيقة من بابها الصحيح.

دافع عملي: وهو ناشئ من اعتقادنا أن الحاضر صدى للماضي، وما يحصل اليوم ربما يكون قد حصل مثله من قبل، والعاقل هو الذي يستفيد من صواب غيره وخطئه، حتى لا يفوته الصواب، وحتى لا يكرر الخطأ.

والدعوة الإسلامية خصوصا بحاجة إلى الكثير من التجارب في هذا المجال، فهي تخوض كما خاض سلفها حروبا عديدة مع تيارات مختلفة، وهي تحتاج إلى نوع من النضج في هذا الباب لتستفيد من حسنات التجارب السابقة، وتعتبر بسيئاتها.

وللأسف نجد الكثير من الدعاة في الجزائر على إلمام مفصل وواسع بكثير من الحركات الإسلامية الشرقية، وأنواع التعامل التي حصلت لها مع مختلف التيارات، بينما تغيب عنهم الحركة الإسلامية الجزائرية، بل يعتبرونها من تاريخ المواجهة للاستعمار، وكأنها لم يكن لها هدف إلا مواجهة الاستعمار، وبما أن الاستعمار قد ذهب، فقد انتهى دورها.

دافع شخصي: وهو أنه أتيح لي أن أطلع عن كثب على من يمثل جمعية العلماء والطرق الصوفية في واقعنا المعاصر.

فقد صحبت بعض الطرق الصوفية، وتتلمذت في بعض الزوايا التي كان لها علاقة بمشائخ الجمعية، ودرَّست فيها، وقد أتيح لي أن أتعرف على مواقفها المختلفة سواء من جمعية العلماء كرجال يمثلونها، أو على الأفكار التي بثتها جمعية العلماء، أو لا يزال ورثتها يبثونها.

ومثلما صحبت هذه الطرق انخرطت في بعض الحركات الإسلامية، ورأيت مواقفها المختلفة، بل والمتناقضة أحيانا من التصوف، ومن الطرق الصوفية.

وقد كان لكلا الأمرين أثره في نفسي: فقد شعرت بنوع من الصراع بين ذلك الانتماء المحافظ، وبين ذلك التجديد الذي أتت به جمعية العلماء، والذي مثله بعد ذلك ورثتها.. وقد كنت أتساءل كل حين بيني وبين نفسي عن إمكانية التوفيق بين كلا التيارين: التيار التقليدي المحافظ المتسغرق في محافظته، وبين التيار التجديدي أو السلفي الذي مثلته الجمعية، ومثله بعد ذلك ورثتها.

وقد آلمني أكثر من ذلك أن الحركات الإسلامية مع ما أثبتته من قدرة على اختراق كثير من المواقع إلا أنها لم تفكر في اختراق الطرق والزوايا، فتركتها ساحة مباحة لغيرها يتحكمون فيها، بل قد تدبر لهم المكايد من خلالها.

وقد رأيت أن سر ذلك الخوف من التقدم لتلك الجهات لتوجيهها التوجيه الصحيح هو النظرة التي لا تزال وليدة الماضي، والتي هي أثر من آثار خلاف جمعية العلماء مع هذه المحال، وهي تحتاج لذلك إلى جرأة في البحث بعيدة عن كل تعصب، وهو ما نفتقر إلى كثير منه للأسف.

ولهذا، فأنا أحاول من خلال هذه الرسالة أن أكون جسرا واصلا بين الحركات الإسلامية التي تمثل في حقيقتها ودورها جميعة العلماء، وبين الزوايا والطرق

الصوفية.. ليعملا جميعا في المتفق عليه، وما أكثر المتفق عليه.

أما المختلف فيه، وهو في أكثره فروع من المسائل الاعتقادية والسلوكية، فله نظيره في العالم الإسلامي أجمع، بل له نظيره في الكتب المتداولة.. فيمكن البحث فيه على طاولات البحث.. لتخفيف آثار الخلاف إلى أقل حدودها الممكنة.

المنهج:

بناء على موضوع هذه السلسلة، فإننا نعتمد المناهج التالية:

المنهج الوصفي التاريخي: وهو منهج ضروري لوصف واستعراض الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية.. فللبحث كما هو – ظاهر – علاقته بالتاريخ السياسي والحضاري.

المنهج التحليلي النقدي: ونحاول من خلاله دراسة الأسباب والظواهر والآثار، ومناقشتها، وربط بعضها ببعض، واستنباط الأحكام منها جزئية كانت أو كلية، نسبية كانت أو نهائية، مع الدراسة النقدية للوثائق والنصوص لاستخلاص الحقائق من مصادرها الأولى، وبكل موضوعية.

المنهج المقارن: فالدراسة مقارنة بين جهتين، وأسلوبهما في إدارة التعامل، وذلك يحتاج منا إلى عقد المقارنات المختلفة، بالإضافة إلى أنا نحتاج إلى هذا المنهج في بعض الأحيان لمقارنة هذا التعامل المحلي بأنواع أخرى من التعامل حصلت في نواح أخرى من العالم.

أهم مصادر البحث ومراجعه:

أولا ـ المصادر:

وهي كثيرة يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

1 ـ **الصحف الصادرة من كلا الطرفين:**

أما الطرف الأول، وهو جمعية العلماء، فمن صحفها التي نعتبرها مصادر أساسية (المنتقد)، و(الشهاب)، و(الإصلاح)، و(البرق)، و(صدى الصحراء) و(السنّة)، و(الشريعة)، و(الصراط)، و(البصائر)

وتعتبر (الشهاب)، و(البصائر) من أهم المصادر، حيث استمرتا بالصدور مدة طويلة، بينما توقفت الجرائد الأخرى بعد صدور كل منها بفترة قليلة.

أما صحف الطرق الصوفية، فأهمها جريدة (البلاغ الجزائري)، ومجلة (المرشد) التي كانت تصدرهما الطريقة العليوية، وقد كانت هذه الطريقة من أهم أطراف الخلاف مع الجمعية.

2 ـ **التقارير والمنشورات الصادرة من كلا الطرفين:** باعتبارها وثائق رسمية، وقد حاولنا الرجوع لمنشورات كلا الطرفين في المسائل المختلفة:

فمن التقارير الصادرة عن جمعية العلماء (سجل مؤتمر الجمعية) المنعقد عام 1935 في العاصمة الجزائرية والمتألف من 238 صفحة، ويشتمل على تقرير أعده البشير الإبراهيمي نائب رئيس الجمعية، وفيه يبين منجزات الجمعية منذ تأسيسها حتى عام 1935، كما يحدد الخطط المستقبلية للجمعية، ويضم أيضا كلمات وقصائد لبعض أعضاء الجمعية، ويعتبر تقرير الإبراهيمي أهم ما في هذا السجل.

ومنها (القانون الأساسي لجمعية العلماء الجزائريين)

أما المنشورات المرتبطة بالطرق الصوفية، فأكثرها مذكور في جرائدها ومجلاتها المختلفة كجريدة (البلاغ الجزائري)، ومجلة (المرشد)

3 ـ **الكتب والرسائل:**

فمن الكتب الخاصة التي ألفت لتأييد خط الجمعية (رسالة الشرك ومظاهره)، للشيخ مبارك الميلي، و(بدعة الطرائق في الإسلام) للشيخ العربي التبسي، و(الصراع بين السنة والبدعة) للشيخ أحمد حماني.

بالإضافة إلى مجموعة أعمال ابن باديس في تفسير القرآن والموضوعات العامة، وقد جمعت هذه الأعمال من قبل بعض تلاميذ ابن باديس في مصنفين يتعلق الأول بتفسير القرآن نشر عام 1964، ويعتبر الثاني أشمل وأعم من الأول لأنه يتضمن كامل آثار ابن باديس التي عثر عليها جامعها، وضمنها كتابه (ابن باديس حياته وآثاره)

ومنها مجموعة مقالات البشير الإبراهيمي التي كتبها في افتتاحيات جريدة البصائر، في سلسلتها الثانية، وقد جمعت أيضا بعد وفاته.

ومنها الكتاب الجامع لآثار الشيخ العربي التبسي، من تأليف تلميذه الأستاذ أحمد الرفاعي الشرفي، والذي عنوانه: (مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر بقسميه الأول والثاني)

بالإضافة إلى كتب الدكتور أحمد عيساوي الكثيرة المرتبطة بالجمعية عموما، وبالشيخ العربي التبسي وأعلام مدينة تبسة خصوصا.

ومن الكتب التي ألفت لتأييد خط الطرق الصوفية كتب ورسائل (أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي)، وهو من أكبر من توجه له النقد من طرف رجال الجمعية، ومن تلك الكتب والرسائل (رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوّف)، وهي رسالة للرد على الفقيه الشيخ عثمان بن مكي صاحب (المرآة لإظهار الضلالات)

ومنها (مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات)، و(القول المقبول فيما تتوصل إليه

العقول)، و(القول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد)، و(البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور)، و(المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية)، و(المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية)، و(ديوان الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي)، و(الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية)، و(رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف)، و(أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل).. وغيرها، وهي في جلها مناقشات علمية لما كان يطرح في ذلك الحين من مسائل في المحال المختلفة.

ونحب أن ننبه هنا إلى أن بعض المصادر المرتبطة بالطريقة العلاوية تكاد تكون مفقودة، ولهذا فقد رجعت فيما يخصها إلى مرجعين:

الأول: كتاب (صفحات مطويّة في التصوّف الإسلاميّ) لشيخ الطريقة الدرقاوية في الأردن الشيخ أحمد حسن شحاذة الردايدة والذي نقل جزءا كبيرا من كتب الشيخ ابن عليوة في كتابه هذا، وخاصة أهم كتاب من كتب الشيخ وهو(أعذب المناهل) الذي صار في حكم المفقود، لأني لم أجده بعد البحث الطويل، ولهذا فإني في التوثيق أنقل من هذا الكتاب مع الإشارة إلى المصدر الأصلي.

الثاني: رسالة علمية جادة بعنوان (الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1909 – 1934) للباحثة غزالة بوغانم، وهي رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر من جامعة منتوري بقسنطينة، قسم التاريخ والآثار، وميزة هذه الرسالة أن صاحبتها قامت بإجراء مقابلات مع شخصيات مهمة في الطريقة العلاوية لم يتسن لي اللقاء معها، بالإضافة إلى اطلاعها على بعض الكتب التي صارت في حكم المفقود.

ثانيا ـ المراجع:

وهي كثيرة جدا:

منها ما يرجع لدراسة الواقع الجزائري إبان الاستعمار، وخاصة في تلك الفترة التي تأسست فيها الجمعية ومارست فيها نشاطاتها، وهي كثيرة لعل أهمها كتابات أبي القاسم سعد الله حول الحركة الوطنية الجزائرية، وحول التاريخ الثقافي الجزائري.

ومنها مؤلفات أحمد توفيق المدني كـ (كتاب الجزائر)، و(هذه هي الجزائر) و(حياة كفاح) باعتبار مؤلفها عاصر الحركة، فكان لسانا معبرا عنها وعن مواقفها في هذا المجال.

ومنها كتابات يحي بوعزيز، وخاصة منها كتابه (كفاح الجزائر من خلال الوثائق)

ومنها الكتابات التي تؤرخ للجمعية أو الطرق الصوفية وتحلل نشاطاتها، ومنها كتاب (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر) لأحمد الخطيب.

ومنها ما يرجع إلى دراسة الشخصيات التي تمثل الجمعية أو تمثل رجال الطرق الصوفية:

وأهمها – بالنسبة للتأريخ لرجال الجمعية – مؤلفات الدكتور تركي رابح عمامرة الكثيرة في هذا المجال، وخاصة كتابه (الشيخ عبد الحميد بن باديس والشيخ محمد بن عبد الوهاب في طريق الإصلاح والسلفية، دراسة مقارنة)، وكتابه (الشيخ عبد الحميد بن بايس فلسفته وجهوده في التعليم)، و(الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر)، و(الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث

النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة)، و(الشيخ عبد الحميد بن باديس شيخ المربين وشيخ المصلحين في الجزائر)، و(جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التاريخية 1931 – 1956 ورؤساؤها الثلاثة : ابن باديس – والإبراهيمي – والشهيد الشيخ العربي التبسي)

ومنها كتاب (الإمام عبد الحميد بن باديس: الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية) للدكتور محمود قاسم، وكتاب (ابن باديس وعروبة الجزائر) لمحمد الميلي، وكتاب (عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية) لبسام العسلي.. وغيرها كثير.

أما الكتب التي تؤرخ لرجال الطرق الصوفية، فمن أهمها كتاب (الروضة السنية في ذكر المآثر العلوية) للشيخ عدة بن تونس، ويتناول فيه حياة الشيخ العلوي بالتفصيل، والخلاف الذي جرى بينه وبين رجال جمعية العلماء، ويذكر أهم مريديه في القطر الجزائري وخارجه، ويعتبر الكتاب من أهم الوثائق التي تتناول شخصية الشيخ.

ومنها (ذكريات الدكتور مارسيل كاريه)، وهي ذكريات أو مذكرات طبيب فرنسي كان قد باشر معالجة الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي في السنوات الأخيرة من حياته، وقد نشرها في طنجة سنة 1942، وهي تكتسي أهمية كبرى باعتبارها شهادات حية من مصادر أجنبية على سيرتهم، وخصوصا الجانب التفصيلي فيها.

الثالث: كتب اهتمت بدراسة الخلاف بين المدرستين اللتين تمثلان الجمعية والطرق الصوفية، وهي المدرسة السلفية والمدرسة الصوفية، وهي كتب كثيرة جدا، منها كتاب (جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصوفية)،

للدكتور محمد بن أحمد بن علي الجوير، وأصل الكتاب رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الدكتوراة في العقيدة والمذاهب المعاصرة، ومنها كتاب (الردود العلمية في دحض حجج وأباطيل الصوفية: ردود طائفة من علماء القرن السادس) للكاتب السابق، وكتاب (جهود علماء الحنفية في دحض عقائد القبورية) للشيخ العلامة شمس الدين السلفي، وكتاب (الطريقة الشاذلية: عرض ونقـد)، وهو رسالة علمية من تأليف الدكتور خالد بن ناصر العتيبي، وكتاب (عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية) للدكتور أحمد بن عبدالعزيز القصير، وغيرها كثير.

بالإضافة إلى كتب الطرق الصوفية الكثيرة في هذا المجال.

وأخيرا، من الصعوبات التي واجهتني أثناء القيام بالبحث هو المواجهة مع من ينظرون إلى التاريخ الجزائري ورجاله بنوع من التقديس الذي يحول بينهم وبين النظرة العلمية الموضوعية.

والحمد لله، فهذه النظرة التقديسية ربما تكون في مصيرها إلى الزوال، وخاصة بين الباحثين والأكاديميين الصادقين الذين يجعلون من الماضي موضع عبرة لا موضع تقليد.

والثانية هي ذلك الخوف من الذين يتصورون أن كل بحث له علاقة بالطرق الصوفية لا يعدو أن يكون تشجيعا للخرافة أو الشعوذة أو الدجل.. وهذه النظرة القاصرة للأسف لازلنا نعاني منها، وهي التي تحول بيننا وبين استثمار كثير من الطاقات الإسلامية، بل وتصرف جهودنا إلى كثير من الجزئيات التي تشتت جهودنا، وتترك الفرصة للمغرضين ليندسوا إلينا من خلالها.

وأما الثالثة، فإنا مع محاولتنا أن نكون موضوعيين في بحثنا ووجهنا بفقد بعض

ما نحتاجه من وثائق، وقد اضطرنا هذا إلى نوع من التحليل الذي قد يفتقد الموضوعية العلمية.. فلذلك نحن نستغفر الله مسبقا لأي خطأ يمنعنا من التحقيق العلمي الجاد.. والحمد لله أولا وأخيرا.

الفصل الأول

نبذة تاريخية عن جمعية العلماء والطرق الصوفية

مع الشهرة التي حظيت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومثلها الطرق الصوفية، ومع كثرة البحوث المعرفة بهما والمؤرخة لهما إلا أن المنهج العلمي يتطلب منا التقديم بالتعريف بكليهما، وذلك لسببين:

الأول: أن هذا من ضروريات المنهج العلمي، فالتصديقات فرع عن التصورات، والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

الثاني: أن التعاريف والتواريخ المرتبطة بالجمعية قد تختلف من جهة إلى أخرى، وقد تتدخل في بعضها الذاتية والأحكام الجزافية، وهذا يقتضي منا التحقيق للوصول إلى الحقيقة بعيدا عن التقليد.

وبناء على هذا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: نبذة تاريخية عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

المبحث الثاني: نبذة تاريخية عن الطرق الصوفية المعاصرة لجمعية العلماء.

المبحث الأول

نبذة تاريخية عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

تعتبر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أكثر الجمعيات الدينية والثقافية الجزائرية شهرة، ذلك أن سمعتها في تاريخ الإصلاح والثقافة تعدت الجزائر لتشمل العالم كله.

ولذلك أسباب كثيرة لعل أهمها هو اجتماع الكثير من العمالقة الكبار في الفكر والأدب والنشاط في وقت واحد، وفي جمعية واحدة.

ومنها الأهداف الكثيرة التي حملتها الجمعية في ظل واقع استعماري مليء بأصناف المعوقات والمثبطات.

ومنها الأعمال الكثيرة التي استطاعت أن تقوم بها - بغض النظر عن المواقف حولها - إلا أنه لا يمكن لأحد من الناس أن ينكرها، وكيف ينكرها، ونحن لا نزال نرى آثارها في الواقع الجزائري إلى الآن.

وأسباب كثيرة أخرى جعلت من جمعية العلماء عند الكثير من الباحثين أكبر حركة إصلاحية عرفتها الجزائر في تاريخها الحديث.

انطلاقا من هذا نحاول في هذا المبحث أن نتعرف على تاريخها، والعوامل المؤثرة فيه، والتي أتاحت لها كل ذلك التأثير، وقد قسمنا المبحث إلى ثلاثة مطالب بحسب المراحل التي مرت بها:

المطلب الأول: المرحلة التأسيسية للجمعية

المطلب الثاني: جمعية العلماء في عهد ابن باديس وأهم منجزاتها

المطلب الثالث: جمعية العلماء في عهد الإبراهيمي وأهم منجزاتها

المطلب الرابع: دور الشيخ العربي التبسي في جمعية العلماء

أما ما يرتبط بتوجهها الفكري، ومشاريعها الإصلاحية، ووسائلها في تحقيقها، فسنتحدث عنها بتفصيل في فصل خاص في الباب الثاني من هذه الرسالة.

المطلب الأول: المرحلة التأسيسية للجمعية

تعتبر المرحلة التأسيسية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أدق مراحلها التاريخية حساسية، باعتبار الظروف الاستعمارية التي كانت تمر بها الجزائر حينئذ، وباعتبار الواقع الديني الذي كان يشكل فيه المحافظون نسبة أكبر بكثير من نسبة الإصلاحين، وباعتبارات أخرى كثيرة.

ومع ذلك، فلم يكن تأسيسها عجيبا، فقد كانت هناك عوامل كثيرة خففت من وطأة تلك الظروف القاسية، وقد أشار إلى بعض تلك العوامل الشيخ الإبراهيمي، الذي عزاها إلى أربعة عوامل[1]:

أولها: آثار دعوة الإمام محمد عبده التي تأثر بها المصلحون الجزائريون، وكذا مؤلفات تلميذه الشيخ رشيد رضا التي كان لها الأثر القوي في إذكاء الحركة الإصلاحية في الجزائر، ومن ثم توحيد جهودهم تحت جمعية واحدة.

ثانيها: الثورة التعليمية التي أحدثها الشيخ عبد الحميد ابن باديس بدروسه حيث كون عقولهم وشحذ عزائمهم وربى نفوسهم على وجه تتشوف به إلى كل دعوة تغيير في المستقبل بقائد الدين وشعار الإصلاح.

---

(1) سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، المنعقد بمركزها العام، نادي الترقي بالجزائر، دار الكتب، 1982 ، ص46، وما بعدها، وانظر: آثار الإبراهيمي: 1/ 181.

ثالثها: التطور الفكري الذي طرأ على عقول الناس من مخلفات وآثار الحرب العالمية الأولى.

رابعها: رجوع طائفة من المثقفين الجزائريين الذين كانوا يعيشون في المشرق العربي ولا سيما في الحجاز والشام والذين من أبرزهم الإبراهيمي والعقبي.

وقد وقعت في التأريخ لهذه الفترة خصوصا كثير من الخلافات بين المؤرخين للجمعية سواء كانوا من الموالين لها، أو من المناوئين، وهي مهمة جدا من حيث دورها في إعطائنا الصورة للوضع حينذاك، وخاصة ما يرتبط منه بالتعامل بين الجمعية والطرق الصوفية.

وانطلاقا من هذا، فسنبحث في هذه الفترة خصوصا انطلاقا من وجهات النظر المختلفة محترمين لها جميعا، تاركين الحكم بعد ذلك للقارئ، أو للباحث المنصف لمزيد من البحث للاطلاع على الحقيقة من جميع جوانبها.

ونحب أن ننبه هنا إلى أننا لن نطرق في هذا المطلب الخلاف الذي حصل بين الجمعية والطرق الصوفية في مرحلتها التأسيسية لأننا سنذكره بتفصيل من وجهات النظر المختلفة مع نتائجه وأسبابه في الفصل التالي لهذا الفصل.

ولهذا سنكتفي بالحديث عن ثلاثة أمور:

الأول: المؤسس الحقيقي للجمعية

الثاني: جلسات التأسيس، وكيف تمت.

الثالث: قانون الجمعية.

أولا ــ مؤسس الجمعية:

اختلف المؤرخون للجمعية حول البداية الحقيقية للتفكير في تأسيس جمعية

العلماء المسلمين الجزائريين، وبناء على ذلك اختلفوا في المؤسس الحقيقي لها[1]، ونحب أن نطرح هنا هذا الخلاف، لغايتين:

الأولى: ما نراه من ضرورة مراجعة الأحداث التاريخية، وعدم التسليم لكل ما يذكره المؤرخون، وكأنه حقيقة مقدسة لا يجوز المساس بها، وخاصة إذا استلم زمام كتابة التاريخ طرف واحد له صلة بالجهة التي يكتب عنها.

ثانيا: ــ أن الحكم على ما حصل بين الجمعية والطرق الصوفية من أحداث وتأثير يرجع بدرجة كبيرة إلى البداية التأسيسية للجمعية، ولهذا فإنه من المهم التعرف على المؤسس الحقيقي ودوافعه.

انطلاقا من هذا نذكر أهم الشخصيات التي دار الجدل حول كونها مؤسسة للجمعية، وهي – كما نرى – أربع شخصيات، كل شخصية منها تمثل توجها فكريا وإصلاحيا خاصا، سنعرفه في في هذه الرسالة عند عرض التوجهات الفكرية لجمعية العلماء.

1 ــ أحمد توفيق المدني:

يعتبر (أحمد توفيق المدني)[2] من الشخصيات المهمة التي ظهرت إبان تأسيس

---

(1) لعل من أسباب الخلاف في هذا أن النداء الذي نشرته الشهاب في شهر فيفري 1931 (إلى كافة الشعب الجزائري)، والذي جاء فيه : (هل من حازم يوفق لتأسيس جمعية العلماء فينال جائزة مالية مع تخليد اسمه)، لم يذكر فيه اسم الداعي، بل اكتفت جريدة الشهاب بقولها (والداعي إلى إعادة بحث هذا الموضوع الهام هو أحد الفضلاء الممتازين)

(2) أحمد توفيق المدني (1899– 1984) من مواليد مدينة تونس وهو من عائلة جزائرية، زعيم سياسي قدير درس بالزيتونة وشارك في النضال الوطني بتونس ضمن الحزب الدستوري، سجن

جمعية العلماء، وكان لها دور بارز فيها، وهو يمثل شخصية الإداري المحنك الناجح الذي يستطيع أن يتأقلم مع كل التوجهات، ولذلك اعتبره البعض مؤسسا حقيقيا للجمعية، بل كان هو نفسه يقول بذلك، ويرى أنه صاحب الفكرة[1].

ويرجع تاريخ نشأة الجمعية على حسب هذا المصدر إلى التقاء مجموعة من العلماء[2] بنادي الترقي لمناقشة الأوضاع التي آلت إليها الجزائر خاصة بعد الاحتفالات المئوية، وكذلك دراسة موضوع تأسيس حركة تمثل الشعب الجزائري، ولكن لا تكون في الإطار السياسي، فاهتدوا في الأخير إلى تكوين جمعية إسلامية تجمع شمل العلماء، وغايتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت مبادرة العاصمي بأن يطلق عليها اسم (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)[3]

وقامت هذه الجماعة بتشكيل لجنة تحضيرية لتأسيس جمعية العلماء، وكان منهم – على حسب رواية المدني: محمد بن المرابط، ومحمود بن ونيش، ومحمد الزميرلي، والحاج ماماد المانصالي، ومحمد بن الباي، ومحمد علي عباس التركي، وقدور بن مراد الرودوسي، ومحمد بن الحفاف، بالإضافة إلى العاصمي، وعمر

عدة مرات، له عدة مؤلفات منها كتاب الجزائر 1931، وكتاب هذه هي الجزائر 1957، وكتاب حياة كفاح في ثلاثة أجزاء ،عرف بنشاطه السياسي والصحافي انظر في ترجمته: محمد الطاهر العدواني، مجلة التاريخ، العدد 18(م.و.ف. م، الجزائر،1985) ص169.

(1) أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج 2،، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، 1977، ص 174.175.

(2) وهم: محمد العاصمي ومحمد عبابسة وعمر إسماعيل.

(3) المدني، حياة كفاح، ج2، ص ص.175. 176.

إسماعيل، وعبابسة، والمدني، وخرجوا بالقرارات التالية :

- السير إلى الأمام دون تردد وتواني إلى أن تجتمع هذه الجمعية.
- أن النادي سيكون مقرها الرسمي إلى أن تقيم الجمعية لنفسها مقرا خاصا.
- أن رجال النادي وراء الفكرة أدبيا وماديا وقانونيا[1].

ويذكر المدني بأن الأعضاء المجتمعين كلفوه بتحضير (قانون أساسي للجمعية)، وأنه تمكن خلال ثلاثة أيام من إعداد مشروع القانون فوافق عليه أعضاء النادي[2].

وبعد مراسلة أعضاء النادي الاجتماع كان أول إجتماع يوم 05 ماي 1931م في نادي الترقي.

ولعل ما يؤيد هذا الرأي أن نادي الترقي الذي كان الحاضن الأكبر لجمعية العلماء بدأ نشاطه، بل تأسس عند عودة أحمد توفيق المدني إلى الجزائر أثناء صيف سنة 1926.

وقد وصف أحمد توفيق المدني كيفية التأسيس، فذكر أنه أثناء حفل عشاء أقيم بمنزل السيد محمد بن المرابط -أكبر التجار الجزائريين- على شرفه بعودته إلى الجزائر، وضم هذا الحفل 32 رجلا من أعيان الجزائر وفضلائها، وأخذ الحديث مجراه حول وضعية الجزائر وحول حاضرها ومستقبلها، وقام السيد الحاج ماماد المانصالي، وشكر المدني بخطبه الواعظة الهادفة في حفل التكريم، وكذا جمعية

---

(1) المدني، حياة كفاح، ج2، ص 177.

(2) أحمد الخطيب: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 107.

الشبيبة وما أثاره في نفوس الجزائريين، واقترح على المدني بأن يكمل عمله بإنشاء جمعية أو ناد على أن يعينوه ويؤيدوه، وصادق جمع كبير على ماقاله المانصالي، فاقترح المدني إنشاء ناد ضخم كبير يقع في أحسن حي، ويؤثث أحسن تأثيث يلم الشمل، وفيه يجمع الناس كل يوم، وفي هذا النادي تتكون الأفكار وتظهر الآراء وتناقش المشاريع وتبدو الحركات الصالحة، فمن أراد النهضة الاقتصادية وجد حوله رجال الاقتصاد، ومن أراد الإصلاح الاجتماعي وجد من يبحث في الإصلاح، إلى غير ذلك من مواضيع النهضة والحياة.

فرد عليه السيد يوسف بن المرابط بأن الفكرة حسنة جدا لكنها مثل كل الأفكار تطفو على السطح حينا ثم ترسب ولا يبقى لها من أثر فما كان على المدني إلا أن قال : (إن الفكرة سهلة التنفيذ وقريبة الإدراك، ويلزمها ثلاثة أمور: المال وعندكم والحمد لله، والرجال وأنتم عصبة قوية من الرجال، والعزيمة وفيكم العزيمة الصادقة، فلو أردتم ولو عزمتم لكان لكم النادي في أقرب وقت)

وهنا أخذ الحاضرون يتناقشون وطال الحديث وتشعبت وتشاكست الآراء وتصادمت الغايات إلى أن هدأت الثائرة وخفت الحدة بعد ساعة فقال المدني : (الآن حسب رأيي عليكم أن تجربوا ليتكلف ثلاثة منكم بالبحث عن محل لائق محترم وفسيح وليتعهد جماعة منكم أو كلكم ببذل المال الكافي من أجل الإيجار والتأثيث ودفع التكاليف الأولى ثم لتعينّ لجنة لتحرير قانون أساسي يعرض على الاجتماع العام عند عقده)[1]

---

(1) أحمد توفيق المدني، مذكرات حياة كفاح 1925/ 1954م، ج2 (ش. و. ن. ت، الجزائر 1977) ص111.

وهكذا تأسس النادي، وكان خير مثال على الإصلاح الشامل الذي استطاع أن يجمع الجزائريين بمختلف مشاربهم وتوجهاتهم الفكرية، ولو أن الأمر استمر على ذلك النهج لكان واقع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مختلفا كثيرا عن الواقع الذي آلت إليه، والذي أدخلها في صراعات داخلية كثيرة شغلتها عن دورها الإصلاحي الأساسي الذي هو الحفاظ على الهوية، والوقوف في وجه المستعمر.

2 ـــ عبد الحميد بن باديس:

لاشك في اعتبار الشيخ عبد الحميد بن باديس هو صاحب الفكرة الحقيقي عند أكثر المؤرخين، وخاصة من الموالين للجمعية، أو من الذين اقتصروا في مصادرهم على ما تورده الجمعية متلقين له تلقي المسلِّم.

ولعل خير من دافع عن هذا الرأي وأكده (محمد خير الدين)، وهو من أشد المقربين إلى الشيخين عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي[1]، فهو ينفي بقوة

---

(1) لقد كان الإمام ابن باديس يعتز كثيرا بالشيخ خير الدين، فأثناء تجديد المجلس الإداري عام 1938 م، وأثناء التعريف بأعضائها قال: (و ثالثهم الشيخ محمد خير الدين عميد الحركة الإصلاحية في بسكرة وضواحيها وهو- من بين إخوانه - ممتاز بحسن التدبير التجاري والفلاحي، الذي قلّ أن لا يعود عليه بالأرباح لكنه كثيرا ما ترك ذلك في سبيل خدمة الجمعية بذلك التدبير، وهو مراقب الجمعية العام) (محمد خير الدين، المذكرات،ص 294. أنظر أيضا: عبد الحميد بن باديس: (المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين) ،جريدة البصائر، العدد 28 ،137 أكتوبر 1938 ،ص2)، ومثله الشيخ الإبراهيمي الرجل الثاني، فقد كان يعتمد عليه كثيرا، وكان ينشد دائما قوله:

الدين خير كله وأنا أرى =من خير هذا الدين (خير الدين)

(محمد خير الدين:المصدر نفسه، ص 231)

أن تكون فكرة تأسيس الجمعية لغير عبد الحميد بن باديس حيث يذكر أنه هو والشيخ مبارك الميلي كانا حاضرين حين دعا ابن باديس محمد عبابسة بقسنطينة، وأوكل إليه مهمة الدعوة إلى تأسيس جمعية العلماء المسلمين بالعاصمة مع مراعاة العناصر التي لا تثير أسماؤها الشبهات والشكوك لدى الإدارة الفرنسية أو مخاوف أصحاب الزوايا، وأن يوجه الدعوات إلى العلماء بنادي الترقي مع الحرص أن يكون ذلك سرا حتى يكتب للموضوع النجاح.

وحسب خير الدين فإن محمد عبابسة وجه الدعوة لكل من عمر بن إسماعيل الدلسي والشيخ محمد العاصمي، وأحمد توفيق المدني الذي كان صديقا لمبارك الميلي.

كما يذكر أن ابن باديس أفضى لهم بالسر وطلب كتمانه، كما أخبرهم بأنه لن يحضر الاجتماع في يومه الأول حتى يستدعى رسميا لحضور الاجتماع العام، وكان هدفه تجنب ردود فعل الإدارة وأصحاب الزوايا الذين يتحرجون بكل عمل يقوم به عبد الحميد ابن باديس[1].

بل يذكر محمد خير الدين التحضيرات التي قام بها عبد الحميد بن باديس قبل التأسيس، وأهمها الاجتماع الذي دعا إليه عام 1928، وكانت الدعوة موجهه إلى العلماء والطلاب العائدين من جامع الزيتونة والمشرق العربي الذين تفرس فيهم الشيخ المؤهلات العلمية والعملية والقدرة القوية والاستعداد التام للعمل في إنجاز هذا المشروع.

---

(1) رابح تركي، المرجع السابق: ص 66 – 67.

وكان الاجتماع - كما يرويه الشيخ محمد خير الدين[1] - في مكتب ابن باديس المجاور لمسجد الأربعين شريفا بقسنطينة، حيث ساد الحماس الفياض والعزيمة الصادقة في العلماء والطلاب، وأبدوا فيه الاستعداد لبداية عهد التضحية في سبيل الله ودينه والنهوض بالوطن، وافتتح ابن باديس الجلسة بخطبة عرض فيها على وجه الإجمال والإيجاز، خطوات فرنسا في طمس دين ولغة وهوية وقومية وشخصية الجزائريين، وذكرهم بتلك القوانين الجائرة التي تدرج المستعمر الفرنسي في إصدارها، حنكة منه في طور التغيير واقتلاع الجذور، وامتصاصا لردود الفعل المنتظرة من جراء كل قانون ابتداءًا من قانون تقسيم الجزائر وإلحاقها بالعمالات الفرنسية.. وذكر الشيخ العلماء بتلك المجاعة والجفاف التي عانت الجزائر منها سنة 1879 واستغلتها فرنسا في استمالة وتحويل المسلمين عن دينهم إلى الديانة النصرانية بقيادة الزعيم الروحي للمبشرين (الكاردينال لافيجري)

ويذكر خير الدين أن العلماء أجابوا كلهم باستعدادهم التام وشوقهم للتضحية في سبيل دينهم ووطنهم، وعرض الرئيس في الاجتماع خطة العمل الإدارية والعملية مسلطا الضوء فيها على وسائل وجبهات التضحية التي تفرضها الظروف والأحوال في الغالب، ونص على الدروس والوعظ لعامة المسلمين والكتابة في الصحف والمجلات للتوعية، وإنشاء النوادي للاجتماعات، وإلقاء الخطب والمحاضرات والاعتماد على الكشافة الإسلامية لعنصر الشباب، وتنمية روح النضال في الجزائريين، وهذه الوسائل هي عين الوسائل المعلن عنها بعد تأسيس

(1) مذكرات الشيخ محمد خير الدين: 1/ 83.

الجمعية رسميا ما يؤكد قدم فكرة التأسيس للجمعية قبل موعدها الرسمي[1].

ومن المؤيدين لهذا الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، بل إنه ذكر تاريخا أسبق من التاريخ الذي ذكره محمد خير الدين، ولا بأس أن ننقل بتصرف بعض ما ذكره هنا لنرى من خلاله الدوافع الحقيقية لتأسيس الجمعية، قال: (كنا نؤدّي فريضة العشاء الأخيرة كل ليلة في المسجد النبوي، ونخرج إلى منزلي، فنسمر مع الشيخ ابن باديس، منفردين إلى آخر الليل حين يفتح المسجد فندخل مع أول داخل لصلاة الصبح، ثم نفترق إلى الليلة الثانية، إلى نهاية ثلاثة الأشهر التي أقامها بالمدينة المنوّرة.. كانت هذه الأسمار المتواصلة كلها تدبيرًا للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصّلة لتلك النهضات الشاملة التي كانت كلها صورًا ذهنية تتراءى في مخيلتينا، وصحبها من حسن النيّة وتوفيق الله ما حقّقها في الخارج بعد بضع عشرة سنة، وأشهد الله على أن تلك الليالي من سنة 1913 ميلادية هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلا في سنة 1931)[2]

ثم يذكر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي كيف رجع الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى الجزائر، والخطوات التي قام بها لتنفيذ ما اتفقا عليه، فقال: (وشرع الشيخ بعد رجوعه من أول يوم في تنفيذ الخطوة الأولى من البرنامج الذي اتفقنا عليه، ففتح صفوفًا لتعليم العلم، واحتكر مسجدًا جامعًا من مساجد قسنطينة لإلقاء دروس التفسير، وكان إمامًا فيه، دقيق الفهم لأسرار كتاب الله، فما كاد يشرع في ذلك

(1) مذكرات الشيخ محمد خير الدين: 1/ 83.

(2) آثار الإبراهيمي: (5/ 278.

ويتسامع الناس به حتى انهال عليه طلاب العلم من الجبال والسهول إلى أن ضاقت بهم المدينة، وأعانه على تنظيمهم وإيوائهم وإطعام المحاويج منهم جماعة من أهل الخير ومحبّي العلم، فقويت بهم عزيمته)[1]

ثم يذكر الثمار التي جناها الشيخ عبد الحميد بن باديس بعد سنوات من ذلك الجهد التعليمي والتربوي، والذي كان نواة لتحقيق ما اتفقا عليه، فقال: (ورأيت بعيني النتائج التي حصل عليها أبناء الشعب الجزائري في بضع سنوات من تعليم ابن باديس، واعتقدت من ذلك اليوم أن هذه الحركة العلمية المباركة لها ما بعدها، وأن هذه الخطوة المسدّدة التي خطاها ابن باديس هي حجر الأساس في نهضة عربية في الجزائر، وأن هذه المجموعة من التلاميذ التي تناهز الألف هي الكتيبة الأولى من جند الجزائر، ولمست بيدي آثار الإخلاص في أعمال الرجال، ورأيت شبانًا ممن تخرّجوا على يد هذا الرجل وقد أصبحوا ينظمون الشعر العربي بلغة فصيحة وتركيب عربي حرّ، ومعان بليغة، وموضوعات منتزعة من صميم حياة الأمّة، وأوصاف رائعة في المجتمع الجزائري، وتشريح لأدوائه، ورأيت جماعة أخرى من أولئك التلامذة وقد أصبحوا يحبرون المقالات البديعة في الصحف، فلا يقصرون عن أمثالهم من إخوانهم في الشرق العربي، وآخرون يعتلون المنابر فيحاضرون في الموضوعات الدينية والاجتماعية، فيرتجلون القول المؤثّر، والوصف الجامع، ويصفون الدواء الشافي بالقول البليغ)[2]

ثم يذكر مؤازرته لابن باديس في التحضير لتأسيس الجمعية، فقال: (وحللت

(1) آثار الإبراهيمي: (5/ 279)

(2) آثار الإبراهيمي: (5/ 279)

بلدي وبدأت من أول يوم في العمل الذي يؤازر عمل أخي ابن باديس... بدأت أولًا بعقد الندوات العلمية للطلبة، والدروس الدينية للجماعات القليلة، فلما تهيّأت الفرصة انتقلت إلى إلقاء الدروس المنظّمة للتلامذة الملازمين، ثم تدرّجت لإلقاء المحاضرات التاريخية والعلمية على الجماهير الحاشدة في المدن العامرة والقرى الآهلة، وإلقاء دروس في الوعظ والإرشاد الديني كل جمعة في بلد، ثم لما تمّ استعداد الجمهور الذي هزّته صيحاتي إلى العلم، أسّست مدرسة صغيرة لتنشئة طائفة من الشبان نشأة خاصة وتمرينهم على الخطابة والكتابة وقيادة الجماهير بعد تزويدهم بالغذاء الضروري من العلم)[1]

بهذا التأريخ الذي ذكره الإبراهيمي يتبين لنا أن التاريخ الحقيقي لتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين انطلق من الفترة التي كان فيها ابن باديس والإبراهيمي بأرض الحجاز، وكان للفكرة ما بعدها من الجهد العام والخاص لتوفير الأرضية الصالحة لاستقبال الجمعية ورعايتها.

وهذا لا يعني أننا نرجح أن ابن باديس والإبراهيمي هما المؤسسان الحقيقيان للجمعية، وإنما نرجح أن هناك شعورا بين طبقات من المثقفين الجزائريين من أصحاب الاتجاه الإسلامي بضرورة تنظيم أنفسهم مثلما حصل بين تيارات أخرى في الجزائر.. أو مثلما حصل خارج الجزائر من تنظيمات إسلامية.

3 ــ الطيب العقبي:

يعتبر الطيب العقبي من أكثر الأعضاء البارزين في الجمعية قبل تأسيسها، بما كان يملكه من قدرات خطابية عالية، وبما كان يملكه من شخصية قوية استطاع بها أن

---

(1) آثار الإبراهيمي: (5/ 279)

يقتحم مجال كان من الصعب على العلماء اقتحامها، وهو يمثل – كما سنرى في محله – شخصية الداعية النجدي الوهابي، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان، في مقابل ابن باديس الذي كان يمثل دور محمد عبده ورشيد رضا وغيرهم من أصحاب المدرسة التنويرية.

وقد أشار إلى هذا مالك بن نبي عندما ذكر عن نفسه تأثره الشديد بالشيخ العقبي وتفضيله عليه في شبابه على الشيخ عبد الحميد بن باديس، فقال: (كان الشيخ العقبي يبدو في ناظري بدويا بينما يبدو الشيخ ابن باديس بلديا، وحين بدأت فيما بعد معركة الإصلاح وكنت أحد المشتركين فيها، بقيت أحمل في أعماقي شيئا من التحفظ تجاه ابن باديس وبعض الأسى لكون الشيخ العقبي لا يقود تلك الحركة ولا يرأس جمعية العلماء)[1]

وإلى اعتبار الطيب العقبي هو المؤسس الحقيقي للجمعية ذهب بعض الباحثين في تاريخ الجمعية[2]، ولعل ما يدل لهذا الرأى الوجيه الدور الكبير الذي لعبه الشيخ العقبي في نادي الترقي قبل تأسيس الجمعية.

فقد ذكر المؤرخون للنادي وللجمعية التغيير الذي أحدثه الطيب العقبي للنادي بعد انتقاله إليه بدعوة من أعضاء هيئة النادي التي أعجبت بفصاحته الراقية في اللغة

---

(1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر، دمشق، سورية، 1984، 132.

(2) انظر: أحمد مريوش ؛الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، مطبعة دار هومة الجزائر،2007، ص 143.

العربية على اثر تأبينية ناصر الدينديني[1] ببوسعادة[2].

بعد هذا التف أعيان الجزائر المصلحون حوله وأكرموه وجعلوا له مرتبا من صندوق النادي يكفيه، ثم اشتروا له دارا حسنة في حي (سانتوجين)[3]

في هذه الأجواء بدأ العقبي نشاطه بنادي الترقي، وقد قدرت محاضراته الأسبوعية فيه بأكثر من خمس محاضرات، هذا علاوة عن الحلقات والندوات التي كان يعقدها من حين لآخر مع جماعة النادي وبعض الأعيان من مختلف الولايات الأخرى وكلها تعالج الطرح الجديد للإصلاح [4].

وقد لقيت دعوة العقبي الإصلاحية الإقبال الكبير وعمرت دروسه بالمؤمنين بها، كما استقطبت حركته عنصر الشباب وكذلك عمال الميناء الذين واضبوا على الاستماع إليه وأصبحوا الجند الواقي لحركته حتى أسماهم العقبي بـ (الجيش

---

(1) إتيان دينيه (1861/ 1929) ولد بباريس، والداه محاميان، وهو رسام فرنسي مشهور أعلن إسلامه بالجزائر وأتخذ اسم ناصر الدين سنة 1927م برع في التصوير وله لوحات معروفة، ألف بالفرنسية كتاب محمد بالاشتراك مع سليمان الجزائري وحلاه برسوم من ريشته، له بالفرنسية : حياة الصحراء ،أشعة من نور الإسلام، توفي بفرنسا بنوبة قلبية وأوصى بنقل جثمانه إلى بوسعادة للمزيد أنظر : سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج8، ص 415.

(2) مريوش، الطيب العقبي، ص.ص.124. 125.

(3)) محمد علي دبوز، نهضة الجزائر وثورتها المباركة، ج2،ط1(المطبعة العربية، الجزائر، 1971) ص 115.

(4) مريوش، الطيب العقبي، ص.ص 129. 130.

الأزرق)[1]

بل حتى الحركة الكشفية استطاع العقبي أن يستقطبها من خلال تدعيمه وتوجيهاته لها، ومن خلال توافد شبابها على نادي الترقي، وقد ذكر محمد بوراس زعيم الكشافة الإسلامية أنه كانت له علاقة بالعقبي، وكان من مناصريه سواء بالنادي أو بالخارج، واتضح ذلك في حضور بوراس لنشاطات العقبي سنة 1936م أثناء تحضيراته للمؤتمر الإسلامي[2].

وقد ذكر مالك بن نبي تأثير العقبي على العاصمة، فقال: (... حتى وصلنا تحت لافتة (نادي الترقي) وربما كانت أول لافتة بالخط العربي في العاصمة كما قال له الدليل أنه من مريدي العقبي في هذا النادي حيث يعطي درسه كل مساء... ولم تكن ظاهرة التغير التي شهدتها العاصمة على وجه رجل الشارع وفي هيئته وكلامه وفي هذه اللافتة المكتوبة بالخط العريض، لم تكن تعني لي إلا شيئا واحدا هو أن موجة الإصلاح قد وصلت إلى هنا)[3]

---

(1) عرف محمد الطاهر فضلاء هذا الجيش بأنه: منظمة تشبه الفدائيين مكونة من الشباب المصلحين المتأثرين بالحركة الإصلاحية الجديدة والمبهورين بشخصية الطيب العقبي، تأثروا بدروسه ومحاضراته واهتدوا إلى الإقلاع عن الدنايا والتكفير عن السيئات بالرجوع إلى الله والاهتداء بهديه، ثم استعمال العنف أحيانا للدفاع عن الحركة الإصلاحية ومحركها الشيخ الطيب العقبي وكانوا حرسا له أينما كان وحيثما حل. انظر: محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائد الإصلاح الديني بالجزائر (م. و. ف. م، الجزائر، 1985) ص57، وقد ذكر لي الدكتور أحمد عيساوي أن هذا غير صحيح.

(2) انظر : مريوش، الطيب العقبي، ص132.

(3) بن نبي، مذكرات شاهد للقرن – الطالب – ص256.

4 ــ **عمر إسماعيل**:

قد يستغرب البعض طرح اسم (عمر إسماعيل)[1]هنا، خاصة وهو اسم غير معروف للكثير، ولكنا مع ذلك نطرحه باعتبارين:

الأول: أنه – مع كونه محسوبا على الجناح الصوفي – تولى مناصب حساسة في إدارة الجمعية في أول تأسيسها، فقد ترأس اللجنة التأسيسية، وترأس لجنة العمل الدائم في السنة الأولى من تأسيس الجمعية، وكان يمكن لو استمر في هذه الوظائف الخطيرة أن يحمي الجمعية من كثير من التقلبات التي حصلت فيها، فقد كان يجمع بين التوجه الصوفي والتوجه الإصلاحي، وبالتالي كان أكثر أعضاء الجمعية قدرة على استيعاب كل أطياف التوجهات الفكرية الجزائرية.

الثاني: أن هناك من الباحثين المحترمين وشهود العيان من أخبر بهذا، بل صار يطالب به، فقد نشرت جريدة ليبرتي (Liberté) الصادرة باللغة الفرنسية، في عدديها الصادرين يومي الجمعة 4 والسبت 5 ماي 2012، وكذلك يومي الجمعة 11 والسبت 12 ماي 2012، مقالا في حلقتين من تأليف الكاتب (عبد الحكيم مزياني)، الذي يشغل منصب نائب رئيس مؤسسة القصبة.

والمقال عبارة عن تغطية للنشاط الذي نظمه المقهى الأدبي لمؤسسة قصبة الجزائر، الذي عقد بمناسبة إحياء الذكرى الواحدة والثمانين لتأسيس جمعية العلماء

---

(1) عمر إسماعيل : أحد أعيان العاصمة وأثريائها قام بدور كبير في تأسيس نادي الترقي ماديا، تولى رئاسة اللجنة الدائمة التي وضعت لتأسيس الجمعية وساعده في ذلك محمد المهدي (كاتب)، وآيت سي أحمد عبد العزيز (أمين المال)، ومحمد الزمرلي والحاج عمر العنق (عضوان) (انظر: مريوش، الطيب العقبي، ص 144)

المسلمين الجزائريين، وقد كان عنوان المقال (تكريم القصبة لجمعية العلماء ومؤسسها الشيخ عمر إسماعيل)

ولم يكن هذا العنوان خطأ من الكاتب أو الناشر، وإنما هو عنوان مقصود، وقد ذكر فيه إجماع الشهود من أصدقاء وأقارب (عمر إسماعيل)على أن فكرة تأسيس الجمعية تعود لعمر إسماعيل مشددين على ضرورة استعادة حقوقه التاريخية.

وقد ذهب الكاتب إلى أكثر من ذلك حين ذكر أن الإدارة الاستعمارية تعمدت إبعاد العناصر الصوفية، وقربت الإصلاحيين من ذوي التوجه السلفي لتمنحهم تسيير مراكز العبادة تطبيقا لقانون 1905 الذي يفصل بين الدين والدولة، منحازة بذلك لجانب الجناح الإصلاحي على حساب الجناح الصوفي في الجمعية.

ونحن مع احترامنا لهذا الرأي إلا أنا لا نرى ما ذكره من الأدلة كافيا، بل القضية تحتاج إلى المزيد من البحث والأدلة بعيدا عن التحيز والتعصب.

ونأسف في نفس الوقت كثيرا لما قوبل به هذا الرأي المحترم الوجيه من طرف جمعية العلماء الجديدة، فقد حملت في موقعها على الإنترنت حملة شنيعة على الكاتب وعلى الجمعية، وعنونت حملتها بعنوان (ماذا وراء محاولة اختطاف جمعية العلماء؟!)[1] وهو ناشئ للأسف من النظرة التقديسية للتاريخ، والتي لا تتيح لنا مراجعة الحقائق بعيدا عن كل تعصب.

وكل ما ذكره الكاتب من أدلة هو مجموعة خطابات تعودنا عليها لا تحمل أي طابع علمي، فهو ينتقل ــ مثلا ــ من مناقشة الفكرة إلى الحديث عن صاحبها،

---

(1) انظر: الموقع الرسمي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين على الرابط التالي (http://www.oulama.dz/)

فيقول: (الاستغراب يأتي من كون أن الحقيقة التي يعرفها العرب والعجم، ويعتقد بصحتها جل المؤرخين لحركة الإصلاح الوطني وتاريخ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، هي أن الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس – عليه رحمة الله– هو مؤسس جمعية العلماء المسلمين، فهل يكفي مقال لكاتب لامع وصحفي مخضرم ومقتدر في القضايا الثقافية ينصب اهتمامه –حسب ما قرأنا له– على شؤون الفن والسينما، والقضايا الأدبية أن يقلب حقائق معروفة وموثقة منذ 80 سنة؟!)

وهو – ثانيا– يرجع في مصادره إلى المصادر التي لا يمكن الاعتماد عليها وحدها، باعتبارها طرفا من الأطراف، فهو يذكر مثلا (الشيخ محمد البشير الإبراهيمي الرئيس الثاني لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومذكرات الشيخ محمد خير الدين، أحد مؤسسي جمعية العلماء وأعضائها القياديين، والدكتور أبو القاسم سعد الله، المؤرخ الجزائري المعروف، وكل هؤلاء مشهود لهم باستقامتهم الدينية، وأمانتهم العلمية، وسعة إطلاعهم على قضايا وخفايا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)

ونحن لا ننكر هنا ما ذكره هذا الكاتب، وما ذكرته تلك المصادر، ولكنا في نفس الوقت لا نستطيع أن ننكر ما ذكره غيرهم، ولذلك نرى أن المنهج العلمي يجعلنا نحترم كل الآراء، ولا نقدس أحدا منها مهما كان، ولا نعتبر من خالفنا مختطفا مهما كانت صفته، ما دام يعتمد في ذلك على المنهج العلمي.

ثانيا ــ جلسات التأسيس:

بغض النظر عن صاحب الفكرة فإنه بعد أقل من سنة على مرور الاحتفالات المئوية للاستعمار الفرنسي، والتي كانت بمثابة الشرارة التي ساعدت في إخراج

الفكرة إلى الوجود[1]، عقدت الجلسة التمهيدية لوضع أسس وهيئات الجمعية صبيحة يوم الثلاثاء على الساعة الثامنة صباحا الموافق لـ 5 مـاي 1931 م.

وقد حضر حفل التأسيس 702 عالما وطالب علم من مختلف أنحاء القطر الجزائري بدعوة من اللجنة التأسيسية، وعلى رأسها عمر إسماعيل، وكان الاجتماع يهدف إلى وضع القانون الأساسي للجمعية، فعينوا للرئاسة المؤقتة أبا يعلي الزواوي، وللكتابة محمد الأمين العمودي الذي تلى القانون فأقرته الجمعية بالإجماع.

وفي المساء من نفس اليوم أعيد الاجتماع لانتخاب الهيئات الإدارية، طبقا للقسم الثالث والفصل السابع من القانون الأساسي وقد اعتمدت طريقة الاقتراع لاختيار الأعضاء وهم: عبد الحميد بن باديس، ومحمد البشير الإبراهيمي، والطيب العقبي، ومحمد الأمين العمودي، ومبارك الميلي، وابراهيم بيوض، ومولود الحافظي، ومولاي بن شريف، والطيب المهاجي، والسعيد الياجوري، وحسن الطرابلسي، وعبد القادر القاسمي، ومحمد الفضيل الورتيلاني، وحددت لهؤلاء مهمة اختيار المهام فيما بينهم.

وتم سن القانون الأساسي للجمعية وانتخاب الهيئة الإدارية وانتخب ابن باديس غيابيا[2] للرئاسة والإبراهيمي نائب له وللكتابة العامة محمد الأمين العمودي

---

(1) الشهاب ،ج 5، م7، المطبعة الجزائرية الإسلامية قسنطينة، محرم 1350هـ، ص 341.

(2) يفسر المؤرخون للجمعية سر تغيب ابن باديس عن الاجتماع هو أنه رأى في غيابه حكمة لتدعيم الجمعية وأن غيابه كان بأمر من المجتمعين حتى لا تتفطن الإدارة لأبعاد جمعية العلماء (مريوش، الطيب العقبي، ص 145)، وهذا ما أكده محمد بن خير الدين الذي يذكر أن ابن باديس ذكر له أنه

ولمساعدته العقبي والأمانة المالية للميلي والأستاذ إبراهيم بيوض مساعد له[1].

وقد ضمت الجمعية في عضويتها اتجاهات مختلفة كان بعضها إصلاحيا مجددا، وكان البعض الآخر يمثل المحافظين (كان رؤساء زوايا 06 طرق صوفية هامة في البلاد أعضاء مساعدين في المجلس الإداري للجمعية)

يقول الإبراهيمي: (فانتخب المجلس الإداري من رجال أكفاء جمعتهم وحدة المشرب ووحدة الفكرة)[2]

وفي اليوم الثاني الموافق لـ 06 مـــاي 1931م عقدت الهيئة الإدارية أول جلسة بنادي الترقي برئاسة محمد البشير الإبراهيمي، وقد حضر الاجتماع كل الأعضاء ما عدا الأستاذين، عبد الحميد بن باديس، وحسن الطرابلسي، وتم خلال الجلسة إعادة النظر في القانون الأساسي، وأقر بالإجماع، وقرر ترجمته للغة الفرنسية للمصادقة عليه[3]، وفي اليوم الثالث عقدت الهيئة الإدارية بحضور عبد الحميد بن باديس،

لن يلبي دعوة الاجتماع، ولن يحضر في يومه الأول حتى يقرر المجتمعون استدعاءه بصفة رسمية، فيكون بذلك مدعوا لا داعيا، وبذلك يتجنب ما يكون من ردود فعل تقوم بها السلطة الفرنسية في البلاد وأصحاب الزوايا ومن سار في ركابها، وبهذا الرأي السديد نجحت الخطة (محمد خير الدين، مذكرات، ج1، ط1(مؤسسة الضحى، الجزائر ،2002) ص89)

(1) عبد الكريم بو صفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها بالحركات الجزائرية الأخرى (1931 – 1945)، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر، ص101–102.

(2) آثار الإبراهيمي، ج5، ص281.

(3) وأهم ما جاء فيه في القسم الأول والفصل الأول: (أنه تأسست بالجزائر جمعية ثقافية تحت اسم (جمعية العلماء المسلمين)، مركزها نادي الترقي. كما نص القانون في نفس الفصل، وفي الفصل الثالث أنه لا يسوغ للجمعية الخوض في المسائل السياسية، وكان هذا المبدأ كضمان أول

وعرضت عليه لائحة الأعمال السابقة[1].

ثالثا ــ قانون الجمعية:

لقد ذكرنا أن هناك اختلافا في واضع قانون الجمعية، فالكثير يذكر أنّه من انجاز الإبراهيمي بطلب من ابن باديس، أما أحمد توفيق المدني فيذكر في مذكراته بأنّه هو من كّلف شخصيا بوضع هذا القانون، وبطلب من أعضاء نادي الترقي، ويقول في ذلك: (كلفتني الجماعة بإيجاد قانون أساسي بسيط للجمعية، أعرضه عليهم بعد أيام)، ثم يضيف: (أما أنا، فقد اعتكفت في مكتبتي ثلاثة أيام سطرت فيها للجمعية قانونها الأساسي بما لا يخرج عن نطاق القوانين المعروفة الأخرى)[2]

بغض النظر عمن كتب القانون، فقد تمت صياغته تبعًا لنظام وقواعد الجمعيات المبينة بالقانون الفرنسي المؤرخ بأول جويلية سنة 1901 م، وقد كان مقسما إلى 5 أقسام و23 فصلا، حدّد في القسم الأول اسم الجمعية ومقرها، أما القسم الثاني

وشرط أساسي لكي توافق الحكومة الاستعمارية لقيام هذه الجمعيـة (الفضيل الورتيلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى- عين مليلة، الجزائر، ص149)، كما حدد القانون أهداف الجمعية في الفصل الرابع، ولكي تباشر الجمعية في أعمالها وتحقق مقاصدها، كان لا بد لها من ترخيص من طرف الإدارة الفرنسية، وتم تقديم طلب الموافقة على تأسيس الجمعية نظرا لضمها أعضاء مصلحين ورجال دين، وبفضل هذه المرونة والتكتيك سارعت الإدارة الفرنسية للاعتراف بها والموافقة على قادتها في مدة وجيزة لا تتعدى 15 يوما (أبوالقاسم سعد الله: الحركة الوطنية 1930-1945 ،ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج3 ،ص83)

(1) الشهاب ،ص341..

(2) انظر : أحمد توفيق المدني :حياة كفاح، مذكرات، في الجزائر 1954-1925)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988، ص177-178.

فحدّدت مقاصد هذه الجمعية وغاياتها وأهدافها، والقسم الثالث تطرق إلى أعضاء الجمعية، والقسم الرابع تطرق إلى مالية الجمعية وكيفية إدارتها، أما القسم الأخير فوضّح فيه الاجتماعات الإدارية والعامة، وكيفية تسييرها[1].

وقد وصف الشيخ الإبراهيمي هذا القانون، وكيف سهر على إنجازه وتأثيره على أعضاء الجمعية وغيرهم بعد تقديمه لهم، فقال: (كلّفني إخواني أعضاء المجلس الإداري في أول جلسة أن أضع للجمعية لائحة داخلية نشرح أعمالها كما هي في أذهاننا لا كما تتصوّرها الحكومة وأعوانها المضلّلون منا، فانتبذت ناحية ووصلت طرفي ليلة في سبكها وترتيبها، فجاءت في مائة وسبع وأربعين مادة، وتلوتها على المجلس لمناقشتها في ثماني جلسات من أربعة أيام، وكان يحضر الجلسات طائفة كبيرة من المحامين والصحافيين العرب المثقفين بالفرنسية، فأعلنوا في نهاية عرض اللائحة إيمانهم بأن العربية أوسع اللغات، وأنها أصلح لغة لصوغ القوانين ومرافعات المحامين، وكأنما دخلوا في الإسلام من ذلك اليوم، وخطب الرئيس عند تمام مناقشة اللائحة وإقرارها بالإجماع خطبة مؤثّرة أطراني فيها بما أبكاني من الخجل، وكان مما قال: عجبت لشعب أنجب مثل فلان أن يضلّ في دين أو يخزى في دنيا، أو يذلّ لاستعمار. ثم خاطبني بقوله: وري بك زناد هذه الجمعية)[2]

المطلب الثاني: جمعية العلماء في عهد ابن باديس وأهم منجزاتها:

يذكر تلميذ ابن باديس الشيخ محمد الطاهر فضلاء محاولات الاستعمار الفرنسي الساعية لنزع الرئاسة عن ابن باديس، وما قام به في هذا الصديد من

(1) انظر : علي حشلاف، المرجع السابق، ص12.

(2) آثار الإبراهيمي: 5/ 281.

إغراءات، وكيف قاوم ابن باديس كل تلك الإغراءات بقوة وشجاعة[1]، فذكر أنه بعد تأسيس الجمعية رسمياً، وبروز خطها الإصلاحي الجهادي، استدعى الوالي العام (ميرانت) بقسنطينة الشيخ ابن باديس ووالده مصطفى بن باديس، وعرض على الشيخ أن يختار لنفسه أية وظيفة يرغب فيها (مفتي أكبر.. أو قاضي قضاة مثلا) على شرط واحد هو أن يتخلى عن رئاسة جمعية العلماء، قائلا له : (يا شيخ اترك عنك هذا العار ـ اخرج من هذه الحشومة، ودع هذه الجماعة المسكينة التي جمعها عدو فرنسا بالنادي، فليس هؤلاء الرجال رجالك، وليست هذه الحثالة من الطلبة ممن يفتخر العالم بالانتساب لهم، أو أن يكون رئيسًا عليهم) وأمام هذا الاقتراح تأجج شعور الإمام ضد الوالي، وحاول الرد عليه، لولا وقوف والده وبكائه وإلحاحه عليه بقبول العرض بسبب أن الأسرة مقبلة على الإفلاس وأنه بقبوله تعلن الحكومة الفرنسية استعدادها لعملية الإنقاذ، بإضافة مساعدة مالية قصد تحسين الأوضاع الفلاحية والاقتصادية.

واقتضت حكمة الإمام ابن باديس، أن طلب فرصة قصيرة للتفكير والاستخارة حتى الصباح الموالي.. وخرج الإمام دار الولاية العامة، متأثرًا منفعلاً باكيًا مدركًا السر الإلهي في يتم الرسول ﷺ منذ صباه الأول، يقول: (اليوم فقط عرفت السر، وعرفت معه كيف يكون الابتلاء بالنعمة وبالنقمة معًا، وبالخير والشر معًا وصدق الله القائل: (وَنَبلُوكُم بِالشَّرِّ والخَيرِ فِتْنَة وَإِلَيْنَا تُرجَعُونَ)

وفي اليوم الموال كتب ابن باديس جوابه إلى ميرانت قال له فيه : (اقتل أسيرك يا

---

(1) انظر: محمد الطاهر فضلاء : دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، ط1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر 1968 م، ص : 102-104.

ميرانت، أما أنا فمانع جاري! اقتل يا ميرانت مصطفى بن باديس، واقتل معه عبد الحميد بن باديس، واقض على كل أسرة ابن باديس، إن منحك الله هذه القدرة، ولكنك لن تصل ابدًا إلى قتل جمعية العلماء بيدي، لأن جمعية العلماء ليست جمعية عبد الحميد بن باديس، وإنما هي جمعية الأمة الجزائرية المسلمة، وما أنا فيها إلا واحد، أتصرف باسم الأمة كلها. ومحال أن أتصرف تصرفًا أو أقف موقفًا يكون فيه قتل الجمعية على يدي. أقول هذا، وحسبي الله ونعم الوكيل)[1]

ونحن لا ننكر هذه الرواية، ولكنا في نفس الوقت نرى أن الاستعمار الذي أباد ملايين الجزائريين، واستطاع بحيله ومكره أن يغتال من يشاء وكيف يشاء لم يكن محتاجا إلى أي إغراء ليحقق مقاصده ما دامت لديه تلك الأسلحة التي أباد بها الملايين.

بالإضافة إلى هذا، فإن جمعية العلماء كانت بحاجة إلى رجال أقوياء لتولي تلك المناصب الرفيعة، وكان يمكن حينها من باب الحنكة والسياسة أن يقبل بها ابن باديس، ثم يفوض رئاسة الجمعية لأي عضو من أعضاء الجمعية المقتدرين وما أكثرهم، وبالتالي تكسب الجمعية طابعا رسميا بالإضافة إلى طابعها الحر.

لكن مع ذلك، فإن الرواية التي ذكرها فضلاء ترسم صورة لشخصية ابن باديس القوية، والتي استطاعت أن تجعل من الجمعية في فترة رئاسته لها جمعية لها سمعتها في الجزائر جميعا، بل وصلت سمعتها إلى غيرها من البلاد العربية.

بالإضافة إلى هذه الصورة الممتلئة بالقوة نجد صورة أخرى ممتلئة بالتسامح وضحها في خطبة له قالها بعد انتخابه رئيسا للجمعية، ومما جاء فيها: (إخواني،

---

(1) محمد الطاهر فضلاء : دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، ص 102-104.

كنت أعد نفسي ملكاً للجزائر أما اليوم فقد زدتم في عنقي ملكية أخرى، فاللهَ أسأل أن يقدرني على القيام بالحق الواجب.. إخواني إنني أراكم في علمكم واستقامة تفكيركم لم تنتخبوني لشخصي، وإنما أردتم أن تشيروا بانتخابي إلى وصفين عرف بهما أخوكم الضعيف هذا : الأول إنني قَصَرْتُ وقتي على التعليم فلا شغل لي سواه فأردتم أن ترمزوا إلى تكريم التعليم إظهاراً لمقصد من أعظم مقاصد الجمعية وحثاً لجميع الأعضاء على العناية به كل بجهده، الثاني: أن هذا العبد له فكرة معروفة، وهو لن يحيد عنها ولكنها يبلغها بالتي هي أحسن، فمن قبلها فهو أخ في الله، ومن ردها فهو أخ في الله، فالأخوّة في الله فوق ما يقبل وما يرد، فأردتم أن ترمزوا بانتخابي إلى هذا الأصل، وهو أن الاختلاف في الشيء الخاص لا يمس روح الأخوة في الأمر العام)[1]

انطلاقا من هاتين الصفتين في شخصية ابن باديس نحاول في هذا المطلب أن نذكر ثلاث مواقف مهمة للجمعية في عهده[2]، كنمـــــــــــــــــــــاذج عن

---

(1) الشهاب : ج6، م7، غرة صفر 1350هـ جوان 1931.

(2) من أهم ما يذكره المؤرخون للجمعية عند ذكرهم لمنجزات الجمعية في عهد ابن باديس:

- دوره في إخماد نار الفتنة بين اليهود والمسلمين (فاجعة قسنطينة) صيف 1934 م.
- الدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي والمساهمة فيه شهر جوان 1936 م.
- مشاركته ضمن وفد المؤتمر إلى باريس في شهر جويلية 1936 م.
- موقفه السّياسيّ من وعود حكومة فرنسا.
- محاورة لجنة البحث في البرلمان الفرنسي في شهر أبريل 1937 م.
- دعوة النواب إلى مقاطعة المجالس النيابية في شهر أوت عام 1937 م.
- نداءه لمقاطعة الاحتفالات القرنية لاحتلال مدينة قسنطينة خريف 1937 م.

أنـــــــــــــــواع الحركة التي كانت تتحرك بها الجمعية[1]، باعتبار أن الكثير من المؤرخين يعرضها باعتبارات من الإنجازات الكبرى إما للجمعية جميعا، أو لابن باديس خصوصا، ونحب أن نعرضها هنا كما هي، وبوجهات النظر المختلفة:

أما أولهما، فيتعلق بعلاقة الجمعية مع الطرق الصوفية.

وأما الثاني، فيتعلق بالمطالب السياسية للجزائريين، وهي تتعامل في هذا الحالة مع المستعمر الفرنسي.

وأما الثالث، فيتعلق برفض الجمعية لبرقية التأييد لفرنسا في حربها مع ألمانيا.

وسنذكر الكثير من المنجزات والمواقف الأخرى في الميادين المختلفة عند الحديث عن مشروع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الإصلاحي في الباب الثاني من هذه الرسالة.

- موقفه من قانون 8 مارس 1938 م.
- موقفه من إرسال برقية التضامن مع فرنسا ضد التهديد الألماني.
- مقاومة سياسة الاندماج والتجنيس.
- الوقوف في وجه المحاولات الهادفة إلى زعزعة الوحدة الوطنية.

(1) وهذا لا يعني اختزال المنجزات في هذا، فالجمعية في هذه الفترة كانت في أنشط عهودها، فقد قامت بالتعريف بمبادئها من خلال صحفها، وتأسيس عدد من المدارس والمساجد، كما قامت بإنجاز ثقافي امتد إلى فرنسا من خلال جهود الفضيل الورثلاني للجالية العمالية الجزائرية بتلقين أبنائها مبادئ القراءة، والكتابة بالعربية، ومبادئ الدين الإسلامي، وتاريخ الإسلام، وجغرافية الجزائر، حتى يرتبط الصغار الجزائريون في المهجر بالحضارة العربية الإسلامية، وبوطنهم الأصلي الجزائر.. وغيرها كثير.

أولا ــ استبعاد المحافظين من الجمعية:

لقد كان من أولى منجزات الفترة التي ولي فيها ابن باديس قيادة جمعية العلماء استبعاد المحافظين من الجمعية، والذين يشملون خصوصا على رجال الطرق الصوفية، والذين كانوا يشكلون جزءا مهما من الجمعية عند تأسيسها.

وبما أنا سنذكر هذا الموقف ونتائجه وأسبابه بتفصيل في الفصل التالي لهذا الفصل عند ذكر العلاقة الرسمية بين الجمعية والطرق الصوفية، فإنا سنكتفي هنا بسرد الحادثة كما ذكرها محمد الصالح آيت علجت فقد ذكر مختصرا ما حدث في ذلك اليوم وأسبابه، فقال: (كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تضم اتجاهين في تشكيلتها: المحافظون والإصلاحيون، فالمحافظون هم المنتمون إلى شيوخ الزوايا والمرابطين والعلماء الذين لم يتأثروا بالحركة النجدية الوهابية التي كان للكثير من علماء الاتجاه الإصلاحي اتصالٌ بها حين وجودهم في الحجاز كالشيوخ السادة: ابن باديس والعقبي والإبراهيمي، زعماء حركة التجديد الذي لم يقبله العلماء المحافظون، فكانت بين الاتجاهين هجومات متبادلة عبر التجمعات والندوات وفي الصحف. وبإنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931، التزم الفريقان بالكف عن النزاع والمجادلة في المسائل الخلافية وإحلال الوئام والصفاء اللذان لم يستمرا أكثر من سنة لتعود تلك الصراعات المذهبية والخوض في الجزئيات والبحث عن الأسباب المثيرة للجدل بين الفريقين، ما جعل الخلاف بينهما يستفحل، ويليه استدعاء الشيخ عبد الحميد بن باديس للشرطة للتدخل على أثر الانقسام العلني الذي حدث في جلسة الجمعية بتاريخ 24 – 05 – 1932،

ليخرج المحافظون (الطرقيون) على أثر هذا الاجتماع من الجمعية)[1]

وقد اعتبر الشيخ الإبراهيمي بأن هذا الانشقاق الذي حصل في أوساط الجمعية تمحيصا لها من رجال الطرق الصوفية الذين أرادوا اختراقها، فقال: (ولما جاء أجل الانتخاب للدورة الثانية هجم العليويون ومن شايعهم على ضلالهم تلك الهجمة الفاشلة بعد مكائد دبروها، وغايتهم استخلاص الجمعية من أيدي المصلحين، وجعلها طرقية عليوية واستخدامهم هذا الاسم الجليل في مقاصدهم الخاطئة كما هي عادتهم في إلباس باطلهم لباس الحق، ووقف المصلحون لتلك الهجمة وقفة حازمة أنقذت الجمعية من السقوط ومحصتها من كل مذبذب الرأي مضطرب المبدأ، وتألف المجلس الإداري من زعماء الإصلاح وصفوة أنصاره، ورأى الناس عجيب صنع الله في نصر الحق على الباطل)[2]

وقد كان لهذه الحادثة تأثيرها الكبير على العلاقة بين الجمعية والطرق الصوفية - كما سنرى ذلك في الفصل الثالث من هذا الباب - ومما زاد في آثارها سوءا استدعاء ابن باديس للشرطة عند وقوع الهرج في نادي الترقي للمحافظة على الأمن، وقد انتقد في ذلك نقدا لاذعا وليم على استدعاء الشرطة (الفرنسية طبعا) لفض تنازع العلماء، لكن ابن باديس دافع عن الشرطة بحرارة[3].

---

(1) آيت علجت، محمد الصالح : الشيخ المولود الحافظي حياته وآثاره، تقديم الدكتور محمد الشريف قاهر، الجزائر، منشورات دار الكتب، 1998، ص 63-75.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 188)

(3) انظر: الشهاب: ج 8، م 8، ص 401 - 409 غرة ربيع الأول 1351ه - أوت 1632م، وانظر: آثار ابن باديس: 4/ 321.

وكان من ضمن ما قال في دفاعه: (ارتباط الجزائر بفرنسا اليوم صار من الأمور الضرورية عند جميع الطبقات فلا يفكر الناس اليوم إلا في الدائرة الفرنسية، ولا يعلقون آمالهم إلا على فرنسا مثل سائر أبنائها ورغبتهم الوحيدة كلهم هي أن يكونوا مثل جميع أبناء الراية المثلثة في الحقوق كما هم مثلهم في الواجبات، وهم إلى هذا كله يشعرون بما يأتيهم من دولتهم مما يشكرونه، ومما قد ينتقدونه، وقد كنا نؤكد لهم هذا التعلق ونبين لهم فوائده ونبين لهم في المناسبات أن فرنسا العظيمة لا بد أن تعطيهم يوما- ولا يكون بعيداً- جميع ما لهم من حقوق وكنا لا نرى منهم لهذا إلا قبولا حسنا وآمالاً طيبة)[1]

وقد دافع سعد الله عن هذا الموقف الحرج الذي وقع فيه ابن باديس والجمعية، فقال: (ومن هنا يتضح أن موقف العلماء لم يكن سهلا، فقد كانوا يمشون على البيض كما يقول المثل الأجنبي، فهم من جهة كانوا يريدون تحقيق مبادئهم وأهدافهم بأية وسيلة مشروعة، ومن جهة أخرى كانوا واقعين تحت طائلة إجراءات استثنائية مستعدة لعرقلة سيرهم، بل وضعهم في قفص الاتهام، لذلك كانوا يناورون ما وسعتهم الحيلة والمناورة ويجاملون ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم، ومن أجل ذلك اصطدموا مرات بالإدارة)[2]

ولسنا ندري ما هي الضرورة الداعية لاستعداء المستعمر على علماء أو طلبة علم وقع الخلاف بينهم، وكان يمكن أن يرفعوه بالحكمة واللين من غير أن يشوهوا

(1) الشهاب: ج 8، م 8، ص 401 - 409 غرة ربيع الأول 1351ه - أوت 1632م، وانظر: آثار ابن باديس: 4/ 321.

(2) سعد الله، الحركة الوطنية: 3/ 93.

سمعتهم بتدخل الشرطة الاستعمارية، بل بدعوتها للتدخل؟

هذا بعض ما حصل في ذلك اليوم التاريخي الذي صارت فيه الجمعية شيئا واحدا، وتمثل طرفا واحدا بعد أن كانت تمثل الجزائر جميعا، وسنعود إلى تفاصيل الحادثة كما يراها الطرفان، وخلفياتها ونتائجها في الفصل التالي لهذا الفصل باعتبارها حادثة مفصلية في تاريخ العلاقة بين الجمعية والطرق الصوفية.

ثانيا ــ حضور المؤتمر الإسلامي:

يعتبر حضور الجمعية في عهد ابن باديس للمؤتمر الإسلامي في شهر جوان 1936 من أهم الأنشطة السياسية التي قامت بها الجمعية، والتي لقيت في نفس الوقت جدلا في مدى جدواها وتأثيرها.

وقصة هذا المؤتمر – باختصار – هي أنه في عام 1936م لوّحت فرنسا للجزائريين بمشروع (بلوم- فيوليت)[1] الذي ينتقد السياسة الفرنسية السابقة، وفي مقترحات المشروع: إصلاح مستوى التعليم، تأمين نفس الحقوق التي للفرنسيين لبعض الجزائريين، إلغاء المحاكم الخاصة بالجزائريين.

وقد وقف الجزائريون مواقف مختلفة متباينة من هذا المشروع:

فبينما عارض المستوطنون معارضة شديدة هذه الإصلاحات، بل رفضوا مجرد التفكير في منح الشعب الجزائري أبسط الحقوق، ذهب أعضاء النخبة الجزائرية في اتجاه المطالبة بالمساواة في بعض الحقوق (كالتمثيل والانتخاب)

وفي مقابل هؤلاء تحفظ أعضاء حزب النجم على سياسة الجبهة الشعبية، وأبدوا

---

(1) بلوم هو رئيس الوزراء في حكومة الجبهة الشعبية و(فيوليت) كان حاكمًا للجزائر في العشرينات، وقد عين في هذه الحكومة مختصًا بالشؤون الجزائرية.

مخاوفهم من نتائجها على مستقبل الجزائر[1].

بين هذه المواقف رأت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أن تقف موقفا وسطا، فلم تجار السلطة في مزاعمها، وفي نفس الوقت لم ترفض التعامل معها، وبناء على هذا دعت إلى انعقاد هذا المؤتمر[2]، لجمع كلمة الأمة وتوحيد صفوفها حول المسألة الوطنية، والتصدي لما يخطط له المحتلون، ويقوم به بعض الجزائريين تنفيذا لمخططات السلطة من ترويج لسياسة التغريب، ونشر أفكار الاندماج، والتساهل في شأن الذاتية[3].

بعد هذا عقد المؤتمر الإسلامي بباريس، واجتمع هناك العلماء (الإبراهيمي، ابن باديس، والطيب العقبي) برجال دولة فرنسا، وبالصحافة الفرنسية، وبرجال نجم شمال إفريقيا، وكانت هذه فرصة للعلماء لإطلاع الساسة الفرنسيين على ما يجري بالجزائر.

وكان غالبية من حضر المؤتمر من دعاة الاندماج وأنصار مشروع (بلوم فيوليت)، ولذلك رأى المناصرون لحضور الجمعية لهذا المؤتمر أنه كان له أثر فعال

---

(1) ينظر ابن باديس حياته وآثاره 3 : 370..

(2) وقد ذكر أحمد ابن ذياب وحمزة بوكوشة أن صاحب الفكرة في الأصل هو الأمين العمودي الذي أشار بها على ابن باديس، وطلب منه أن تكون الدعوة صادرة باسمه انظر: أحمد ابن ذياب (جوانب نضالية من حياة الشهيد محمد الأمين العمودي)، مجلة الثقافة، السنة الخامسة عشر، عدد 86، مارس أفريل 1985، ص235، وانظر: حمزة بوكوشة : مجلة الثقافة، عدد 06، جانفي 1972، ص 59.

(3) انظر: آثار الإمام 4 : 118..

في تعطيل الاندماج وإبراز الذاتية الإسلامية العربية الجزائرية، حيث جاء في مطالب المؤتمر ما يلي[1]:

1 ــ رفع جميع الأوضاع الخاصة مثل المتصرفيات ومجالس (الكريمينال)[2] والمعاملات الخاصة مثل الانديجينه وأعطيات الجندية وزيادة مدة الخدمة العسكرية، والبرنامج الخاص بالتعلّم في المكاتب الابتدائية وغيرها، وحرمان عمّال الجزائر من كثير مما يتمتع به العمّال الفرنسيون.

2 ــ تسوية نواب الجزائريين بالنّواب الفرنسيين في جميع المجالس، مع توحيد النيابة البرلمانية بكلا المجلسين بحيث يشارك في انتخاب النوّاب البرلمانيين مشاركة فعلية جميع سكّان الجزائر على اختلاف أجناسهم وعقائدهم مع بقاء المسلمين على جميع ذاتياتهم الإسلامية.

3 ــ اعتبار اللغة العربية رسمية مثل اللغة الفرنسية، وتكتب بها مع الفرنسية جميع المناشير الرسمية، وتعامل صحافتها مثل الصحافة الفرنسية، وتعطى الحرية في تعليمها في المدارس الحرة مثل اللغة الفرنسية.

4- تسليم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها. وتتولّى أمرها جمعيات دينية مؤسسة على منوال القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الحكومة.

5 ــ تأسيس كلية لتعليم الدين ولسانه العربي لتخريج موظفي المساجد من أئمة

---

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 256) وما بعدها، وانظر: حمزة بوكوشة : مجلة الثقافة، عدد 06، جانفي 1972، ص 59.

(2) كلمة فرنسية معناها الجرائم، الجنايات.

وخطباء ومدرسين ومؤذنين وقيّمين وغيرهم.

6 ـــ تنظيم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية، يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينية، وإدخال إصلاحات على المدارس التي يتخرّج منها رجال القضاء، منها تدريس تلك المجلة والتحقق بالعلوم الشرعية الإسلامية، وطبع التعليم بطابعها لتكوين رجال يكونون من أصدق الممثلين لها.

وقد ذكر حمزة بوكوشة أنه عند مقابلة ابن باديس لوزير الحربية الفرنسي آنذاك، وتصريحه له بأنه لا يمكنه أن يوافق على إعطاء المسلمين الجزائريين النيابة في البرلمان مع محافظتهم على الشريعة الإسلامية في الحقوق الشخصية، وقال لهم: (إن فرنسا معها مدافع)، فقال له عبد الحميد: (والجزائر معها الله)[1]

وكتب عبد الحميد حينها مقالاً في الشهاب وصف فيه تلك المقابلات ختمه بذكر أهم نتيجتين تمخض عنها، وهي:

1 – أن الوفد أدى مطالب مؤتمر الأمة الجزائرية المسلمة بصدق وأمانة وشرف.

2 – أن فرنسا بحكومتها وأحزابها وصحافتها عرفت أن وراء البحر أمة جزائرية إسلامية تطالب فرنسا بحقوقها وتحافظ تمام المحافظة على شخصيتها ومقومات شخصيتها[2].

رغم عدم نجاح المؤتمر في تحقيق مطالبه إلا أنّ الجمعية ظلت حريصة عليه، وقد كان من أوائل ما أصيبت به الجمعية من الخيبة بعد الخيبة التي رجعت بها من

---

(1) مع ذكر ابن باديس للقائه مع وزير الحربية إلا أنه لم يذكر هذا (انظر: آثار ابن باديس: 3/ 340)، وانظر: حمزة بوكوشة : مجلة الثقافة، عدد 06، جانفي 1972، ص 61.

(2) آثار ابن باديس: 3/ 340.

المؤتمر هو ذلك الموقف الذي وقفه (ابن جلول) بسبب حادثة مقتل مفتي الجزائر (محمود بن دالي)[1]، المعروف بكحول، الذي كان ضمن وفد المؤتمر إلى فرنسا، وقد اتهم في قتله الشيخ الطيب العقبي.

ولم يكتف ابن جلول بخروجه من المؤتمر، بل ذهب بعيدا في خصومته للجمعية، إذ التجأ إلى الطرق الصوفية وأقام لهم في قسنطينة حفلا كبيرا.

---

(1) وقد أثرت هذه الحادثة كثيرا في مسيرة الجمعية، ولعلها من الآثار السلبية لدخول المؤتمر، وقصتها هي أن رجلا معروفا بالإجرام يقال له عكاشة، نفذ جريمته يوم 2أوت 1936م بقتل المفتي في الوقت الذي كان فيه العقبي وسائر ممثلي المؤتمر مجتمعين بالملعب البلدي[20أوت حاليا] يشرحون للأمة المطالب التي تقدموا بها إلى الحكومة الفرنسية، فلما ألقي عليه القبض ادعى الجاني أنه تسلم من العقبي خنجرا من صنع بوسعادة ومبلغ 30000فرنكا، فاعتقل العقبي ورفيق له وزج بهما في السجن، وأغلق نادي الترقي، وضيق على أعضاء الجمعية في العاصمة، واحتشدت الجماهير وتجمعت تلقائيا احتجاجا على اعتقال الشيخ وصاحبه فكادت تحدث فتنة عمياء لولا أن توجه إليهم ابن باديس والإبراهيمي بأن يقابلوا الصدمة بالصبر والتزام الهدوء والسكينة، فقضى الشيخ في السجن سبعة أيام، ثم تراجع عكاشة عن تصريحاته بعد ذلك وأنكر أن تكون له علاقة بالعقبي وصاحبه، فأفرج عنهما بصفة مؤقتة، ووضعا تحت المراقبة مع إمكانية التوقيف عند الضرورة، ثم لم يُفصل في القضية إلا بعد ثلاث سنوات، حيث حكم ببراءة العقبي وصاحبه بتاريخ 28 جوان 1939، ويرى البعض أن الحادثة قد أثرت كثيرا على العقبي ومواقفه، ولعلها من أسباب استقالته بعد ذلك من الجمعية، لكن الإبراهيمي يذهب إلى عكس ذلك، فيقول في (الآثار (1/ 279): (ومن آثار هذه الحادثة على الأستاذ العقبي أنها طارت باسمه كل مطار ووسعت له دائرة الشهرة حتى فيما وراء البحار، وكان يوم اعتقاله يوما اجتمعت فيه القلوب على الألم والامتعاض، وكان يوم خروجه يوما اجتمعت فيه النفوس على الابتهاج والسرور) (انظر: الحادثة بتفصيل في: أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، ج2، ص177)

ولما جاءت سنة 1937م كان المؤتمر الإسلامي ما زال متماسكا، رغم الحملة التي شنّت عليه من طرف ابن جلول ومن معه، وبقيت مطالب المؤتمر الأولى كما هي لم تتغيّر، وأضيف إليها مطالب أخرى، ولكنّ شيئا من هذا كلّه لم يتحقّق، فعقد اجتماع اللجنة التنفيذية للمؤتمر سنة 1937م، وتمخّض هذا الاجتماع عن قرارات مهمة منها: استقالة جميع النواب المسلمين وعدم مشاركتهم في المجالس المنتخبة اعتبارا من تاريخ الاجتماع، كما جدّدت اللجنة مطالبتها بحرية تعليم اللغة العربية وإيجاد المدارس الكافية للتعليم العام، والحرية المطلقة للوعظ والإرشاد، والتعليم في سائر المساجد.

وتكوّن وفد ضمّ الشيخ ابن باديس وفرحات عباس للذهاب إلى فرنسا، لعرض هذه المطالب على الحكومة الفرنسية، لكن فرنسا أجابت بالرفض، عندها أضربت الجمعية وصحفها عن الاهتمام بهذا المؤتمر، حيث لم تحقق من ورائه أي شيء.

وقد كانت هذه الأحداث محل مناقشة كثيرة بين مؤيد لهذا العمل الذي قامت به الجمعية، ورافض له يعتبر أن آثاره السلبية أخطر بكثير من آثاره الإيجابية، ولعل خير من يمثل هذا التوجه هو الأستاذ الكبير مالك بن نبي، الذي انتقد بشدة ما آلت إليه الأمور في المؤتمر الجزائري، وانتقد سير الجمعية مع القافلة السياسية.

ومهمة هذا النقد هو ما أبرزه من تصوير للواقع الجزائري في تلك الفترة، والذي صار (أكثر جدباً وأفشى قحطاً، لم تبق فيه تلك الرابطة التي كان المرء يشعر بها بين القلوب والعقول المجتمعة حول قضية في جو يضفي عليها القداسة... بل هذه القضية نفسها أصبحت كأنها ذابت وتبخرت في طوفان من كلام، إذ أصبح كل مقهى سوق عكاظ، وكل مائدة فيها أصبحت منصة يخطب من حولها بما شاء ولمن شاء

وكيفما شاء)[1]

ويعزو ابن نبي سبب هذا التحول إلى تسليم (القيادة (المعمَّمة) زمام الأمر للقيادة (المطربشة[2]، حتى على رأس المؤتمر الجزائري الإسلامي، الذي ذهب أول ضحية لهذا التسليم، وبدأ ظهور (الجبهة الشعبية) بفرنسا يضيف مفعوله الخاص إلى الانهيار الذي حدث بالجزائر، فأصبح كل جزائري ذا اهتمام سياسي يعلن عضويته في الحزب الاشتراكي الفرنسي، حتى بعض هيئة أركان حزب الإصلاح)[3]

ويذكر بقاء تأثير هذا الحدث على الجزائريين لعقود، فيقول: (وإنني لأرى، وأنا أحرر هذه السطور بعد مضي ثلث قرن، نتائج هذا الانحراف في المظاهرة الطلابية التي تمر هذه اللحظة في الشارع تحت نافذتي، منادية بسقوط شخصية عربية أعلنت اليوم استقالتها من الحكم بعد الهزيمة النكراء، بينما لم أر همة هذا الشباب تتحرك قبل أسبوع لينادي بسقوط (موشي دايان).. إن هذا الظرف يكشف عن ظاهرة الفرار من الواجب بالتظاهر والمظاهرات، تلك الظاهرة التي لم تكن بعد نتائجها واضحة في الميدان السياسي ولكنها أصبحت في منتهى الوضوح في الحقل النفسي)[4]

ويذكر مالك بن نبي أن الشيخ العربي التبسي، وهو من شيوخ الجمعية، كان

---

(1) مذكرات شاهد القرن، ص 384.

(2) (المطربشة) كناية عن الزعماء السياسيين خريجي الجامعات، وهذه المصطلحات كانت قد ظهرت في مصر أثناء الصراع بين قيادات الأخوان المسلمين أصحاب العمائم الأزهريين وبين خريجي الجامعات من (الأفندية) كما كانوا يسمون.

(3) مذكرات شاهد القرن، ص 384.

(4) مذكرات شاهد القرن، ص 384.

يدافع عن ابن جلول باعتباره زعيماً سياسياً لا بد منه (وكان الرجل (بن جلول) يقوم علانية بدور من ينقض الغزل كلما غزله الشعب منذ ربع قرن)[1]

والخلاصة التي يصل إليها مالك هي أن العلماء وهم الأمناء على مصلحة الشعب سلموا الأمانة لغيرهم، سلموها لمن يضعها تحت قدميه لتكون سلماً يصعد عليه للمناصب السياسية، سلموها للجناح القومي البرجوازي (فرحات عباس وأمثاله) الذي تقبلها منهم بكل سرور!

ويعتقد مالك أن العلماء لم يكن في استطاعتهم مواجهة هذا التيار لأنهم لا يشعرون به[2] (ولأنهم لم يكونوا على جانب من الخبرة بوسائل الاستعمار في مجال الصراع الفكري حتى يفطنوا إلى هذا الانحراف، وربما كان هذا سبب فتور علاقاتي بهم خاصة مع الشيخ العربي التبسي)[3]

ويرى مالك أن الحركة الإصلاحية كان عليها أن تتعالى على أوحال السياسة والمطامع الانتخابية وأن من أسباب انجرارهم لهذه الأحوال هو شعورهم بمركب النقص إزاء قادة السياسة[4].

وقد صدقت فراسة مالك بن نبي في ابن جلول، فقد كتب بعدئذ الشيخ الإبراهيمي يقول: (ولكن الرجل – ابن جلول- تملّكه الغرور، وتكشف عن خِلال

(1) مذكرات (386)، وانظر: د. محمد العبدة، مالك بن نبي وجمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين، مقال بموقع ابن باديس على هذا الرابط: (http://www.binbadis.net)

(2) مذكرات (386).

(3) مذكرات (386).

(4) مذكرات (386).

كلها غميزة في وطنيّة السياسيّ، وكان أقوى الأسباب في سقوطه اصطدامه بجمعية العلماء، وهي التي كونته وأذاعت اسمه، وعبّدت له الطريق إلى النيابات، فأرادت الجمعية أن تستصلحه فلم ينصلح، فنبذت إليه على سواء)[1]

وما ذكره مالك بن نبي حول انزلاق الجزائر إلى أوحال التهريج السياسي عاد الإبراهيمي عام 1954 ليقر به وينتقده، يقول في ذلك: (وكأن الحكومة الاستعمارية التي تدرس نفسية الشعوب عرفت مواطن الضعف في النفسيّة الجزائرية، فرأت أن الانتخابات هي الفتنة الكبرى للزعماء وأتباعهم، فنَصَبَتها صنماً يصطرعون حوله، والغالب على الشعوب البدائيّة في السياسة أن تكون على بقيّة من وثنيّة، أصنامها الشخصيات، فيكون إحساسها تبعاً لإحساسهم ولو إلى الضياع والشر، وهذه هي الحالة السائدة في شرقنا)[2]

ونرى أن ما حدث للجمعية وما ذكره مالك بن نبي من آثار هو نفس ما تقع فيه حركات الإسلام السياسي حين تنصرف عن مهمتها الأساسية في تشكيل الأمة وتحصينها إلى ما يسميه مالك بن نبي بالزردات[3] السياسية التي لا تقل خطرا عن الزردات الصوفية.

ثالثا ــ رفض برقية التأييد لفرنسا:

---

(1) آثار الإبراهيمي: 5/ 132.

(2) الآثار الكاملة 3/ 69.

(3) يسمى هكذا النذر الذي يقام كل سنة قبل قيام الحركة الإصلاحية في المدن الجزائرية، انظر حديث مالك بن نبي عن هذا في (مذكرات شاهد القرن)، ص 386.

وقصتها كما يذكرها حمزة بوكوشة[1] هي أنه سنة 1937 ظن الناسُ أن الحرب بين فرنسا وألمانيا على الأبواب، فبعثت جمعية الميعاد الخيري (هيئة متكونة من الأغوات والقياد)، وبعثت جماعة اتحاد الزوايا وغيرها من الهيئات برقية ولاء وتأييد للحكومة الفرنسية، وشذت جمعية العلماء عن ذلك، فكبر ذاك على الفرنسيين.

فطلبوا من الشيخ الطيب العقبي أن ترسل جمعية العلماء برقية ولاء ليُظهر المسلمون الجزائريون مظهر اتحاد ووفاق في موالاة فرنسا، فعرض القضية على الشيخ عبد الحميد بن باديس، فقال: (سينعقد الاجتماع العام للجمعية في هذه الأيام، وطبعاً يتقدم ذلك اجتماع المجلس الإدراي، وسأضع هذا الاقتراح في اجتماعه ليقول الأعضاء الإداريون كلمتهم)

وفي الاجتماع الإداري في 23 سبتمبر 1938 طرح عبد الحميد القضية بهدوء، وطلب من الأعضاء إبداء آرائهم، فكانت غالبية الآراء ضد كتابة البرقية، واستصوب العقبي إرسالها، وقال في تبريره لذلك: (الحرب على الأبواب، وإرسال البرقية يخفف من حدة الفرنسيين، فتسلم مدارسنا ونوادينا ومشاريعنا الخيرية، ونبقى على اتصال بأمتنا ولو في زمن الحرب)، وأخذ يدافع عن نظريته، فعارضه كثير من الأعضاء، وعبد الحميد معتصم بالسكوت.

ولما طالت المناقشة طلب عبد الحميد من الأعضاء التصويت برفع الأيدي، فكانت النتيجة أربعة أصوات منهم العقبي يقولون بإرسالها، واثني عشر يقولون بعدم إرسالها، واحتفظ عبد الحميد بصوته، ولما انتهت المناقشة حمد الله وأثنى عليه، وكان مما قاله: (لو كانت أغلبيتكم تؤيد إرسال البرقية ما كنتم ترونني في مجلسكم

---

(1) انظر: حمزة بوكوشة : مجلة الثقافة، عدد 06، جانفي 1972، ص 60، وما بعدها.

هذا بعد اليوم)

وانتقلت القضية من الاجتماع الإداري الخاص بالأعضاء الإداريين إلى الاجتماع العام الذي تحضره الجماهير، فقال عبد الحميد على رؤوس الملأ: (أقول صراحة – واجتماعنا هذا لا يخلو من جواسيس رسميين أو غير رسميين- إني لن أمضي البرقية ولن أرسلها ولو قطعوا رأسي، وماذا تستطيع فرنسا أن تعمل؟ إن لنا حياتين حياة مادية وحياة أدبية روحية، فتستطيع القضاء على حياتنا المادية بقتلنا ونفينا وسجننا وتشريدنا، ولن تستطيع القضاء على عقيدتنا وسمعتنا وشرفنا فتحشرنا في زمرة المتملقين، إننا قررنا السكوت)

وقد برر هذا الموقف بأن الحرب بين فرنسا وألمانيا (حقد الاستعمار بعضه على بعض، ورغبة بعضه في إثارة مستعبدي بعضه عليه، واستمالتهم إلى نفسه، لأنّ تلك الأمم المستضعفة، هي مادة حياته وأساس قوته، فهو يتقاتل من أجلها تنافسا عليها، لا رحمة بها، وإن تظاهر بالعطف والشفقة)[1]

وقد نتج عن هذه الحادثة آثار سلبية كثيرة على الجمعية، كان أولها استعفاء الشيخ الطيب العقبي من العضوية الإدارية لجمعية العلماء، واضطرار الجمعية إلى توقيف جريدة البصائر لكي لا ترغم على نشر ما لا ترضاه، فأعاد العقبي إصدار جريدته (الإصلاح) في 28 ديسمبر 1939 والتي استمرت إلى العدد 73 الصادر في 3 مارس 1948.

المطلب الثالث: جمعية العلماء في عهد الإبراهيمي:

بعد وفاة ابن باديس لم يكن هناك شخص أولى وأقدر من الإبراهيمي على تولى

(1) البصائر، العدد 165، 22 ربيع الأول، 1358هـ ـ 12 مايو، 1939م.

ذلك المنصب الحساس، زيادة على أن القانون الأساسي للجمعية يقضي بتولية النائب في حالة وفاة الرئيس[1].

وقد كان الإبراهيمي في تلك الأثناء منفيا بآفلو[2]، ولم ترفع عليه الإقامة الجبرية إلا سنة 1943، فانتخب كرئيس للجمعية غيابيا، وظل يشغل هذا المنصب إلى غاية اندلاع الثورة، رغم بعده عن الساحة.

ويمكن من خلال استقراء الأحداث والمواقف التي وقفتها الجمعية في عهد إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى (1939– 1944):

مع قيام الحرب العالمية الثانية، طالبت فرنسا كافة الهيئات الجزائرية بتأييد موقف فرنسا، لكن الجمعية رفضت، وكانت المواجهة مع السلطة الفرنسية مباشرة، ولهذا أصدرت السلطات قرارًا بإلغاء الجمعية عام 1940، وتوفي ابن باديس في

---

(1) وقد ذكرت بعض المصادر أنه عند وفاة ابن باديس حضر ممثل الوالي العام الفرنسي الكومندان شال، واقترح عليهم تعيين العقبي مقابل تقديم العون، بالرغم من أ ن هذا الأخير قد استقال من عضوية الجمعية منذ سبتمبر 1938، بسبب الخلاف الذي وقع بينه وبين ابن باديس نتيجة رسالة الولاء والتأييد التي كان سيبعثها العقبي للحكومة الفرنسية في حربها ضد ألمانيا.

(CH-R-Ageron:.Histoire de L'Algérie Contemporaine, Op-Cit, p 579).

(2) يذكر المناصرون للإبراهيم في سبب اعتقاله أن فرنسا عرضت عليه في بداية الحرب العالمية الثانية أن يقبل بمنصب شيخ الإسلام في الجزائر إن هو قال أو كتب ما يؤيّدها في حربها ضد ألمانيا، فرفض ذلك بإباء وشموخ، فكان أن نفي إلى الصحراء. (انظر: الدكتور عبد العزيز الصغير الدخان، جمعية العلماء ـ ابن باديس ـ البشير الإبراهيمي: المصابيح المشرقة في ليل مظلم طويل، على موقعه بالانترنت (http://dr-dakhane.com/main/textshow-27.html))

نفس العام، وخلفه محمد البشير الإبراهيمي في رئاسة الجمعية، ولكنه اعتقل وعُذِّب في عام 1941، ثم قامت سلطات الاحتلال بنفيه إلى الصحراء، وفي عام 1946 عادت الجمعية إلى النشاط بعد الإفراج عن رئيسها.

وتتميز هذه الفترة بتجمد نشاط الجمعية فيها مثل سائر الأحزاب الجزائرية نتيجة الحرب العالمية الثانية، حيث خضعت إلى الأحكام العرفية.

ونحب أن ننقل هنا بتصرف تصوير الشيخ الإبراهيمي لتلك الفترة وما حصل فيها من أحداث، لأنها – بالإضافة إلى تصويرها الواقع الجزائري في ذلك الحين بدقة – تصور كذلك الفكر الثوري الذي كان يحمله الإبراهيمي، وكان يقود الجمعية على أساسه.

يقول ذاكرا الفترة التي كان فيها في الغرب الجزائري: (بلغت إدارة الجمعية وهي في مستهل حياتها من النظام والقوة مبلغًا قويًّا بديعًا فأصبحنا لا نتعب إلّا في التنقل والحديث، أما الحكومة الاستعمارية فإننا بنينا أمرنا من أول خطوة على الاستخفاف بها وبقوانينها، وقد كنا نعلن في جرائدنا كل أسبوع بأن القوانين الظالمة لا تستحق الاحترام من الرجال الأحرار، ونحن أحرار فلتفعل فرنسا ما شاءت، وكان هذا الكلام ومثله أنكى عليها من وقع السهام لأنها لم تألف سماعه، وقد اطمأنت إلى أن الشعب الجزائري قد مات كما صرح بذلك أحد ساستها الكبار في خطبة ألقاها على ممثلي الأمم في المهرجان الذي أقامته في عيدها المئوي لاحتلال الجزائر، وكان مما قال: (لا تظنوا أن هذه المهرجانات من أجل بلوغنا مائة سنة في هذا الوطن، فقد أقام الرومان قبلنا فيه ثلاثة قرون، ومع ذلك خرجوا منه، ألا فلتعلموا أن مغزى هذه

المهرجانات هو تشييع جنازة الإسلام بهذه الديار)[1]

ثم يذكر تأثير ذلك السلوك الثوري عليه وعلى الجمعية، فيقول: (ولما ضاقت فرنسا ذرعًا بأعمالي ونفد صبرها على التحديات الصارخة لها، وأيقنت أن عاقبة سكوتها عنا هو زوال نفوذها وخاتمة استعمارها، اغتنمت فرصة نشوب الحرب العالمية الثانية، وأصدر رئيس وزرائها إذ ذاك "دالاديى" (Daladier) قرارًا يقضي بإبعادي إلى الصحراء الوهرانية إبعادًا عسكريًا لا هوادة فيه، لأن في بقائي طليقًا حرًا خطرًا على الدولة، كما هي عبارته في حيثيات القرار، ووكل تنفيذ قراره للسلطة العسكرية فنقلوني للمنفى في عاشر أفريل سنة 1940، وبعد استقراري في المنفى بأسبوع تلقيت الخبر بموت الشيخ عبد الحميد بن باديس- رحمه الله- بداره في قسنطينة بسرطان في الأمعاء، كان يحس به من سنوات ويمنعه انهماكه في التعليم وخدمة الشعب من التفكير فيه وعلاجه، وقد شيع جنازته عشرات الألوف من الأمة رغمًا عن قسوة الأحكام العسكرية وقت الحرب)[2]

ثم يذكر انتخاب الجمعية له بإجماع، فيقول: (واجتمع المجلس الإداري للجمعية ورؤساء الشُّعَب يوم موته وانتخبوني رئيسًا لجمعية العلماء بالاجماع، وأبلغوني الخبر وأنا في المنفى فأصبحت أدير الجمعية وأصرف أعمالها من المنفى بالرسائل المتبادلة بيني وبين اخواني بواسطة رسل ثقات)[3]

المرحلة الثانية (1944-1956):

---

(1) آثار الإبراهيمي: (5/ 284)

(2) آثار الإبراهيمي: (5/ 284)

(3) آثار الإبراهيمي: (5/ 284)

وتعتبر فترة نشاط واسع بالنسبة للجمعية، وخاصة في نشر رسالتها التعليمية من خلال مدارسها، ومساجدها رغم احتياجها للمال.

وقد ذكر الشيخ الإبراهيمي منجزاته فيها، فقال: (بقيت في المنفى ثلاث سنين تقريبًا، ولما أطلق سراحي من المنفى أول سنة ثلاث وأربعين كانت فاتحة أعمالي تنشيط حركة إنشاء المدارس، فأنشأت في سنة واحدة ثلاثًا وسبعين مدرسة في مدن وقرى القطر كله، كلها بأموال الأمة وأيديها، واخترت لتصميمها مهندسًا عربيّا مسلمًا فجاءت كلها على طراز واحد لتشهد للأجيال القادمة أنها نتاج فكرة واحدة) [1]

ويذكر النشاط الكبير الذي بذلته الجمعية في بناء المدارس في ذلك الوقت، فقال: (وتهافتت الأمة على بذل الأموال لتشييد المدارس حتى أربت على الأربعمائة مدرسة، ولم أتخل بعد رئاستي للجمعية وخروجي من المنفى عن دروسي العلمية للطلبة وللعامة)[2]

ثم يذكر موقف المستعمر من هذا النشاط، فيقول: (ولما رأت فرنسا أن عقابها لي بالتغريب ثلاث سنوات لم يكف لكسر شوكتي، وأنني عدت من المنفى أمضى لسانًا وقلبًا وعزيمة مما كنت، وأن الحركة التي أقودها لم تزدد إلّا اتساعًا ورسوخًا، انتهزت فرصة نهاية الحرب ودبرت للجزائر ثورة مفتعلة فقتلت من الشعب الجزائري المسلم ستين ألفًا، وساقت إلى المعتقلات سبعين ألفًا معظمهم من أتباع جمعية العلماء، وألقت بي في السجن العسكري المضيق تمهيدًا لمحاكمتي بتهمة

---

(1) آثار الإبراهيمي: (5/ 285)

(2) آثار الإبراهيمي: (5/ 285)

التدبير لتلك الثورة، فلبثت في السجن سنة إلّا قليل، ثم أخرجوني بدعوى صدور عفو عام على مدبري الثورة ومجرميها وكان من "زملائي" في السجن الدكتور شريف سعدان- رحمه الله-، والصيدلي فرحات عباس والمحامي شريف حاج سعيد وغيرهم)[1]

ثم يذكر النشاط المتزايد الذي قام به بعد خروجه من السجن، فقال: (ولما خرجت من السجن عدت إلى أعمالي أقوى عزيمة مما كنت، وأصلب عودًا وأقوى عنادًا، وعادت المدارس التي عطلتها الحكومة زمن الحرب، وأحييت جميع الاجتماعات التي كانت معطلة بسبب الحرب، ومنها الاجتماع السنوي العام، وأحييت جريدة (البصائر) التي عطلناها من أول الحرب باختيارنا باتفاق بيني وبين ابن باديس لحكمة، وهي أننا لا نستطيع تحت القوانين الحربية أن نكتب ما نريد، ولا يرضى لنا ديننا، وهمتنا، وشرف العلم، وسمعة الجمعية في العالم، أن نكتب حرفًا مما يراد منا، فحكمنا عليها بالتعطيل وقلنا: بيدي لا بيد عمرو، وحسنًا فعلنا، كذلك عطلنا مجلة (الشهاب) الناشرة لأفكار الجمعية)[2]

ويذكر الإبراهيمي النشاطات الكثيرة التي كان يقوم بها في الجمعية، فيقول: (كنت أقوم للجمعية بكل واجباتها، وأقوم للجريدة بكل شيء حتى تصحيح النماذج، وأكتب الافتتاحيات بقلمي، وقد تمر الليالي ذوات العدد من غير أن أطعم النوم، وقد أقطع الألف ميل بالسيارة في الليلة الواحدة، وما من مدرسة تفتح إلّا وأحضر افتتاحها وأخطب فيه، وما من عداوة تقع بين قبيلتين أو فردين إلّا وأحضر

---

(1) آثار الإبراهيمي: (5/ 285)

(2) آثار الإبراهيمي: (5/ 285)

بنفسي وأبرم الصلح بينهما، وأرغم الاستعمار الذي من همه بث الفتن، وإغراء العداوة والبغضاء بين الناس، فكنت معطلًا لتدبيراته في جميع الميادين)[1]

ثم يذكر النشاط المتزايد الذي قام به في مجال التعليم، فيقول: (بلغ عدد المدارس الابتدائية العربية أربعمائة وزيادة، وبلغ عدد تلامذتها إلى اليوم الذي سافرت فيه إلى الشرق مئات الآلاف بين بنين وبنات، وبلغ عدد معلميها ألفًا وبضع مئات، وبلغت ميزانيتها الخاصة (وهي فرع من الميزانية العامة لجمعية العلماء) مائة مليون فرنك وزيادة إلى نهاية خروجي من الجزائر سنة 1952. ولما بلغ عدد المتخرجين من مدارسنا بالشهادة الابتدائية عشرات الآلاف، وجدت نفسي أمام معضلة يتعسر حلها، ذلك أن حاملي هذه الشهادة ذاقوا حلاوة العلم فطلبوا المزيد، وأرهقوني من أمري عسرًا، وألحوا عليَّ أن أتقدم بهم خطوة إلى الأمام، وحرام علي- على حد تعبيرهم- أن أقف بهم دون غاياته، فكان واجبًا علي أن أخطو بهم إلى التعليم الثانوي، وأهبت بالأمة أن تعينني بقوة أبلغ بها غرض أبنائها، فاستجابت فكان ذلك مشجعًا على إنشاء معهد ثانوي بمدينة قسنطينة نسبناه إلى إمام النهضة ابن باديس..، وكانت نيتي معقودة على إنشاء معهدين ثانويين آخرين، أحدهما بمدينة الجزائر، والثاني بمدينة تلمسان، وقد بلغ تلامذة المعهد الباديسي في السنة الأولى ألفًا أو يزيدون، وكلهم منتخبون من مدارسنا الابتدائية من جميع القطر)[2]

هذه هي الأحداث كما صورها الإبراهيمي بنفسه، وهي في مجملها تدل على الاهتمام المتزايد في عهده بالمجال التربوي والتعليمي وتأسيس المدارس.

---

(1) آثار الإبراهيمي: (5/ 285)

(2) آثار الإبراهيمي: (5/ 285)

ويضم إلى هذا جهوده السياسية الكثيرة، ومن أهمها محاولة جمع الأحزاب والشخصيات الوطنية في (هيئة أحباب البيان)، وقد خرج من تلك المحاولات أكثر اقتناعا بفساد أغلب تلك الأحزاب وتناحرها على المناصب والألقاب[1].

ومن الأعمال السياسية التي قامت بها جمعية العلماء في عهده أنّها كانت وراء تشكيل اتحاد أحزاب الشمال الإفريقي، الذي شارك فيه من الجزائر: حزبُ البيان الجزائري، وحزبُ حركة انتصار الحريات الديمقراطية، ومن المغرب: حزبُ الاستقلال، وحزب الإصلاح، وحزبُ الشورى والاستقلال، وحزب الوحدة، ومن تونس: الحزبُ الحرّ الدستوري الجديد، والحزب الدستوري التونسي[2].

وأسوأ ما حصل في هذه الفترة – وهو ما كان مقدمة لانتهاء نشاط الجمعية – هو سفر كل من رئيس الجمعية البشير الإبراهيمي، ونائبه أحمد المدني إلى مصر في عام 1951، واستقرارهما بها منذ عام 1952، وإن كان عذرهما هو حشد التأييد السياسي والمادي القضية الجزائرية، وخشية الاعتقال عند العودة، ونجاحهما في المشاركة في تأسيس مكتب المغرب العربي بالقاهرة، وافتتاح إذاعة صوت الجزائر من الإذاعة المصرية، وقد كان أول صوت يصدر من هذه الإذاعة صوت البشير الإبراهيمي مناديًا الثوار: (لا نسمع عنكم أنكم تراجعتم، أو تخاذلتم)[3]

---

(1) انظر: آثار الإبراهيمي 2/ 257. وقد كتب هذا الكلام بالبصائر، العدد 52، 11 أكتوبر 1948..

(2) انظر: عبد العزيز الصغير دخان، جمعية العلماء ـ ابن باديس ـ البشير الإبراهيمي: المصابيح المشرقة في ليل مظلم طويل، على هذا الموقع: (http://dr-dakhane.com/main/textshow-27.html)، ولم أجد الكتاب مع أهميته مطبوعا.

(3) المصدر السابق.

المطلب الرابع: دور الشيخ العربي التبسي في جمعية العلماء

من الشخصيات المهمة التي كان لها الدور الكبير في الجمعية ابتداء من تأسيسها، وانتهاء بحلها الشيخ العربي التبسي، ولهذا لا يمكننا أن نؤرخ للجمعية دون أن نمر عليه، وعلى منجزاته فيها.

وبما أن رسالة دكتوراه أستاذي الفاضل الدكتور أحمد عيساوي مرتبطة بالشيخ العربي التبسي، بالإضافة إلى ما جمعه من آثاره، بالإضافة إلى كونه ابن بلده، ويعرف الكثير من العلاقات المرتبطة به، فسيكون مرجعي في هذا المطلب ما كتبه في رسالته حوله، لا باعتباره مرجعا فقط، بل باعتباره مصدرا أيضا، فقد تسنى له أن يلتقي بالكثير من معارف الشيخ الذين وفروا له من الشهادات ما يمكن الاستئناس به والاستفادة منه.

ومن خلال ما ذكره الدكتور عيساوي عنه، يمكن تقسيم مراحل علاقة الشيخ العربي التبسي بالجمعية إلى أربعة مراحل:

1 ــ قبل تأسيس الجمعية:

ذكر الدكتور أحمد أن علاقة الشيخ العربي بالجمعية كانت علاقة مبكرة ابتدأت من عضويته في جماعة الرواد (1928-1931) الذين ذكرهم الشيخ محمد خير الدين في مذكراته، فقال: (.. اجتماع الرواد، في عام 1928م تحقق عزم ابن باديس ووجه دعوته إلى الطلاب العائدين من جامع الزيتونة والمشرق العربي ، الذين رأى فيهم مقدرة واستعدادا للعمل في سبيل الدين والوطن .. وقد لبى دعوته : الشيخ محمد البشير الإبراهيمي والشيخ مبارك بن محمد الميلي والشيخ الطيب العقبي والشيخ العربي التبسي والشيخ السعيد الزاهري، وكاتب هذه المذكرات الشيخ

محمد بن خير الدين)[1]

وقد عرض الشيخ ابن باديس خطته على هذه الجماعة، وهي – كما يلخصها الدكتور عيساوي–:

1 – تكوين لجنة منكم للتسيير والتنفيذ .

2 – الشروع فورا في إنشاء المدارس الحرة لتعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية .

3 – الالتزام بإلقاء دروس الوعظ لعامة المسلمين في المساجد الحرة ، والجولان في كافة أنحاء الوطن لتبليغ الدعوة الإصلاحية لجميع الناس .

4 – الكتابة في الصحف ، والمجلات لتوعية طبقات الشعب .

5 – إنشاء النوادي العربية للاجتماعات ، وإلقاء الخطب والمحاضرات .

6 – إنشاء فرق الكشافة الإسلامية للشباب في كافة أنحاء البلاد .

7 – العمل على إذكاء روح النضال في أوساط الشعب لتحرير البلاد من العبودية والحكم الأجنبي ، لأن مبدأنا الذي يجب أن نسير عليه هو اتباع هدي رسول الله ﷺ[2].

بعد ذلك عين ابن باديس جماعة الرواد ، وحدد لهم أماكن نشاطهم .. وجعل نشاط الشيخ العربي التبسي لإلقاء الدروس بتبسة وما جاورها.

---

(1) محمد خير الدين . المذكرات . ج 1 . ص 83، نقلا عن الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص120.

(2) محمد خير الدين . المذكرات . ج 1 . ص 83 .. 122، نقلا عن الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص121.

2 ــ **عند تأسيس الجمعية:**

حيث أنه كان من الحضور في جلسات الاجتماع التأسيسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنعقد بنادي الترقي بالجزائر العاصمة يوم الثلاثاء 05/ 05/ 1931م الموافق 17/ ذي الحجة/ 1349هـ[1].

وقد ذكر الدكتور أحمد عيساوي السبب في عدم ترشيح الشيخ العربي التبسي نفسه لعضوية المجلس الإداري لجمعية العلماء في جلستها التأسيسية ناقلا ذلك عن أقرب تلامذته ومساعديه[2]، وهي:

1 - رغبته في إفساح الفرصة للعلماء الآخرين .

2 - زهده في طلب المناصب.

3 - تفويت الفرصة على الأعداء ، والمتربصين بنجاح تأسيس الجمعية .

3 ــ **مرحلة العضوية في المجلس الإداري لجمعية العلماء**

وهي تمتد من سنة 1932 إلى سنة 1956 ، وتبدأ من ترشيح الشيخ العربي نفسه لعضوية المجلس الإداري للجمعية بطلب من العلماء الحاضرين في جلساتها المنعقدة يومي الاثنين والثلاثاء 18/ 19/ محرم 1350هـ27/ 28/ 09/ 1932م، وانتخب الشيخ في عضوية المجلس الإداري للجمعية في عامها الثاني للمرة الأولى

---

(1) محمد البشير الإبراهيمي . الجلسة التمهيدية لجمعية العلماء . مجلة الشهاب . ج 6 . المجلد 7 . قسنطينة غرة صفر 1350هـ. الموافق لـ جوان 1931م . ص 341 ..

(2) ذكر الدكتور أحمد عيساوي أنه استفاد ذلك من حوار مع الشيخ العيد والشيخ عيسى سلطاني بالقرب من منزلهما بتبسة شهر جوان 1991م، نقلا عن: الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص122.

التي يترشـح فيها ، وعين نائبا للكاتب العام محمد الأمين العمودي[1].

وقد ذكر الدكتور أحمد عيساوي أن الشيخ العربي التبسي كان يرشـح نفسه لعضوية المجلس الإداري لجمعية العلماء كل سـنة إلى أن انتخب كاتبا عاما للجمعية في جلساتها الاعتيادية أيام الأحد والاثنين 11/ 12/ رجب/ 1355هـ 27/ 28/ 09/ 1936م، بعد أن حـاز على 178 صوتا من المصوتين كبقية زملائه الأعلام المترشحين وهم : ابن باديس والإبراهيمي والعقبي والميلي[2].

وقد ظل الشيخ العربي – كما يذكر الدكتور أحمد عيساوي- يشـغل منصب الكاتب العام للجمعية إلى أواخر شهر سبتمبر 1946م تاريخ انعقاد الجلسة العادية للجمعية، حيث تم تجديد المجلس الإداري للجمعية وفيه نال منصب نائب الرئيس، وفي فترة جمود نشـاط الجمعية أثناء الحرب العالمية الثانية كان الشيخ مبارك الميلي يشغل منصب نائب الرئيس ، وقد أقعده المرضه العضال ، فنابه في مهامه [3].

وقد تعمق في هذه المرحلة (1939-1945) – كما يذكر الدكتور أحمد عيساوي- نشاط الشيخ في مجالات الجهاد السياسي بالإضافة إلى اضطلاعه أيضا بالعمل الدعوي والإصلاحي والتعليمي.

---

(1) محمد خير الدين . المذكرات . ج 1 . ص 111 .. 119، نقلا عن الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص122.

(2) اجتماع الجمعية . جريدة البصائر . السلسلة الأولى . السنة الأولى . عدد 37 . الجمعة 16/ رجب/ 1355هـ الموافق 02/ 10/ 1936م . ص 1 . 5 . 8، نقلا عن الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص124.

(3) الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص123..

ومن نشاطاته التي غطتها تقاريـر الإدارة الاستعمارية (S . L .N . A) كراسة المطالب التي تقدمت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للحلفاء، حيث يورد التقرير

أنه (اجتمع العلماء بقسنطينة يوم 07/ 07/ 1944 م برئاسة الشيخ العربي التبسي في غياب الإبراهيمي الذي كان معتقلا في آفلو ، رغم قرار الحظر الصادر عن الحـاكـم العـام بسـبب ظروف الحرب العالمية الثانية الاستثنائية ، وكان موضوع الاجتماع منصبا حـول العراقيل الإدارية التي تعترض رجال الجمعية ومؤسساتها ، واقترح تقديم كراسة المطالب إلى الحكومة الفرنسية حول القضايا الرئيسية التالية :

1 – المساجد وموظفوها وأوقافها .

2 – التعليم العربي ومدارسه ومعلموه .

3 – القضاء الإسلامي وتعليمه ورجاله ..)[1]

بعد هذا ترقى الشيخ العربي إلى منصب نائب رئيس الجمعية وذلك عند انعقاد اجتماع أعضاء الجمعية في دورتهم العادية أيام بقسنطينة في 27/ 28/ 29/ سبتمبر/ 1946 م، حيث انتخبوا مجلســا إداريا جديدا للجمعية.

وقد ظل الشيخ العربي في هذا المنصب إلى أن رحل البشير الإبراهيمي إلى المشرق العربي يوم 07/ 03/ 1952 م [2] .

4 ـــ مرحلة الرئاسة الفعلية لجمعية العلماء:

وهي تمتد من (1952–1956)، وقد ذكر الدكتور أحمد عيساوي أن الشيخ

---

(1) الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص124.

(2) الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص124.

العربي ظل يشغل منصب نائب رئيس الجمعية حتى بعد جلستها الإدارية المنعقدة بالجزائر العاصمة أيام27/ 28/ 29/ سبتمبر1954م لاعتبارات إصلاحية لها صلة بتماسك الجمعية أثناء غيابه في موسم الحج إلى غاية حل الجمعية.

وذكر أن الشيخ تحمل في هذه المرحلة بالذات ما تنوء الجبال بحمله ، وذلك باعتراف كل رجال الجمعية بما فيهم الشيخ البشير الإبراهيمي نفسه، إلى أن أوصل الجمعية إلى حل نفسها يوم 07/ 01/ 1956م كي لا تتورط مع الإدارة الاستعمارية في الدخول في المفاوضات والطروحات الاستسلامية[1].

ومن الملاحظات التي أوردها الدكتور أحمد عيساوي حول هذه المرحلة[2]:

1 - وضوح وثبات إطاره المرجعي في كافة مراحله الدعوية والإصلاحية .

2 - وضوح خطه ، وممارساته ، وغاياته ، وأهدافه .

3 - تنوع أساليبه ، وممارساته ، ووسائله .

4 - استمراره بين خطي التربية والتعليم من جهة ، والعمل في إطار جمعية العلماء من جهة أخرى.

5 - تطوير آلياته وتقنياته الدعوية والإصلاحية حسب ماتقتضيه كل مرحلة .

6 - عزوفه عن الترشح للمناصب الدنيوية ، وتجنبه المنافسة فيما لايرضي الله تعالى .

7 - صدقه ، وإخلاصه ، وتقواه ، ووفاؤه لرسالة الإسلام ، التي تفانى في خدمتها إلى يوم استشهاده.

---

(1) الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص124.

(2) الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص125.

8 – حزمه ، وانضباطه المهني .

9 – تفانيه في خدمة الإسلام ، والجزائر ، والشعب الجزائري .

المبحث الثاني

نبذة تاريخية عن الطرق الصوفية المعاصرة لجمعية العلماء

تعتبر الطرق الصوفية – بغض النظر عن توجهاتها الفكرية والسلوكية المختلفة– من أهم مكونات المجتمع الجزائري لفترة طويلة من الزمن، فالمؤرخون يتفقون على أنها بدأت في الانتشار في الجزائر، وكسب نفوذ اجتماعي لها فيها، بل أحيانا تعدى إلى النفوذ السياسي ابتداءا من القرن السادس عشر، ثم أخذت تنمو وتتسع حتى انتشرت على نطاق واسع في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر[1].

وهي بذلك تشكل جزءا مهما من تاريخ الجزائر الديني والثقافي والاجتماعي، بل والسياسي، ولهذا نجد المستعمر الفرنسي قد أولاها أهمية كبرى، فأرشيفه يحتوي على تفاصيل كثيرة عن أعدادها وزواياها ومشايخها، بل حتى توجهاتها الروحية والفكرية.

وبما أن دراستنا هذه مرتبطة خصوصا بالتعامل بين الطرق الصوفية وجمعية العلماء، فإننا سنكتفي بالتعريف بالطرق الكبرى[2] التي حصل بينها وبين الجمعية

---

(1) فيلالي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، دار الفن القرافيكي، باتنة، ط1، ص34.

(2) ناهز عدد الطرق الصوفية في الجزائر ستة وعشرين طريقة، منها أربعة أنشئت في العهد الاستعماري كالسنوسية والعليوية، والباقي كان موجودا منذ العهد العثماني، وبعضها مؤسس بالجزائر كالرحمانية والتيجانية، والبعض الآخر في المغرب كالطيبية والعيسوية والدرقاوية، ومنها ما هو مؤسس في المشرق كالقادرية، وأهم الطرق الصوفية التي ذاع صيتها في الجزائر : القادرية،

أي نوع من أنواع التعامل الذي سنراه في الفصول القادمة.

والثاني أننا سنقتصر من التأريخ لهذه الطرق بما يرتبط بتلك الفترة إلا إذا دعت الحاجة إلى الرجوع للأحداث السابقة أو التالية.

وقبل أن نبحث في تاريخ هذه الطرق في تلك الفترة نحب أن ننبه هنا إلى أمرين:

الأول: أنه من الصعب ضبط العلاقة بين أي طريقة صوفية وأي دولة من الدول، ذلك أن الطرق الصوفية لا تعترف بالحدود الجغرافية، فلهذا، قد نجد بعض مشايخ الطرق من خارج الجزائر، بينما لهم تواجد فاعل في الجزائر، ويتدخلون بمواقفهم أو آرائهم فيما يحصل فيها من أحداث[1]، ولهذا سنستند عند الحديث عن المناقشات الفكرية بين الجمعية والطرق الصوفية إلى مشايخ من خارج الجزائر، باعتبار أن امتدادهم الروحي والفكري يسري إلى الطرق الموجودة في الجزائر[2].

الشاذلية، الدرقاوية، الرحمانية، التيجانية، السنوسية (مقلاتي عبد الله : الطرق الصوفية في الجزائر أمام جدلية فاعلية حضورها الاجتماعي والسياسي، الموقف من الاحتلال الفرنسي نموذجا، الملتقى الدولي الحادي عشر (التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة)، جامعة أدرار، أيام 09/ 10/ 11 نوفمبر 2008، ص 511)

(1) وكمثال على ذلك الشيخ عبد الحي الكتاني المغربي، فقد كانت له صلات كبيرة بالطرق الصوفية الجزائرية إلى درجة أن جمعية العلماء شنت حملة شديدة عليه، وكان على رأسها البشير الإبراهيمي في مقال مطول له بعنوان (أفي كل حي... عبد الحي)، وقد كتبه بمناسبة مؤتمر الزوايا، الذي قاده الشيخ عبد الحي الكتاني. (انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 391)

(2) وفي هذا يقول الباحث عبد القادر خليفي: (الطرق الصوفية ظاهرة إسلامية لا تعترف بالحدود السياسية بين الدول والشعوب ولا بالقوميات والإثنيات، وهي أوسع مجالا من الوطنية الضيقة، بل هي أفسح ميدان يعبر فيه المريد عن شجونه ويتحرر بها من خصوصياته الضيقة في سبيل

ولعل نفس الأمر يقال بالنسبة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فقد تبنت هي أيضا جماعة من العلماء من خارج الجزائر، وضمتهم إلى الجمعية[1].

الثاني: أنا لا نتحدث هنا عن التفاصيل المرتبطة بالتوجه الروحي والفكري للطرق الصوفية، لأنا سنتحدث عنه بتفصيل عند ذكر الاتجاه الفكري للطرق الصوفية، بالإضافة إلى ذكره في الباب المخصص لجوانب الخلاف بين الجمعية

خصوصيات جماعية هادفة، إذ من أهدافها الجمع لا الفرقة والألفة لا التشرذم، والطرق الصوفية هي إحدى عوامل التوحد بين الشعوب المغاربية التي لن تتأثر بالمسارات السياسية والتغيرات الآنية) انظر: عبد القادر خليفي : الشيخية والقادرية بين الجنوب الغربي الجزائري وشرقي المغرب، الملتقى الدولي الحادي عشر (التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة)، جامعة أدرار، أيام 09/ 10/ 11 نوفمبر 2008، ص 533.

(1) قرر المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في اجتماعه يوم 4 أكتوبر 1951 منح لقب "الرئيس الشرفي" لهذه الجمعية لبعض العلماء الأجانب الذين يشتركون معها في الفكر والمنهج والهدف، وهم: محمد بهجت البيطار (سوريا)، محمد تقي الدين الهلالي (العراق)، محمد عبد اللطيف دراز (مصر)، محمد أمين الحسيني (فلسطين)، محمد بن العربي العلوي (المغرب)، عبد القادر المغربي (سوريا)، عبد العزيز جعيط (تونس)، مسعود الندوي (باكستان)، أحمد بن محمد التيجاني (المغرب)، محمد نصيف (الحجاز).

ووكل المجلس إلى رئيسه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي تنفيذ هذا القرار بمراسلة هؤلاء العلماء لإبلاغهم به. وتمثل هذه الخطوة إستراتيجية جديدة لتوسيع نشاطها خارج البلاد وكسب منابر جديدة للتعريف بأعمالها، واستقطاب شخصيات علمية مشهورة لمناصرة دعوتها، وفك الحصار الذي فرضته عليها سلطة الاحتلال الفرنسية. (انظر: أ.د مولود عويمر، الشيخ محمد بهجت البيطار وصلته بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مقال منشور بـ(رابطة أدباء الشام على هذا الموقع الالكتروني(http://www.odabasham.net/show.php?sid=52591)

والطرق الصوفية.

ولهذا سيقصر حديثنا في هذا المبحث عند كل طريقة على أمرين:

1 - التعريف المختصر بمؤسس الطريقة وشيوخها الكبار، وخاصة من الذين سيرد لهم ذكر في الرسالة، أو كانت لهم علاقة مع جمعية العلماء.

2 - تاريخ الطريقة في الجزائر، ومواطن انتشارها، وما يتبع ذلك من البحث عن عوامل الانتشار ونحوها.

أما علاقة هذه الطرق بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والتي هي الهدف الأساسي من البحث، فستتعرف عليها بتفصيل في الفصل التالي لهذا الفصل.

بعد هذه المقدمات والتنبيهات، فإننا - باستقراء الطرق التي تتوفر فيها الخصائص التي ذكرناها - نجد أنها أربعة طرق كبرى، وهي بحسب تسلسلها التاريخي (القادرية، والرحمانية، والتيجانية، والعلاوية)، وقد خصصنا كل واحدة منها بمطلب خاص.

ثم أضفنا مطلبا بذكر طرق أخرى كانت لها بعض العلاقة مع الجمعية، وهي مع ذلك أقل شأنا من هذه الطرق الكبرى، وقد اكتفينا فيها بتعريف موجز عنها.

المطلب الأول: الطريقة القادرية

تعد الطريقة القادرية من أقدم الطرق الصوفية التي دخلت إلى الجزائر عن طريق بجاية، ثم انتشرت في الغرب الجزائري والجنوب الغربي من الصحراء وباقي مناطق الجزائر وغرب تونس.

وفروعها كانت موجودة في مختلف المدن ولها زوايا وأضرحة ومساجد في الجزائر وتلمسان وغيرها، ولها أوقاف كثيرة، كانت ترسل مع الحجاج إلى الزاوية

الأم في بغداد، وبقي الحال كذلك في العهد الفرنسي ولكن في ظل إجراءات مغايرة متضمنة قيودا عديدة.

وتعتبر القادرية أساس ومنطلق كل الطرق الصوفية في الجزائر، فالمدينية (نسبة إلى أبي مدين شعيب بن الحسين) تفرعت عن القادرية، وتفرعت عن المدينية الطريقة الشاذلية، وعن الشاذلية تفرعت طرق كثيرة كالدرقاوية والجزولية واليوسيفية والعيساوية والشيخية والطيبية والحنصالية، وإن كانت الشاذلية قد تفرعت عن القادرية إلا أنها أخذت منحى صوفيا يختلف عن المنحى الصوفي القادري[1].

ويقدر الفرنسيون عدد أتباع الطريقة القادرية في الجزائر سنة 1882 بـ (14.574) إخوانيا، 268 مقدما، 29 زاوية.

وفي سنة 1897 بـــ 24.578 إخوانيا، 558 مقدما، 33 زاوية، ومن ضمن الإخوان هناك 2.695 إمرأة أو خونية.

وفي سنة 1906 قدر عددهم بـ 25.000 إخوانيا (منهم 2.800 من النساء) و33 زاوية[2].

وقد كان لهذه الطريقة تاريخ مشرف في الجزائر، فهي من أوائل الطرق التي قاومت الاستعمار الفرنسي بقيادة شيخها الكبير الأمير عبد القادر، وكان لها في نفس

---

(1) خير الدين شترة، الصلات الروحية بين الطرق الصوفية في المغرب العربي (الجزائر وتونس أنوذجا)، الملتقى الدولي الحادي عشر (التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة)، جامعة أدرار، أيام 09/ 10/ 11 نوفمبر 2008، ص 405.

(2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 4، ص 58.

الوقت علاقة طيبة مع جمعية العلماء، وخاصة في منطقة الوادي التي كانت تتزعم في ذلك الحين هذه الطريقة.

بناء على هذا سنتحدث في هذا المطلب عن كبار مشايخ هذه الطريقة في الجزائر، وبعض فروعها فيها، وبعض الأحداث التاريخية التي كان لها علاقة بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقبل ذلك نتحدث باختصار عن مؤسس الطريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني.

أولا ـــ مؤسس الطريقة القادرية:

مؤسس الطريقة القادرية هو الشيخ عبد القادر أبو محمد محي الدين بن أبي صالح عبد الله، وقيل ابن أبي موسى جنكي دوست الجيلاني، نسبة إلى مدينة جيلان (وراء طبرستان)، ولد بجيلان عام 1077م وجاء إلى بغداد عام 488 هـ/ 1095م حيث درس الفقه الحنبلي، ويقال أنه لم يهتم بالصوفية حتى حضر مجلس الشيخ أبو الخير حمد الدباسي.

في عام 521 هـ 1127م أي عندما جاوز الخمسين من العمر أصبح من أشهر علماء بغداد في الفقه الحنبلي، ثم لبس لباس الصوفية وبنى لنفسه مدرسة عام 528 هـ/ 1135م، لم ينضم أحد إلى طريقته خلال حياته، وبعد وفاته بدأ الناس يسيرون على نهجه، وقد أخذ المريدون بنشر الطريقة فكان لها مواقع كثيرة في العالم الإسلامي ومنه شمال إفريقيا، توفي الشيخ عبد القادر سنة 561 هـ ودفن في مدرسته ببغداد(1).

---

(1) ممدوح الزوبي : الطرق الصوفية، ظروف النشأة وطبيعة الدور، الأهالي للتوزيع، دمشق، ط1، 2004م، ص 111، 112.

ثانيا ـــ شيوخ الطريقة في الجزائر:

من أهم شيوخ وأعلام الطريقة القادرية بالجزائر:

1 ـــ الشيخ محمد الهاشمي بن إبراهيم:

يعتبر الشيخ محمد الهاشمي الشريف بن إبراهيم بن أحمد الذي ولد سنة 1853م في نفطة بتونس[1] من أكثر مشايخ الطريقة القادرية نشاطا، وقد تلقى تعليمه الديني على يد والده الذي كان شيخ الطريقة القادرية على منطقة الجريد التونسي، وبتوجيه منه انتقل إلى ناحية الوادي وأسس بها زاوية قادرية، واستمر في نضاله إلى أن توفي عام 1923م وهو دفين مدينة البياضة بالوادي.

وقد واجه في بداية تأسيسه للطريقة منافسة شديدة مع الزاوية التيجانية المجاورة له في البياضة، وكانت السلطات الفرنسية تزكي هذا التنافس، بل تثير النعرات والفتن بين الطريقتين – كما ذكرنا سابقا– ضمن سياية (فرّق تسد)

---

(1) معظم زوايا الشرق الجزائري والجنوب ذات صلة بزاوية نفطة والكاف القادريتين، ومؤسس زاوية نفطة هو أبو بكر بن أحمد الشريف، وهو تلميذ الشيخ المنزلي (نسبة إلى منزل بوزلفة بتونس) وقد تطورت الزواية بفضل جهود الشيخ إبراهيم بن أحمد الشريف النفطي حتى قال بعضهم أن تأثيره سنة 1897م وصل إلى غدامس وغات والجزائر وعين صالح وتوات وتيديكلت وله أتباع في بلاد الطوارق وعلى رأسهم الشيخ عابدين، وكان هذا الأخير هو مقدم الشيخ محمد بن إبراهيم وقد ترك إبراهيم أولادا تقاسموا برَكة والدهم على النحو الآتي: الأكبر منهم وهو محمد تولى الزاوية الأم بنفطة وأسس الهاشمي زاوية في عميش بوادي سوف وأصبح نائبا لأخيه، ونشط الهاشمي في تجنيد الأتباع ونشر الطريقة إلى أقصى الجنوب وربط علاقات مع السودان وغات. انظر: موسى بن موسى، الحركة الإصلاحية بوادي سوف نشأتها وتطورها (1900–1930)، رسالة ماجستير، 2005، ص100.

2 ـــ **الشيخ عبد العزيز بن الهاشمي**:

وقد خلف والده في مشيخة الطريقة القادرية بعد وفاة أخيه، بعد أن توفر فيه الشرط الذي شرطه والده، فقد حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، ثم التحق بجامع الزيتونة بتونس، وكان أول الناجحين ضمن أقرانه وإخوانه إذ تحصل على شهادة التطويع في حياة والده بامتياز، وبذلك أصبح المؤهل الوحيد لمشيخة الزاوية باعتباره المتخرج الأول من جامع الزيتونة.

وقد تم الإجماع على أن يتولى مشيخة الزاوية القادرية في سوف مع ملحقاتها في كل من تقرت وبسكرة وسكيكدة والجزائر العاصمة، كما يقوم بالإشراف على شؤون العائلة وعلى إخوانه الذين يزاولون تعليمهم بجامع الزيتونة بالإضافة إلى العمل المستمر في تطوير أملاك الزاوية وخاصة في غابات النخيل، واستثمار تجارة التمور المزدهرة والمربحة عبر مناطق الجنوب حتى أصبح الشيخ عبد العزيز يعرف بـ (ملك التمور)، وهذا ما أثار غيظ المحتكرين الأجانب الذين عزموا على إبعاده من هذا الميدان والسطو وحدهم على تجارة التمور واحتكارها لأنفسهم، وهذا ما تم لهم فعلا فيما بعد.

وقد سارت حياة الشيخ بصورة عادية لمدة 12 سنة، ولكنه بعد أن قام بأداء فريضة الحج سنة 1936، عاد إلى الجزائر أخذ يقترب من أفكار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي طفحت على سطح الأحداث الجزائرية خاصة بعد انعقاد المؤتمر الإسلامي الجزائري العام في شهر جوان 1936، وذهاب الوفد الإسلامي بمطالب الأمة الجزائرية إلى باريس لعرضها على الحكومة الفرنسية، وما تلا ذلك

من أحداث[1].

وبناء على هذا راسل الشيخ عبد الحميد بن باديس في شهر أكتوبر 1937 ببرقية يفصح له فيها عن رغبته في الانخراط في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[2]، فبادر الشيخ عبد الحميد بن باديس بالإسراع في الرد عليه بالمثل معينا إياه عضوا فاعلا في مكتب الجمعية مكلفا بمناطق وادي سوف وما جاورها.

نتيجة لهذا التحول وجدت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين نفسها بوادي سوف تنتشر انتشارا واسعا نتيجة السعي المكثف من طرف الشيخ عبد العزيز الشريف، والذي تمثل في تحويل جزء من زاوية عميش إلى مدرسة عصرية على طراز مدارس جمعية العلماء المسلمين[3].

وقد انتدب للتدريس فيها الشيخين عبد القادر الياجوري والشيخ علي بن سعد خران[4]، كما قام الشيخ عبد العزيز الشريف بفتح مدرسة بالوادي وانتدب لها من الشيوخ ما يحولها إلى معهد إسلامي يتوفر على الشروط الضرورية، وعلى إثر هذه المساعي التعليمية طالبت الإدارة الفرنسية من الشيخ عبد العزيز الشريف رخصة

---

(1) انظر: موسى بن موسى، الحركة الإصلاحية بوادي سوف نشأتها وتطورها (1900-1930)، رسالة ماجستير، 2005، ص106.

(2) عمار هلال : أبحاث ودر سات في تاريخ الجز المعاصرة (1830 - 1962)، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995، ، ص 321.

(3) عمار هلال : أبحاث ودراسات، ص 326.

(4) انظر: محمد الصالح بكوش: (الشيخ علي بن سعد خيران القماري)، الندوة الفكرية الثالثة للشيخ عبد القادر الياجوري، الجمعية الثقافية للمركز الثقافي بقمار، الوادي، أيام 04 -5-6 جوان 2002، ص2.

التعليم، فرد عليها الشيخ بأن الزاوية تقوم بدور التعليم من قديم الزمان بدون رخصة[1].

وقد تدعمت الصلة بين الشيخ عبد العزيز وجمعية العلماء بعد حضوره المؤتمر السنوي العام لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذي بدأ أعماله يوم 24 سبتمبر 1937 بنادي الترقي بالعاصمة، حيث قدم الشيخ ابن باديس بعض كبار الرجال الذين لهم أكبر الأثر في بعث النهضة الجزائرية من جمعية العلماء، وذكر منهم الشيخ الفضيل الورتلاني والشيخ سعيد صالحي، ثم تقدم هو بنفسه، وألقى خطابه الرسمي مقترحا أن يسمى هذا الاجتماع بعيد النهضة الجزائرية، ثم طلب إلى زميله الطيب العقبي أن يقدم الشيخ عبد العزيز بن الشيخ الهاشمي إلى الحاضرين، وكان لهذا التقديم مغزاه العميق، فقد كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يدرك الشدة التي كان يحملها العقبي على الطرقيين.

ثم أحيلت الكلمة إلى الشيخ عبد العزيز الذي أبدى تأسفه لتأخره عن الانضواء تحت لواء الجمعية، ووعد بأنه سيبذل كل مجهوداته في خدمة الإصلاح وتبرع لهم بمبلغ خمسة وعشرين ألف فرنك، وهو مبلغ هام في ذلك الوقت.

بعدها رتب الشيخ عبد العزيز زيارة لوفد من جمعية العلماء بقيادة الشيخ عبد الحميد بن بادسي إلى الوادي في شهر ديسمبر 1937 م[2].

وفي أواخر جانفي 1938 م أعد الشيخ عبد العزيز الشريف زيارة للشيخ الفضيل

---

(1) وقد ذكر الشيخ عبد الحميد بن باديس هذا في مقاله السابق: البصائر : عدد 123، السنة الثالثة، الجمعة 24 جمادي الثانية 1357 ه - 22 جوليت 1938م.

(2) عمار هلال : أبحاث ودراسات، ص 326.

الورتلاني إلى وادي سوف، وهذا ردا على الزيارة التي قام بها الشيخ محمد الحافظ التيجاني المصري قصد إلقاء دروس بمنطقة سوف بدعوة من شيوخ الطريقة التيجانية كرد فعل على زيارة وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للمنطقة، وقد كانت الزيارة التي قام بها الشيخ الورتلاني بعد زيارته لبسكرة، حيث كانت يوم الثلاثاء 23 ذي القعدة 1356 ه / 25 جانفي 1938 م، ليبقى مدة يومين في ضيافة الشيخ عبد العزيز الشريف[1].

وقد كان الشيخ الورتلاني يتقد حماسا بمواقفه الصريحة ونقده اللاذع، فكان لهذه الزيارة الصدى الواسع عند الناس لما طرحته من مواضيع ساخنة أغضبت الحاكم العام الفرنسي الذي بدأ يترصد خطوات الشيخ عبد العزيز.

و رغم ملاحظات السلطات المحلية، فإن الشيخ عبد العزيز لم يتوقف عن نشاطه، بل واصل مشروعه التعليمي، ولم يعترف بمرسوم 10 أكتوبر 1892 واعتمد بمرسوم 8 مارس 1938 الذي يراقب التعليم في المدارس القرآنية، لأن الشيخ يعتقد أن التعليم في الزوايا غير مراقب.

وقد كان هذا السلوك بالإضافة إلى مواقف أخرى كثيرة جعلت من الإدارة الفرنسية تشيد في ضغوطها عليه، وقد كان

وقد اشتد هذا الصراع خلال زيارة مدير الشؤون الأهلية وأقاليم الجنوب (لويس ميو) للوادي، حيث صرح له الشيخ عبد العزيز الشريف بموقفه المعارض لمرسوم 08 مارس 1938 ويفصح عن الحالة الاقتصادية السيئة التي يعيشها أهالي

(1) أحمد صاري: عبد العزيز الهاشمي والإصلاح، ص 569.

المنطقة[1].

ومن مواقف أسرة الهاشمي الشريف الكبرى بعد هذه المواقف وقوفهم لصالح الثورة التحريرية وتزويدها بما تحتاجه من ثروة وما قام به أحد أبناء القادرية يعد إثباتا على نضالها إذ تبرع بقصر الباي بتونس الذي اشتراه عام 1946 للثورة التحريرية ورفع فيه علم الجزائر ونصبت فيه أول حكومة مؤقتة للجمهورية الجزائرية[2].

و استمر الشيخ في تدعيم الثورة حتى تحصلت الجزائر على استقلالها غير أن الشيخ لم يرجع إلى الجزائر، بل بقي بتونس، ولازم داره ولم يقم بأي عمل سياسي أو ثقافي يذكر، وكانت وفاته في تونس سنة 1965.

القاضي شعيب بن علي:

هو الشيخ الفقيه أبو بكر شعيب بن علي بن فضل الله بن محمد بن عبد الله الجليلي، ولد بتلمسان وحفظ القرآن الكريم وشرع في طلب العلم على يد علماء تلمسان منهم: أحمد المختار بن البشير، محمد بن دحمان العبادي، بن عبد الله بن العيدوني، وهو الذي لازمه طويلا واشتد ساعده به، كما روى عن ابن الحفاف وعبد الكبير الكتاني، وكان من أتباع الطريقة القادرية التي أخذها عن الشيخ بن سليمان.

بالإضافة إلى هذا، فقد درس بالمدرسة الشرعية الفرنسية، وتولى الإمامة ثم القضاء، برع في الفقه والتصوف ونظم الشعر، تولى القضاء لمدة أربعين سنة من 1869 إلى 1909، وقد مثَّل الجزائر في مؤتمر المستشرقين باستوكهولم عام

---

(1) أحمد صاري : عبد العزيز الهاشمي والإصلاح، ص 569.

(2) عميراوي احميده، رسالة الطريقة القادرية في الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2003، ص 68.

1889م.

توفي بتلمسان سنة 1928م، ودفن بضريح سيدي أبي مدين بالعباد. تاركا خلفه عــدة رسائل في التوحيد وقصائد منها: (الرمز الكفيل في عقائد أهل الدليل)، شرحه محمد بن عبد الرحمن الديسي، وقرظه الشيخ محمد عبده، و(المعلومات الحسان في مصنوعات تلمسان)، و(زهرة الريحان في علم الألحان)، وغيرها[1].

المطلب الثاني: الطريقة الرحمانية

تعتبر الطريقة الرحمانية من أوسع الطرق انتشارًا في عموم الجزائر إبان القرن التاسع عشر؛ حيث كانت تستحوذ وحدها على أكثر من 50٪ من عدد الزوايا في الجزائر، وحسب إحصائية عام 1892 للمستشرق (رين) بلغ عدد زوايا الطريقة الرحمانية 177 زاوية، وأتباعها 156214 خونيا[2].

وتنتشر هذه الزوايا خصوصا في الشرق والوسط والجنوب حتى في تونس، ومن هذه الزوايا (زاوية صدوق، برج بن عزوز، طولقة، أولاد جلال، خنقة سيدي ناجي، قسنطينة)[3]

ومن أهم مراكز الطريقة في العهد العثماني الأخير: الحامّة قرب العاصمة، وآيت

---

(1) انظر: مركز القاسمي للأبحاث والدراسات الصوفية على هذا الرابط: (http://kacimisoufisme.org)

(2) صلاح مؤيد العقبي، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر تاريخها ونشاطها، بيروت، لبنان، دار البراق، 2002م، ص158.

(3) صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا، ص162، وانظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1/ 515.

إسماعيل ببلاد القبائل، وزاوية صدوق بناحية سطيف، وقسنطينة، والبرج قرب طولقة، وأولاد جلال، وخنقة سيدي ناجي، ووادي سـوف، وتقع المراكز الأربعة الأخيرة بالواحات(1).

ويذكر للطريقة الرحمانية التي صعدت سلطتها في منطقة الشرق الجزائري وخاصة الريف القسنطيني، يذكر لها أنها قامت بدور محوري في نشر التضامن بين سكان المنطقة ونشر العلم والتآخي(2).

وقد كانت هذه الطريقة محل احترام من بعض مشايخ الجمعية، وخصوصا الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي كانت له علاقة مع بعض مشايخها كما سنرى.

ولكن ذلك ليس عاما، فقد شن عليها الشيخ مبارك الميلي في كتابه (رسالة الشرك ومظاهره) حملة شعواء خاصة على فرعها في الزاوية الحملاوية.

انطلاقا من هذا، فستتحدث في هدا المطلب باختصار عن مؤسس الطريقة، وكبار مشايخها في الجزائر إبان العهد الاستعماري.

أولا ـــ مؤسس الطريقة:

---

(1) فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 44، 45، وعبد الباقي مفتاح: أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، الوليد للنشر، الوادي، طبعة 2004، ص 61، 62، 63، ص 144، 167، 232.

(2) محمد الأمين بلغيث : السلطة في الجزائر وتونس في القرن 17م من خلال تاريخ العدواني، الندوة الفكرية الخامسة للشيخ محمد العدواني، الزقم / الوادي / 01، 02، 03 نوفمبر 2000م، ص 6، 7.

مُؤسِّسُ الطريقة هو محمد بن عبد الرحمان القشتولي الجرجري الأزهري[1]، المولود حوالي سنة 1720م في قبيلة آيت إسماعيل التي كانت جزءًا من حلف قشتولة في قبائل جرجرة، الواقعة على بعد 15 كلم، شرق ذراع الميزان.

ويلقب بـ(الزواوي) نسبة إلى بلاد زواوة التي نشأ بها، كما يلقب بالأزهري نسبةً إلى أزهر مصر حيث جاوره مدة طويلةً من سني حياته.

زاول دراسته الأولى في مسقط رأسه، ثم واصل تعلمه في الجزائر العاصمة، في عام 1739 م توجه لأداء فريضة الحج، وفي عودته استقر بالجامع الأزهر فترة طويلة مترددًا على العلماء وشيوخ التصوف كمحمد بن سالم الحفناوي، حيث أصبح محمد بن عبد الرحمان مريدًا وتلميذًا له حيث أدخله الطريقة الخلوتية.

وبعد غياب طويل دام أكثر من ثلاثين سنة عاد إلى الجزائر بعدما تلقى الأمر من شيخه في مصر محمّد بن سالم الحفناوي الخلوتيّ (ت 1181 هـ) بالعودة إلى بلده ونشر الطريقة الخلوتية،وكان ذلك سنة 1177هـ = 1758م.

التزم التلميذُ أمرَ شيخِه وعاد إلى موطنه الجزائر حيث أسس زاوية بمسقط رأسه

---

(1) استفدنا هذه الترجمة من عدة مصادر أبرزها ما كتبه الحفناوي في كتاب (تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بيير فونتانة الشرقية في الجزائر/ 1324هـ - 1906م، ص(450) وما بعدها)، بالإضافة إلى مقالَيْن للأستاذ عبد المنعم القاسمي عن الطريقة الرحمانية ومؤسسها (كلاهما منشور على موقعه المشار إليه آنفًا)، فضلًا عن مقال ثالث بعنوان (تعريف الطريقة الرحمانيّة الخلوتيّة والزاويّة القاسميّة) من إعداد محمّد فؤاد، منشور على مدونة (دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع)ن بالإضافة إلى ترجمة وافية في (عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الرحمانية، ص63-76)

(آيت إسماعيل) وشرع في الوعظ والتعليم، وقد التف حوله جموع الناس من سكان جرجرة المستقلين عن السلطة العثمانية[1].

انتقل إلى الحامة إحدى ضواحي العاصمة، ومن المحتمل أنه فعل ذلك فرارًا من خصومه المرابطين الذين عادوه لما حققه من نجاح هدد نفوذهم في المنطقة، أو لأنه تأكد من رسوخ تعاليمه وانتشارها في المنطقة فرأى أن يستقر بالقرب من العاصمة ليوسع دائرة دعوته، أسس في الحامة زاوية وأخذ في نشر تعاليم الطريقة الخلوتية، ولكن سرعان ما أثار سخط المرابطين والعلماء للأسباب التالية:

1 – ابن عبد الرحمان من أبناء الريف، لذا لابد أن يلقى معارضة من أهل الحضر المرابطين والعلماء خوفًا على نفوذهم.

2 – خوف الأتراك منه لأن قبيلته تنتمي إلى حلف قشتولة وبالتالي فهي لا تخضع لحكمهم بل معادية لهم، ولهذا الغرض أثار الأتراك العلماء والمرابطين ضده.

3 – دعوته الدينية تبعث على إحيـاء الوحدة الروحية والوطنية التي طالما عمل الأتراك من أجل عدم تحققها طوال حكمهم حتى لا تكون خطرًا على سلطانهم[2].

رأى ابن عبد الرحمان أن الحكمة تقتضي منه العودة إلى مسقط رأسه فعاد سريعًا إلى زاويته ببلدة آيت إسماعيل، وبعد ستة أشهر من عودته جمع مريديه وأخبرهم

---

(1) فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 40، وعبد الباقي مفتاح: أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، ومحمد نسيب: زوايا العلم والقرآن بالجزائر، دار الفكر، الجزائر، ص 151.

(2) فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 41، 42..

بقرب أجله وعين من يخلفه في منصبه وهو علي بن عيسى المغربي[1].

لم يحصر ابن عبد الرحمان نشاطه في نشر دعوته الدينية الصوفية على منطقة القبائل والعاصمة فحسب، وإنما مدّ نشاطه أيضًا إلى إقليم الشرق الجزائري حيث قام بتعيين خليفة له من أبناء قسنطينة وهو مصطفى بن عبد الرحمان بن الباش تارزي الكرغلي، فقام هذا الأخير بنشر تعاليم الطريقة في الإقليم الشرقي حيث نصّب عدة مقاديم أشهرهم الشيخ محمد بن عزوز في واحة البرج قرب بلدة طولقة[2].

بعد وفاته (1208هـ/ 1793م) ازدادت الطريقة نجاحًا واتسعت دائرة نفوذها مما زاد في هياج الأتراك وحنقهم، لذا فقد قاموا بمحاولة لوضع حد لتدفق الزوار من كل مكان على الزاوية الأم بآيت إسماعيل فدفعوا بثلاث مجموعات استطاعت إحداها نقل جثمانه إلى الحامة حيث دفن في احتفال مهيب، ثم بنوا عليه مسجدًا وقبة، على أن سكان قرية آيت إسماعيل حينما تحققوا أن الجثة لم تفارق قبرها الأصلي - وكانوا قد نبشوا القبر - اعتقدوا أن جثة شيخهم قد ازدوجت ومنذ ذلك الحين لُقب محمد بن عبد الرحمان بـ (بو قبرين)[3]

---

(1) فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني،، ص 43.

(2) فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 43، وعبد الباقي مفتاح: أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، ص 98، 118، 146.

(3) فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 43، 44، وعبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، ص 62.

وقد استطاع خليفته – علي بن عيسى – الذي بقي مدة 43 عامًا في منصبه 1208هـ / 1251هـ أن يدير الزاوية الأم بكل حكمة ونجاح، مما أكسب الطريقة انتشارًا واتساعًا في النفوذ سواء في وسط البلاد أو في شرقها وجنوبها، إلا أن موته أفقد إدارة الزاوية الالتحام والوحدة حيث إن خلفاءه لم يستطيعوا بسط هيمنتهم على مقاديم الزوايا البعيدة التي أعلنت استقلالها عن الزاوية الأم، وذلك نتيجة لضعف شخصية هؤلاء الخلفاء من جهة، وسياسة الاحتلال الفرنسي التي عملت على تمزيق وحدتها من جهة أخرى[1].

ثانيا ــ شيوخ الطريقة الرحمانية وأعلامها:

اشتهرت الطريقة الرحمانية بكثرة مشايخها وعلمائها، وسنحاول هنا أن نذكر – باختصار – بعضهم :

الشيخ عبد الرحمن باش تارزي:

ويعتبر من أشهر رجال الطريقة الرحمانية، وناشرها بالناحية الشرقية من الجزائر، وهو مؤسس أسرة باش تارزي العلمية الطرقية المجاهدة الشهيرة بالشرق الجزائري، وقد وصف بكونه أحد أركان التصوف علما وعملا وزهدا وتحقيقا ورئاسة وجلالة، كان وحيد دهره علما وحكمة واتقانا وإصلاحا.

تفقه على المذهب الحنفي، وألمّ بالمذهب المالكي، وسلك التصوف على يدي الشيخ الأزهري، ومن مؤلفاته: (عمدة المريد في بيان الطريقة)، و(غنية المريد في شرح كلمة التوحيد)، و(المنظومة الرحمانية).. وغيرها من المؤلفات والرسائل.

---

(1) فيلالي مختار الطاهر: نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 44، وعبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الرحمانية الخلوتية، ص 74.

وقد تخرج على يديه جمع كبير من التلاميذ منهم: الشيخ محمد بن عزوز البرجي ناشر الطريق في الجنوب الجزائري، والشيخ محمد بن الحبيب القسنطيني، والشيخ محمد السياري القسنطيني.

توفي الشيخ باش تارزي عام 1807م، بقسنطينة ودفن بها[1].

الشيخ مصطفى بن عبد الرحمن باش تارزي:

بعد وفاة الشيخ عبد الرحمن خلفه ابنه العلاّمة الشيخ مصطفى بن عبد الرحمن باش تارزي (ت 1836م). وهو من كبار رجال الطريقة الرحمانية، وشارح (المنظومة الرحمانية) لوالده الشيخ عبد الرحمن باش تارزي. ومما جاء في وصفه: (هو الشيخ الإمام العلامة نخبة الفضلاء وواسطة عقد النبلاء وواحد العلماء الأعلام...) تولى الفتوى الحنفية ثم القضاء، ثم الخطابة بجامع سوق الغزل ثم بجامع القصبة ثم بالكتاني.

ومن آثاره العلمية: (المنح الربانية في بيان المنظومة الرحمانية)، و(رسالة تحفة الناظرين) في الوقف... وغيرها من المؤلفات. توفي الشيخ مصطفى عام 1836م بقسنطينة ودفن في المقبرة العليا بسوق الغزل، ويسمى الممر باسمه (ممر باش تارزي)

وجاء بعده ابنه الشيخ محمود. ثم خلفه ابن عمه الشيخ محمد بن محمد بن عبد الرحمن، ثم جاء بعده الشيخ الحاج السعيد بن أحمد باش تارزي (ت 1911م). وخلفه على رئاسة الزاوية الحاج أحمد باش تارزي (ت 1917م). ويتولى مشيختها

---

(1) انظر: عبد المنعم القاسمي الحسني، (زاوية الشيخ عبد الرحمن باش تارزي بقسنطينة: معقل العلم والقضاء والطريقة والجهاد)، مقال منشور بجريدة الشروق اليومي: 25 - 08 - 2010.

حاليا الأستاذ الفاضل محمد الشريف باش تارزي من سلالة العلامة الشيخ عبد الرحمن باش تارزي[1].

ونحب أن نذكر هنا بمناسبة علاقة جمعية العلماء بالطريقة الرحمانية أن الشيخ عبد الحميد ابن باديس قد اشرف على تصحيح الطبعة الثانية لـ (المنظومة الرحمانية في الأسباب الشرعية المتعلقة بالطريقة الخلوتية) التي ألفها الشيخ عبد الرحمن باش تارزي.

وقد قال الشيخ عبد الحميد في آخر تصحيحه للطبعة: (ندبني الشيخ المذكور مصطفى باش تارزي إلى إعانته على نشر المنظومة الرحمانية بالوقوف على تصحيحها فلبيت طلبه راجيا من وراء ذلك أن يتذكر الإخوان ما عليهم في هذا الطريق الشرعي من الأدب العملي والعلمي، ويعلموا أنهم لا يكفيهم في ترقية نفوسهم مجرد الانتساب الإسمي، فيدعوهم ذلك إلى العلـم والتعلم اللذين لا سعادة في الدارين بدونهما ولا تقدم، فيفقهوا حينئذ حقيقة الدين وينتفعوا بنصائح المرشدين، ويكونوا يوم ذلك إن شاء الله تعالى من المهتدين، والله المسؤول أن يهب التوفيق والنفع والثواب لكل ساع في خير المسلمين آمين، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)[2]

و تحت عنوان خاتمة الطبع بقلم المصحح، قال الشيخ عبد الحميد بن باديس:

---

(1) انظر: الشيخ عبد القادر عثماني، الطريقة الخلوتية الرحمانية طريقة قرآن وعلم وجهاد، د.ط.،ت، ص4.

(2) نقلا عن: الشيخ عبد القادر عثماني، الطريقة الخلوتية الرحمانية طريقة قرآن وعلم وجهاد، د.ط.،ت، ص5.

(الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى جميع الأنبياء والمرسلين والآل والصحابة أجمعين وجميع التابعين بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد : فقد تم طبع المنظومة الرحمانية ذات الأسرار الربانية الجامعة لأصول الطريقة الخلوتية، وآداب التربية الشرعية الدالة على علم ناظمها وبركته بما نفع الله بها من أتباعه وتلامذته، حتى نفدت طبعتها الأولى مع شرحها، فكثرت الرغبات، وتوالت الطلبات في إعادة طبعها لتعميم نفعها، فقام بذلك على نفقته العالم البركة الخير الثقة شيخ شيوخ الطريقة الخلوتية بقسنطينة اليوم المتحلى من أخلاق أسلافه بالنفائس الغالية السوم الشيخ سيدي مصطفى ابن الشيخ سيدي محمود ابن الشيخ سيدي الحاج محمد ابن الشيخ سيدي محمود ابن الشيخ الأكبر سيدي الحاج عبد الرحمن باش تارزي زاده الله من بره وتوفيقه وسدده في سلوك طريقه بمنه آمين.

و لنحل هذه الخاتمة بكلمات وجيزة في ترجمته فنقول : لا زال هذا الرجل معروفا من شبابه بجمال العفة، وحسن السمت، ومكارم الأخلاق، والحياء التام، والتواضع الفطري مع جميع الناس.

اعتنى بتربيته أبوه الشيخ سيدي محمود، ثم ابن عم جده الشيخ سيدي الحاج السعيد، فحفظ القرآن الكريم، وقرأ العلم وتأدب بآداب الطريق وشبّ على الأخلاق الكريمة اللائقة بمثله، في كرم مجده وشريف تربيته، وما هو مترشح له من الجلوس على سجادة الطريق، وتهذيب الإخوان حتى نال بذلك المنزلة الرفيعة من قلوب عارفيه عموما، وأهل الطريقة خصوصا.

و في رجب عام 1329 هـ ولي خطة الخطابة والإمامة بالجامع الأخضر الحنفي، بعد وفاة الشيخ سيدي السعيد الذي كان إماما خطيبا بالجامع الكتاني

الحنفي.

و في شوال 1335 هـ جلس على سجادة الطريقة الخلوتية بعد وفاة عمه الشيخ البركة سيدي الحاج أحمد عليه الرحمة والرضوان، وله في الإذن بتلقين ذكر الطريقة الخلوتية إجازتان تتصلان بالقطب الأكبر والغوث الأشهر الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمن القشطولي الأزهري دفين الجزائر، الذي أتى بالطريقة الخلوتية إلى وطن الجزائر من ديار مصر)[1]

ونحب أن نذكر هنا كذلك أن الزاوية الرحمانية التي أسسها الشيخ باش تارزي في قسنطينة كانت مركزا لاجتماع علماء الحنفية والأتراك منهم خصوصا، ومقرا لنشر الطريقة الرحمانية لدى قسنطينة والضواحي، كما كانت حلقة وصل بين بلاد القبائل والزوايا الجنوبية، ونشرت الطريقة بالشرق الجزائري.

وكان للزاوية فروع ومقدمون، وحسب إحصاء (ديبون وكوبولاني) فإن أتباع الزاوية بلغوا في آخر القرن التاسع عشر: أكثر من عشرة آلاف مريد، ولها ثماني زوايا، ووكيل واحد و25 أستاذا، وشيخ واحد و85 مقدما، و104 من الشواش، ومعظم هؤلاء الإخوان كانوا في إقليم قسنطينة. وبعضهم كان في إقليم الجزائر.

وقد ساهمت الزواية في ثورة الرحمانيين سنة 1864م، حيث هاجم أتباعها قوات الجنرال (بريڤو) حاكم مقاطعة قسنطينة بالوادي الكبير، واستمرت الثورة إلى غاية 1865. كما شاركت في ثورة التحرير الكبرى عن طريق أبناء الأسرة الذين

---

(1) انظر: الشيخ عبد القادر عثماني، الطريقة الخلوتية الرحمانية طريقة قرآن وعلم وجهاد، د.ط،.ت، ص5.

التحق عدد كبير منهم بالثورة[1].

الشيخ محمّد بن أبي القاسم:

هو مؤسّس زاوية الهامل، ولد في 1823م ببادية الحامديّة، بولاية الجلفة، رحل في طلب العلم إلى جبال القبائل، فحلَّ بزاوية سيّدي أبي داود بتاسلينت ناحية أقبو، وأخذ من شيخها أحمد بن أبي داود، علوم الفقه، والنحو، وعلم الكلام والفلك، والفرائض، والمنطق.

وفي عام 1844م جلس للتدريس بالهامل، فتوافد عليه الطلاب من المناطق المجاورة، وفي هذه الفترة ذهب لزيارة الأمير عبد القادر، الذي كان غير بعيد عن البيرين، بجبل البيضاء، وفي نيّته أن يكون مجاهدا في صفوف جيش الأمير، غير أنّه طلب منه أن يبقى مدرّسا، ومن هنا توطّدت العلاقة، فكانت بينهما مراسلات من الجزائر ومن الشام، وما تزال بالزاوية قطع من أسلحة أهداها الأمير للشيخ محمّد بن أبي القاسم، وازدادت العلاقة بعائلة الأمير متانة بتعاقب شيوخ الزاوية.

وقد تتلمذ في التصوف على يدي الشيخ المختار بن عبد الرّحمن بن خليفة الجلاّلي، فلازمه من بداية سنة 1273هـ إلى أول سنة 1278هـ، حيث أَذِن له في إعطاء ورد الطريقة الرحمانية، وخلفه على رأس زاويته قريبا من سنة.

عاد بعدها إلى الهامل فبنى زاويته التي كانت من أهم زوايا العلم في الجزائر بالإضافة إلى دورها التربوي والروحي والاجتماعي والذي لا يزال قائما إلى الآن.

وقد كان لهذه الزاوية علاقة طيبة بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فقد

---

(1) انظر: عبد المنعم القاسمي الحسني، (زاوية الشيخ عبد الرحمن باش تارزي بقسنطينة: معقل العلم والقضاء والطريقة والجهاد)، مقال منشور بجريدة الشروق اليومي: 25 – 08 – 2010.

حاضر فيها الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، وأحمد توفيق المدني، والشيخ إبراهيم بيوض، وغيرهم ممّا يطول عدّهم[1].

السيدة زينب بن محمد بن أبي القاسم:

ولدت في بلدة الهامل، عام (1287هـ/ 1872م). حفظت القرآن الكريم، وتفقّهت على يد والدها. تولت إدارة الزاوية بعد وفاة مؤسسها، فأحسنت تسييرها. كتب عنها بعض المستشرقين الذين رأوا فيها مثالا للمرأة العربية المسلمة التي أثبتت جدارتها في حسن الإدارة والسياسة، ولا سيما في تلك الفترة التي كانت المرأة في المجتمعات الإسلامية محجرا عليها. توفيت رحمها الله في الزاوية بتاريخ: (1323هـ/ 1905م) ودفنت بجنب والدها[2].

الشيخ محمد بن الحاج محمد بن أبي القاسم:

ولد في بلدة الهامل، عام 1859م أخذ عن الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي، والشيخ عاشور الخنقي، والشيخ محمد المكي بن عزوز، وغيرهم من العلماء. درّس بالزاوية، وتولّى مشيختها بعد وفاة ابنة عمّه السيدة زينب عام 1905م، فنهض بها نهضة علميّة استرعت اهتمام العلماء في المشرق والمغرب، فكاتبوه وزاروه، واستجازوه وأجازوه، وكوّن علاقات علميّة وأدبيّة واسعة في شتى الأقطار الإسلاميّة، توفّي عام 1913م في الزاوية ودفن فيها. من تآليفه (الزهر

---

(1) انظر ترجمته المفصلة في: الشيخ محمد بن محمد القاسمي: الزهر الباسم في ترجمة الشيخ سيدي محمد بن أبي القاسم، المطبعة الرسمية، تونس، ط1، 1308هـ.

(2) انظر ترجمتها المفصلة في: لالا زينب القاسمية ودور الطريقة الرحمانية في المقاومة الشعبية والثورة التحريرية الكبرى، على هذا الموقع: (http://ouledsidi.com)

الباسم) وهو مطبوع، و(المطلب الأسنى) وهو مطبوع، و(تحفة الأفاضل) ورسائل أخرى مخطوطة[1].

الشيخ محمد بن عبد الرحمن الديسي:

ولد سنة 1270 هـ- 1854م بقرية الديس، وتوفي عام 1339 هـ- 1921م، تلقي المبادئ العلمية على يد الشيخ ابن أبي القاسم بن إبراهيم، ثم انتقل إلى زاوية الشيخ السعيد بن أبي داود، وأخذ عن رجالها الفقه والنحو والتوحيد والفلك، ثم عاد إلى قريته ولازم حفظ المتون بها فحفظ نحو الخمسين متنا، ومنها قصد زاوية الشيخ سيدي محمد بن أبي القاسم بالهامل، فأخذ فيها علوم التفسير والحديث والتصوف وبعض علوم العربية، ولقنه الأستاذ الأكبر الورد وكلفه لما رأى فيه من النبوغ بمجاورة الزاوية لإفادة الطلبة بمعلوماته وللاستفادة من العلماء الوافدين على الزاوية في ذلك العهد.

كان شغوفا بالمجالس العلمية والبحوث، وقد أقر له بالرسوخ في العلم من عاصره من أفاضل العلماء كالشيخ محمد المكي بن عزوز، والشيخ أحمد الأمين، والشيخ عبد الحي الكتاني، وكان الشيخ الحفناوي يلقبه بـ (الشمس)

من مؤلفاته: (فوز الغانم، في شرح ورد الشيخ سيدي محمد بن أبي القاسم)، و(الزهرة المقتطفة)، و(عقد الجيد)، ومنظومة في العقائد وشرحها بشرح سماه (الموجز المفيد))، و(المشرب الراوي على منظومة الشبراوي في النحو)، و(سلم الوصول)، و(وهو نظم الورقات في الأصول)، وشرحه بشرح سماه (النصح

(1) انظر في ترجمته الشيخ أبو القاسم الحفناوي في كتابه (تعريف الخلف برجال السلف)، ص336.

المبذول)، و(توهين القول المتين، في الرد على الشماخي الإباضي)، وغيرها من المؤلفات[1].

الشيخ أبو القاسم الحفناوي:

مفتي المالكية بالجزائر، ولد بقرية الديس سنة 1269 هـ- 1852م، تعلم على يد والده بمسقط رأسه ثم توجه إلى زاوية طولقة، ثم زاوية ابن أبي داود وأكمل تعليمه العالي بزاوية الهامل، ثم توجه إلى العاصمة سنة 1301 هـ- 1883م، وتولى الكتابة بجريدة المبشر إلى أن توقفت سنة 1344 هـ- 1927م، كما تولى التدريس بالجامع الكبير بالعاصمة منذ سنة 1315 هـ- 1897م، عين للفتوى سنة 1927.

كان واسع المعارف جماعا للكتب والوثائق، وهو صاحب الكتاب الشهير (تعريف الخلف برجال السلف)، توفي بمسقط رأسه سنة 1360 هـ- 1943م[2].

محمد بن عزوز البرجي:

يعتبر محمد بن عزوز البرجي (برج طولقة) شيخ الطريقة الرحمانية الذي ورث عن شيخه مصطفى بن محمد باش تارزي الذي لم يكن مقدما للرحمانية في الجنوب فقط، ولكن في الجريد التونسي أيضا، كما أنه ولشهرته وكثرة أتباعه أصبح وكأنه مؤسس لطريقة جديدة تسمى العزوزية – الرحمانية، كما كان احتلال فرنسا لبسكرة وتطور أحداث الجزائر وتونس سببا آخر في تفريعات الطريقة الرحمانية، فعند

---

(1) . انظر في ترجمته الشيخ أبو القاسم الحفناوي في كتابه (تعريف الخلف برجال السلف)، ص399.

(2) الزبير سيف الإسلام؛ تاريخ الصحافة في الجزائر، ج5، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص؛144

احتلال بسكرة (1843-1844م) هاجر مصطفى بن محمد بن عزوز إلى نفطة وأسس بها زاوية رحمانية أصبحت ذات شهرة واسعة سيما قبل احتلال تونس سنة 1881م، حيث كان ولاء شيوخ الطريقة في فروع (طولقة، أولاد جلال، الأوراس، خنقة سيدي ناجي، الهامل، وادي سوف) لمصطفى بن محمد بن عزوز.

وزاوية نفطة التي أنشأها مصطفى بن عزوز والتي انفصلت عن الطريقة الرحمانية بالجزائر، أنشأها لنشر الطريقة بتونس، وقد كان صاحب شخصية جذابة بما له من فصاحة وبيان وتمكن في العلم وذوق صوفي وصدق في ممارسة الشعائر.

ومن تلامذة بن عزوز عبد الحفيظ الخنقي مقدم الرحمانية في خنقة سيدي ناجي ونواحيها، عمل على نشر التعليم والأذكار الصوفية، وبقي على ولائه لفرع الرحمانية بنفطة العزوزية، وكان لمصطفى بن عزوز أولاد منهم من بقي في الجزائر ومنهم من انتقل إلى تونس وأنشأ بها زوايا، وهم : الحفناوي الذي خلفه على زاوية نفطة، ومحمد الذي أسس زاوية بالقيروان، والمكي الذي اشتهر بالعلم والورع حيث هاجر إلى المشرق وعمل في نطاق الجامعة الإسلامية، وكان المكي قد تزوج من نواحي بوسعادة.

وكان أبناء عبد الحفيظ الخنقي على صلة بزاوية نفطة الرحمانية، حتى أن الأذكار هنا وهناك واحدة، وكانت فرنسا تشجع على التفرق بين الزوايا والشيوخ لأجل تسهيل التحكم فيها.

وترجع شهرة زاوية نفطة إلى كونها أصبحت مدرسة للتعليم بالإضافة إلى الدور الديني والاجتماعي، وكان رجالها يكملون تعليمهم بجامع الزيتونة، ويتولون الوظائف الدينية كالقضاء والتعليم، ومنهم الجزائريان المكي بن عزوز والخضر بن

الحسين، وذهب إلى هذه الزاوية عدد من طلبة الجزائر للدراسة مثل عاشور الخنقي، كما هرب إليها بعض الثوار أمثال ناصر بن شهرة وشريف ورقلة ونزل فيها محي الدين بن الأمير عبد القادر سنة (1870-1871م) حين عاد إلى الجهاد، فأهل بسكرة وتبسة والوادي وتقرت كانوا يقصدون زاوية نفطة للتعلم والتصوف معا.

وبعد ثورة 1871م اضطهدت الطريقة الرحمانية، وهُدمت زواياها الواقعة في المناطق الثائرة وتفرعت إلى فروع وفقدت مركزيتها بعد هدم زاوية (صدوق) التي تزعمها الشيخ الحداد ونفي زعمائها إلى خارج الجزائر.

كما تذكر بعض المصادر أن الجنوب بصفة عامة كان تحت تأثير الزاوية العزوزية خصوصا عن طريق خريجيها أمثال مولود الزريبي المدرس بزاوية الهامل، وسيدي حامد العبيدي النفطي مدرس التجويد والقراءات، أو عن طريق معاهدها وزواياها المنتشرة في القطرين مثل زوايا طولقة والهامل والخنقة ووادي سوف[1].

الشيخ محمد المكي بن عزوز:

كان قاضياً وفقيهاً، باحثاً بالإضافة إلى توجهه الصوفي الرحماني المختلف فيه، وقد هاجر أبوه من الجزائر لاجئا إلى تونس، ولد في مدينة نفطة بأرض الجريد في الجنوب التونسي سنة 1270 هـ، وتعلم بتونس، وولي الإفتاء بنفطة سنة 1297 هـ ثم قضاءها، وفي سنة 1313 هـ رحل إلى الآستانة إسطنبول، فتولى بها تدريس الحديث في دار الفنون ومدرسة الواعظين، واستمر إلى أن توفي بها.

---

(1) خير الدين شترة، الصلات الروحية بين الطرق الصوفية في المغرب العربي (الجزائر وتونس أنوذجا)، الملتقى الدولي الحادي عشر (التصوف في الإسلام والتحديات المعاصرة)، جامعة أدرار، أيام 09/ 10/ 11 نوفمبر 2008، ص 408.

من مؤلفاته (رسالة في أصول الحديث)، و(مغانم السعادة في فضل الإفادة على العبادة)، و(نظم الجغرافية التي لا تتحول بمغالبة الدول)، و(تعديل الحركة في عمران المملكة)، و(عمدة الإثبات في رجال الحديث)، و(إرشاد الحيران في خلاف القالون لعثمان في القراءةـ الجوهر المرتب في العمل بالربع المجيب)، و(إسعاف الإخوان في جواب السؤال الوارد من داغستان)، و(أصول الطرق وفروعها وسلاسلها)، و(إقناع العاتب في آفات المكاتب)، و(انتهاز الفرصة في مذاكرة متفنن قفصة)، و(الأجوبة المكية عن الأسئلة الحجازية)، وغيرها.

و لما توفي رثاه الشيخ الطيب العقبي بقصيدة تشمل على خمسين بيتا قدم لها بقوله : (وهذه قصيدة قلتها بالمدينة المنورة أرثي بها العلامة الشيخ محمد المكي بن عزوز دفين دار السعادة لما بلغني خبر وفاته، وكان مما يعز علي كثيرا لما بيني وبينه من المؤانسة وعظيم الوداد، ولم أرث أحدا قبله فهي أول مرثية لي، قال في مطلعها :

هي الدار في أحداثها تتجرم سرور فأحزان فعرس فمأتم

إلى أن يقول:

بكت سنة من بعده وتألمت فقد كان إن مست لها يتألم

و يختمها بقوله:

عليك سلام الله حيا وميتا فآخر عهدي أنني بك مغرم

وقد وقع الخلاف في انتسابه للطريقة الرحمانية، بل للتصوف أصلا، فبينما يذكر باحثو الطريقة الرحمانية أنه كان صوفيا رحمانيا، وأنه ظل على هذا طول حياته، ومما

يدل على هذا كتابه (السيف الرباني في عنق المعترض على الغوث الجيلاني) يرد فيه على من أنكر كرامات الشيخ الشهير عبدالقادر الجيلاني وما نُسب إليه من خرافات، وقد تهجم فيه على دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وجوّز الاستغاثة بالأموات[1].

وله – بالإضافة إلى هذا- منظومة سماها (وسيلة الأمان في مناقب الشيخ علي بن عثمان)، مطلعها :

حمدا لباسط الأنام في الورى ما دامت الأشراف في الدنيا ترى

إلى أن يقول :

كشيخنا طود الأسانيد علي هو ابن عثمان زكي العمل

محي طريق: جده التهامي صلى عليه خالق الأنام

كما أنه قام بالرد على الشيخ رشيد رضا لما أنكر كرامات الأولياء ومما جاء في رده قوله: (أنتم تعلمون أن الكرامة ثابتة عند أهل السنة قاطبة حتى الإسفرايني والقشيري المروي عنهما البحث في شأن الكرامة ما أنكراها، وإنما قالا أنها لا تبلغ مبلغ المعجـزة، وبعضهم اشترط أن لا تتوالى ولا تترادف ترادفا يجعلها عادة وفيه نظر، وكلاهما الآن في جواز وقوعها إمكانا وسنة لا في عوارضها، وإرشاداتكم على طريقة السلف الصالحين في الاعتقاد، وهل نطـق بذلك أحد من أهل القرون الثلاثة ؟ فتأملوا المسألة فإن خطرها كبير، والماديون والطبيعيون بالمرصاد، فإذا سمعوا

---

(1) انظر: المكي بن عزوز، السيف الرباني في عنق المعترض على الغوث الجيلاني، دط.دت. ص 35.

علماء الملة يقولون بعدم خرق العادة، فيا بشراهم يبنون على هذا الأساس الموهوم ما شاءوا لأن مذاهبهم انعزال الخالق جل جلاله عن التصرف في العالم استغناء بالطبيعة، أعاذنا الله وإياكم من الضلالة وبالله التوفيق)

في مقابل هذا الرأي نجد من ينكر هذا [1]، بل يعتبر الشيخ وهابيا سلفيا، ويذكر قصة لذلك، وهي أنه لما كتب كتابه (السيف الرباني في عنق المعترض على الغوث الجيلاني)والذي اعترض فيه على من أنكر كرامات الشيخ عبدالقادر الجيلاني حرص على توزيع كتابه هذا في أنحاء البلاد الإسلامية، فوقعت نسخة منه بيد علامة العراق الشيخ السلفي محمود شكري الألوسي الذي بادر بعد قراءته للكتاب إلى مناصحة صاحبه بإرسال خطاب وعظي رفيق، دون أن يكتب اسمه عليه، مرفقٌ به أحد كتب علماء الدعوة السلفية.

ويذكرون أن هذه الهدية قد أثرت فيه، حيث تغيرت أحواله بعد انتقاله من تونس إلى الأستانة بتركيا.

ويذكرون أن جمال القاسمي كتب رسالة إلى الألوسي - ولم يدرِ برسالة الألوسي السابقة لابن عزوز – يقول فيها: (إن حضرة العالم النحرير، سليل العلماء الأفاضل السيد محمد المكي بن عزوز التونسي نزيل الأستانة كان من أشداء المتعصبين للجهميين والقبوريين، ثم بصّره الله تعالى الحق فاعتنقه، وأصبح يدافع عنه)[2]، ثم ذكر بتفصيل قصة تحوله إلى المذهب السلفي.

---

(1) انظر: مجلة الكويت، الجزء 10 العدد الأول، ورسالة : المكي بن عزوز – حياته وآثاره، للأستاذ على الرضا الحسيني.

(2)انظر: الرسائل المتبادلة بين القاسمي والألوسي، للأستاذ محمد العجمي، ص 101-110.

فأجاب الألوسي على رسالة القاسمي السابقة يذكر فيها رسالته له: (سرّني ما كان من المراسلة بين السيد محمد المكي وبين السلفيين في دمشق. وهذا الرجل أعرفه منذ عدة سنين ؛ فإن كتابه (السيف الرباني) لما طُبع في حضرة تونس أرسل منه لنقيب بغداد عدداً كثيراً من نسخه، فأعطاني النقيب يومئذ نسخة منه، فطالعتها فرأيت الرجل من الأفاضل، غير أنه لم يقف على الحقائق، فلذلك استحكمت الخرافات في ذهنه فتكلم على السلفيين، وصحح بعض الأكاذيب التي يتعلق بها مبتدعة الصوفية، وغير ذلك من تجويز الاستغاثة، والتوسل بغير الله، وإثبات التصرف لمن يعتقد فيهم الولاية، والاستدلال بهذيان ابن دحلان ونحوه... كما ترى بعضاً من ذلك في الورقة المنقولة عن كتابه. فأرسلت له كتاب "منهاج التأسيس" مع التتمة المسماة "بفتح الرحمن"، وذلك سنة اثنتي عشرة وثلاثمائة وألف، وكان إذ ذاك في تونس لم يهاجر بعد، ولم أعلمه بالمرسل، ويخطر لي أني كتبت له كتاباً أيضاً التمست منه أن يطالع الكتاب كله مع التمسك بالإنصاف، ولم أذكر أسمي ولا ختمته بختمي، وأرسلت كل ذلك إليه مع البريد الإنكليزي. وبعد ذلك بمدة هاجر إلى القسطنطينية، وكان يجتمع كثيراً مع ابن العم علي أفندي ويسأله عن كتب الشيخين ويتشوق إليها.. وقد اجتمع به ابن العم في هذا السفر الأخير وأخبرني عنه أنه الآن تمذهب بمذهب السلف قولاً وفعلاً وأصبح يجادل أعداءه، ويخاصم عنه. ولم يزل يتحفني بسلامه، ويتفضل علي بالتفاته)[1]

ويذكرون أن ابن عزوز – بعد هدايته للسلفية – كتب رسالة إلى الشيخ الكويتي عبدالعزيز الرشيد صاحب مجلة (الكويت) قال فيها : (دخل علي السرور ما الله به

(1) المرجع السابق، ص 113-115.

عليم في التعرف بكم وظفري بصاحب مثلكم، وذلك أن قلبي موجع من غربة العلم والدين وأهله وقلة أنصاره. وإيضاح هذا: أني لست أعني بالدين الدين الذي قنع به أكثر طلبة العصر والمنتسبين إلى العلم في الشرق والغرب من كل مذهب من مذاهب أهل السنة.

سارت مشرِّقة وسرت مغرباً   شتان بين مُشــرِّق ومغرِّب

ولكني أعني بالعلم والدين علم السنة، وما الدين إلا اتباعها وإيثارها على عصارات الآراء وهجومة المتفقهة، وما التوحيد إلا توحيد السلف الصالح، وأما غيره فأشبه بالضلالات وزلقات الهفوات.. ومن اللطائف أن في الشهر الأول والثاني من انفتاح البصيرة، ألقي إلي في مبشرة منامية قوله تعالى {سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [البقرة: 142] والحاصل فما ذكر لكم من تلك المناقب لم ألبس منها ثوباً قط، وإنما أنا محب لأهلها، وذاب عنهم، وناصر لهم، ولعله يشملني حديث (المرء مع من أحب)[1] فمن وصفني بما زاد على ذلك، فقد استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم)[2]

الشيخ عبد الكريم بن التارزي:

هو الشيخ عبد الكريم بن التارزي بن محمد بن عزوز البرجي (ت بعد 1344 هـ - 1926م)، من الأسرة العزوزية الشهيرة بالجنوب الجزائري والجنوب

---

(1) صحيح البخاري (8/ 48)

(2) مجلة الكويت، الجزء 10 العدد الأول، ورسالة : المكي بن عزوز – حياته وآثاره، للأستاذ على الرضا الحسيني.

التونسي، وقد كان عالما فاضلا فقيها محدثا صوفيا، ولد بنفطة وأخذ العلم عن والده العالم الفاضل الولي الكامل الشيخ التارزي بن عزوز، وعن الشيخ محمد المكي بن عزوز، وعن شيوخ زاوية نفطة وتولى التدريس بها فترة، قرظ كتاب (السيف الرباني في عنق المعترض على الغوث الجيلاني)، سنة 1309 هـ.

انتقل مع والده إلى المدينة المنورة، وأخذ عن شيوخها منهم: الشيخ محمد بن سليمان حسب الله (ت 1335 هـ)، تولى التدريس بالحرم المدني في بداية القرن العشرين، كان على علاقة علمية متينة مع الأسرة القاسمية، أجاز أيضا الشيخ مصطفى القاسمي في جميع تآليف الشيخ يوسف النبهاني، وفي إعطاء ورد الطريقة الرحمانية، وذلك في صفر 1343 هـ= 1925م. توفي بعد 1344 هـ= 1926م.

الشيخ الطاهر العبيدي:

هو الطاهر بن علي بن أبي القاسم بن العبيدي[1] (1885- 1968م) أحد علماء وادي سوف المشهورين، بل أحد كبار علماء الجزائر، ومن علماء الطريقة الرحمانية، وله فيها رسالة منظومة في الدعوة إلى الطريقة العزوزية الرحمانية المعروفة بـ(النصيحة العزوزية في نصرة الأولياء والصوفية)،

---

(1) انظر في ترجمته الدكتور سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، ص 100، ومقال بعنوان (العلامة الشيخ الطاهر العبيدي الفقيه الصوفي) منشورة بجريدة العقيدة عدد 76 : الأربعاء 1 شعبان 1412 هـ/ الموافق ل 8 فيفري 1992 م بقلم الاستاذ أحمد بن السائح، ومحاضرة مطبوعة بعنوان : " الشيخ العبيدي بمناسبة يوم العلم " ألقيت يوم الجمعة 14 افريل 1983 م بالمسجد الكبير بتقرت، من إعداد حفيده (ابن بنته) الأستاذ سليماني عبد السلام.

يقول في مطلعها[1]:

إن ترد عزة وفضل مزيه فتلق الطريقة العزوزية

بالإضافة إلى منظومة أخرى بعنوان (نصيحة الشباب المريحة للسحب والضباب)، و(منظومة جريان المدد في الاعتصام برجال السند) في 856 بيت، و(رسالة الستر)، و(رسالة في الرد على الطبيعيين)، و(رفع الإبهام عن مسائل الصيام)، وتفسيره للقرآن الكريم الذي كتب منه بعض تلامذته اجزاء لا تزال مخطوطة في كراريس، والكثير من الفتاوي والبحوث الاصولية لكنها مع الأسف مبعثرة عند تلامذته وحفدته والكثير منها ضاع.

ولد بمدينة الوادي، وتعلم بكتاتيبها، ثم أخذ عن عبد الرحمن العمودي ومحمد العربي بن موسى، أجازه الشيخ محمد المكي بن عزوز من الآستانة، انتقل إلى جامع الزيتونة بتونس ومكث فيه ثلاث سنوات، رجع إلى بلاده واستقر بتقرت أين تولى التدريس بالجامع الكبير بها لسنوات طويلة، وكان يتنقل هنا وهناك في زوايا وادي ريغ وطولقة والهامل وغيرها، واعظا ومدرسا، تخرج عليه المئات من طلبة العلم الشريف.

و من ابرز العلماء الذين أخذ عنهم من الجامع الأعظم الإمام محمد بن الطاهر بن عاشور، والعلامة محمد الخضر حسين، والشيخ أحمد بن مراد والشيخ حسن بن يوسف، وفضيلة الأستاذ محمد النجار، والشيخ أحمد البنزرتي والأستاذ الكبير

(1) انظر: الشيخ عبد القادر عثماني، الطريقة الخلوتية الرحمانية طريقة قرآن وعلم وجهاد، د.ط.،ت، ص6.

صالح الهواري، والشيخ خليفة بن عروس، والشيخ بن محمود، والشيخ النخلي وغيرهم مكن الشيوخ.

و يعتبر الشيخ العبيدي عالم منطقة ورقلة وفقيهها المجتهد ومثقفها الأكبر لا يشاركه في ذلك مشاركة طيلة ستين سنة، وفي خلال هذه المدة استطاع أن يفسر القرآن الكريم، وفي العاشر من محرم سنة 1353 هـ الموافق ل 17 ابريل 1934 هـ ختم تفسيره للقرآن الكريم، وعاشت تقرت مهرجانا عظيما بالمناسبة.

و قد ذكر الدكتور سعد الله أنه كان بين الشيخ العبيدي صحبة مع الشيخ عبد الحميد بن باديس أيام طلبه للعلم بالزيتونة، يقول في ذلك: (و هناك أوجه شبه واختلاف بين ابن باديس والشيخ العبيدي، من ذلك صداقتهما أيام الطلب في تونس، وهو ما يشير اليه ابن باديس في رسالته بعبارة (قديم التذكار) رغم أنها عبارة غير صريحة في هذا المعنى)[1]

وقد ذكر الدكتور عبد الله حمادي في كتابه (دراسات في الأدب العربي القديم) رسائل من الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى الشيخ الطاهر العبيدي[2]، وهي رسائل خطيرة في موضوعها، وربما تكون محل شك في صحتها، وسنتعرض لها بتفصيل في الفصل التالي لهذا الفصل عند الحديث عن العلاقة بين الجمعية والطرق الصوفية.

وما يهمنا منها هنا هو ذلك الثناء الذي أثنى به ابن باديس على الشيخ الطاهر

---

(1) تجارب في الأدب والرحلة، ص 101.

(2) انظر: الشيخ عبد القادر عثماني، الطريقة الخلوتية الرحمانية طريقة قرآن وعلم وجهاد، د.ط.،ت، ص6.

العبيدي فمما جاء فيها قوله: (إلى حضرة علم العلم والفضل، ومعلم الكرم والنبل، التقي الطاهر، الأثواب السري البارع للأدب، مستحق الشكر منا بما له علينا من سابق الأيدي العلامة الشيخ سيدي أبي الطيب الطاهر العبيدي، أدامه الله بدرا طالعا في هالة درسه، وغيثا هامعا في ربع العلم، من بعد طمسه حتى وحشة قطره بأنسه، ويحقق من بساتين تلاميذه ثمرات غرسه آمين)[1]

المطلب الثالث: الطريقة التيجانية

هي طريقة صوفية ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر على يد مؤسسها الشيخ أحمد التيجاني المكنى بابي العباس أحمد محمد التيجاني الشريف، وقد تواجدت مراكزها في الجزائر في العهد العثماني في : عين ماضي وتيماسين والأغواط وتوقرت وورقلة ووادي سوف[2].

أولا ـــ مؤسس الطريقة:

تنسب التيجانية إلى صاحبها الشيخ أبي العباس احمد بن محمد التيجاني الحسيني، ولد سنة 1737م، بدائرة عين ماضي بولاية الاغواط الجزائرية، لقب بالتيجاني نسبة للقبيلة التي تنتمي لها والدته وأخواله (بنو توجين)، نشأ في بيت صلاح وتقوى ووسط عائلي محافظ، حفظ القرآن الكريم برواية نافع عن أستاذه أبي عبد الله محمد بن حمو التيجاني المضاوي وعمره لم يتعد سبع سنوات، ثم اشتغل بطلب العلوم الأصولية والفرعية حتى تفرس فيها على يد الأستاذ الخبير والمرشد

---

(1) انظر: الشيخ عبد القادر عثماني، الطريقة الخلوتية الرحمانية طريقة قرآن وعلم وجهاد، ص6.

(2) فيلالي مختار الطاهر : نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، ص 51.

البصير الشيخ البركة المبروك ابن أبي عافية التيجاني المضاوي[1].

وبعد وفاة والده غادر عين ماضي وراح يتنقل بين مناطق عدة منها (بوسمغول-توات-لبيض سيد الشيخ-تلمسان...) وفيها كان يتصل بالعلماء والفقهاء يأخذ عنهم ويستفيد منهم ثم انتقل إلى المغرب الأقصى ونزل بمدينة فاس، التي كانت ولا تزال حاضرة العلم، وهناك التقى بأعلام التصوف، فاجتمع بهم وتحاور معهم واخذ عنهم تعاليم التصوف ومبادئ التربية الروحية.

وكان من أول أساتذته الشيخ أحمد بن حسان القادري من مدينة فاس ثم تتلمذ على يد الشيخ مولاي الطيب الوزاني شيخ الطريقة الطيبية، وقد دام مكوث الشيخ التيجاني بمدينة فاس حوالي 18سنة كان خلالها يدرس ويتفقه في شتى العلوم الدينية والشرعية[2].

وفي سنة 1773م بدأ الشيخ التيجاني في رحلته إلى الحج مواصلا تتبعه للطرق الصوفية، ولما بلغ قرية آيت إسماعيل ببلاد القبائل نزل عند الشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الأزهري وأخذ عنه الطريقة الرحمانية الخلوتية، ثم واصل رحلته إلى أن بلغ مقصده في شهر يناير سنة 1188هـ/ 1774م، هناك اتصل بشيخ هندي يدعى أحمد بن عبد الله وهو صوفي ورع وتقي زاهد فجالسه مدة شهرين أثنائها توفي الشيخ الهندي، وخلف للتيجاني عمله ومعارفه في الطريقة الصوفية.

وفي رحلة العودة مر التيجاني بالقاهرة وهناك التقى الشيخ محمد الخيضري

---

(1) سالم الحبيب التيجاني، نبذة عن حياة الشيخ سيدي احمد التيجاني، 1999م، ص ص2-3.

(2) صلاح مؤيد العقبي، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر تاريخها ونشاطها، بيروت، لبنان، دار البراق، 2002م، ص175.

الذي فوضه لنشر تعاليم الخلواتية في شمال إفريقيا، فانطلق مباشرة إلى مدينة فاس حيث مكث مدة يتعلم ويعلم علوم الدين وأسس الطريقة الصوفية الخلواتية، ثم انتقل إلى مدينة تلمسان ومنها توجه إلى قصري بوسمغون والشلالة بالصحراء الشرقية وهناك بنى خلوة له وانقطع للعبادة فقضى له الله بالفتح الأكبر، حيث رأى الرسول ﷺ يقظة لا مناما فلقنه الورد الشريف الذي أصبح أسس الطريقة التيجانية ويشتمل على: (مائة من الاستغفار ومائة من الصلاة على النبي المختار ﷺ، ثم أمر بتلقينه لكل من طلبه من المسلمين والمسلمات[1].

مكث الشيخ التيجاني في زاويته بقصر بوسمغون ما يقارب ثمانية عشر سنة داعياً إلى مذهبه، ثم اخذ ينتقل بين المناطق الصحراوية الفاصلة بين توات والسودان الغربي وتونس يدعو إلى الإسلام وينشر تعاليم طريقته الصوفية، فكان كلما نزل بمكان استأنسه أهله أطال المكوث عندهم مربيا ومرشدا ويؤسس هناك زاوية له يعين عليها مقدم يكلفه بتلقين طريقته[2].

واستمر الشيخ التيجاني ينشر دعوته إلى أن وافته المنية سنة 1815 م بمدينة فاس المغربية، وكان قد استقر بها بعد مطاردة باي وهران (محمد الكبير) له واستلائه على قرية عين ماضي، وترك ذخرا كبيرا من المؤلفات الدينية أهمها: (الإرشادات الربانية

---

(1) عبد الله الحاج مكي التيجاني، اليواقيت والجواهر المضيئة، مخطوط بمكتبة الشيخ محمد السالم المغيلي، الحي الغربي، ادرار، ص11.

(2) عمار هلال، الموسوعة التاريخية للشباب (الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء)، ط1، الجزائر، منشورات وزارة السياحية والثقافة، مديرية الدراسات التاريخية وإحياء التراث، 1984م، ص112.

بالفتوحات الإلهية من فيض الحضرة الأحمدية التيجانية)، وهي شرح لقصيدة الهمزية للبوصيري في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام، و(جواهر الحقائق في شرح الصلاة المسماة ياقوتة الحقائق والتعريف بحقيقة سيد الخلائق)

وقد خلف ولدان باران تقيان زاهدان وهما (محمد الكبير) و(محمد الحبيب) الذي واصل نشر مذهب والده وجمع حوله العديد من المريدين والأتباع[1].

ثانيا ــ مشايخ الطريقة التيجانية:

تشتهر الطريقة التيجانية بكثرة علمائها ومشايخها، وكثرة مؤلفاتهم[2]، ولكن مع ذلك فإنه لاشك أن أكثرهم تأثيرا في التيجانيين الجزائريين إبان عهد الجمعية شخصيتان مهمتان لازال تأثيرهما في الطريقة ساريا، وكلاهما من غير الجزائر، أما أحدهما فمن المغرب، وهو الشيخ أحمد سكيرج العياشي، والثاني هو الشيخ محمد الحافظ، وقد كان لكليهما زيارات للجزائر، وكان لكليهما – كذلك – بعض الردود على الجمعية، وهذه ترجمة مختصرة لهما:

الشيخ أحمد سكيرج العياشي :

هو العلامة، الفقيه، القاضي سيدي أحمد بن الحاج العياشي سكيرج، ولد بفاس سنة 1259هـ، وقرأ القرآن على الفقيه محمد بن الهاشمي الكتامي، ثم التحق

---

(1) صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص178.

(2) من العلماء الذين يعتبرهم التيجانيون من أتباع الطريقة: الشيخ محمد بن احمد بن محمد حمدان لونيسي شيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ عبد القادر بن الشيخ عبد الله الملقب بالمجار، والشاعر محمد العيد آل خليفة، وغيرهم كثير (انظر: كتاب (دليلُ الحَـائِرِ إلى صور ومواقف من جهاد التيجانيين في الجزائر) للباحث في الطرق الصوفية: الأستاذ ديدي السعيد)

بدروس العلم بمسجد القرويين بفاس، برع في الفقه والنحو واللغة والسيرة والحديث والتصوف والأدب والحساب والشعر، تقلد مناصب مختلفة أهمها نظارة الأحباس والقضاء، خاصة بمدينة سطات أخذ الإذن بالأوراد عن محمد قنون بمحراب زاوية التيجاني، وقرأ الفتوحات المكية والإنسان الكامل، كانت بمراكش سنة 1363هـ، ويعتبر من أكثر أتباع التيجاني كتابة وتأليفا إذ بلغت مؤلفاته أكثر من مائتي تأليف غالبها في الطريقة التيجانية، وفي مدح المصطفى عليه الصلاة والسلام في قصائد تناهز إحداها العشرين ألف بيت.

من أهم مؤلفاته: كشف الحجاب عمن تلاقى مع التيجاني من الأصحاب، ورفع النقاب (في أربع مجلدات)، وتطييب النفوس بما كتبته من بعض الدروس والطروس، والكوكب الوهاج، والذخيرة للآخرة (ديوان قصائد تقارب السبعين في مدح الرسول ﷺ) (تجاوز 2000 بيت)، والقصيدة الكافية بتضمين الهمزية في كاملية كافية (456 بيتا)، والوصية الشافية (وهي منظومة طويلة في الحكم والعلوم) (أبياتها 3042)، والذهب الخالص في محاذاة كبرى الخصائص (وهو نظم الخصائص الكبرى للحافظ جلال الدين السيوطي، في نحو 19150 بيتا، وقف في نظمها عشية يوم الخميس 22 رجب 1363 وتوفي بعد ذلك رحمه الله بشهر، وقد أتم نظمها أخوه الفقيه سيدي محمد سكيرج رحمه الله[1].

الشيخ محمد الحافظ التيجاني:

هو الشيخ محمد الحافظ بن عبد اللطيف بن سالم التيجاني المصري المالكي

---

(1) انظر ترجمته وجميع كتبه في موقعه على الإنترنت: (http://www.cheikh-skiredj.com)

الحسيني[1]، ولد عام 1315هـ في ربيعٍ الثاني، في بلدة (كفر قورص) مركز (أشمون) بـ (المنوفية) في مصر، قرأ القرآن الكريم، واللغة، والتفسير، والفقه، والحديث، والأصول ... وغيرها، على كبار علماء عصره، وصحب الكثيرين من العلماء، وكان يلازم العالمَ حتى يحصل على كل ما معه من العلم، ويدخل مكتبته فلا يخرج منها إلا بعد أن يقرأ جميع ما فيها مما لم يَسبق له قراءته.

وقد كان له دور كبير في توضيح الحقائق الصوفية وتقريبها بالإضافة إلى دفاعه الشديد عن كل ما ينسب للطريقة التيجانية، ولذلك سنستعين بردوده وتوضيحاته في بعض مناقشات الجمعية مع الطرق الصوفية.

ولقد كان للشيخ علاقة طيبة بجماعة الإخوان المسلمين في بادئ الأمر، فإنه كان يرى أن تكون هناك دعوة عامة للإسلام بصرف النظر عن الدعوات الخاصة، وكانت للأستاذ حسن البنا صلة قوية بالشيخ من قبل أن يبدأ نشاط الجماعة، ثم قامت الجماعة وأنشئت، وكان الشيخ يرى أن لا تشتغل الجماعة بالسياسة الحزبية، بل تدعو للعمل بالكتاب والسنة بين جماهير الأمة، وتترك كلًّا على مذهبه السياسي الذي يعتنقه، فإذا اقتنعت جماهير الأمة برأي وانضمت إليه، فإنهم في الانتخابات سينتخبون الأقرب للعمل بمبادئهم من نفس حزبهم السياسي. وبالتدريج سيكون في المجلس النيابي أعضاء من جميع الأحزاب، إما من الجماعة، أو من المقتنعين برأيها، أو من مؤيديها، وهكذا سيأتي اليوم الذي يصبح فيه أغلبية النواب من سائر

---

(1) انظر ترجمته في: لمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، موسوعة أعلام الفكر الإسلامي، دار السلام، ص(928 – 929)

الِأحزاب من أنصار الجماعة، وسيأتي اليوم الذي يطلب فيه البرلمان العمل بالكتاب والسنة، ويضع التشريعات اللازمة لذلك.

بالإضافة إلى هذا، فقد كان الشيخ أحد القادة في ثورة سنة 1919م في مصر ضد الإنجليز، وحاربهم بشدة، وكان من قواد إحدى المعارك في أسيوط ضدهم، وقد قبض عليه الإنجليز وأودعوه أحد السجون.

من مؤلفاته: ترتيب وتقريب (مسند الإمام أحمد)، وترتيب (ذخائر المواريث) للنابلسي، وترتيب تخريج أحاديث (الإحياء) على حروف المعجم، وأمام كل حديث تعليق السيد مرتضى الزبيدي، وتخريج أحاديث (جواهر المعاني)، وتخريج أحاديث كتاب (اللمع) لأبي نصر الطوسي، وتحقيق الأحاديث الضعيفة في (سنن الترمذي)، و(أهل الحق العارفون بالله السادة الصوفية)، و(سلطان الدولة التيجانية بغرب إفريقيا: الحاج عمر بن سعيد الفوتي، وجهاده مع الكفار)، و(علماء التزكية هم أعلم الناس بالكتاب والسنة والصحبة الروحية لرسول اللهr)، وهو عبارة عن ثلاث رسائل في الرد على المنكرين على أهل الحق، و(رؤية النبي ﷺ في اليقظة)، و(الإنصاف في رد الإنكار على الطريق)، و(التعليق على الإفادة الأحمدية)، و(قصد السبيل في الطريقة التيجانية)، و(أصفى مناهل الصفاء في مشرب خاتم الأولياء)، و(فصل المقال فيما يرفع الإذن في الحال)، و(شروط الطريقة التيجانية)، و(مجموع الأوراد في الطريقة التيجانية)، و(الإسراء يقظة بالروح والجسد)، و(التوفيق بين الطوائف الإسلامية المعاصرة في الأصول)، ومعنى قوله ﷺ: (تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة)[1]

---

(1) سنن الترمذي (5/ 26)

توفي منتصف ليلة الاثنين 29 جمادى الآخر 1398هـ، الموافق 5 يونيه سنة 1879م.

المطلب الرابع: الطريقة العلاوية

وهي من أشهر الطرق الصوفية الجزائرية المعاصرة، ومن أكثرها علاقة مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بل يكاد يحصر التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية في هذه الطريقة، ولهذا سنرجع إليها كثيرا عند مناقشة المسائل المختلفة.

وسنتحدث هنا باختصار عن مؤسس الطريقة وكبار مشايخها ممن كانت لهم علاقة بالجمعية، أما التفاصيل المرتبطة بتوجهها الفكري والسلوكي ومواقفها المختلفة، فسنتحدث عنها بتفصيل في أكثر المحال في هذه الرسالة.

أولا ــ مؤسس الطريقة:

هو الشيخ أبو العباس أحمد بن مصطفى بن عليوة المعروف بالعلاوي المستغانمي[1] مولدا ونشأة، ولد بمستغانم عام 1869، وتوفي بها سنة 1934، تعلم مبادئ الكتابة والقرآن الكريم على يد والده الحاج مصطفى الذي كان معلما للقرآن الكريم، فانتهى به الحفظ إلى سورة الرحمن، ثم اضطر إلى ممارسة التجارة ليعول عائلته خاصة بعد وفاة والده، وهو في سن مبكرة، إلا أن ذلك لم يمنعه من الانكباب على ملازمة الدروس ليلا رفقة جماعة من الطلبة في الفقه، والتوحيد، والتفسير على يد جماعة من مشايخ المدينة، إلى أن التقى بأستاذه الروحي الشيخ سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي، فلازمه إلى أن وافته المنية سنة 1909، وكان قد قضى في صحبته

---

(1) انظر ترجمته المفصلة في موقع (جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية) على هذا الرابط (http://ar.asso-alawi.org)

نحو خمس عشرة سنة، فبويع بعده بالخلافة على رأس الطريقة الدرقاوية بمستغانم ونواحيها، حوالي عام 1909، وخلال بداية العقد الثاني من القرن العشرين، أسس الطريقة العلاوية، معلنا بذلك عن ميلاد طريقة روحية جديدة في أساليبها.

وقد اشترى ابن عليوة مطبعة للزاوية، وأسس صحفا كانت تنشر نشاطه كما كانت ترافع عن الزاوية ضد مخالفيها ومن أشهر صحفه أسبوعية (لسان الدين) و(البلاغ الجزائري)، حيث كان لهما آراء صريحة لتأييد الجامعة الإسلامية واليقظة الوطنية، وقد وقفت ضد الاندماج وأنصاره وضد التجنيس ودافعت بشدة عن اللغة العربية.

وقد عمل الشيخ على إبراز الزاوية في شكل يتلاءم ومستجدات العصر الحديث مع الحفاظ على دورها التربوي الروحي، فسارع إلى بناء زاوية جديدة تجمع جملة من المرافق من أجل تبليغ رسالته التربوية والاجتماعية كأقسام الدراسة والمطبعة والمخبزة، واستقطب إليها نخبة من العلماء في التفسير، والحديث، وأحكام الفقه، واللغة العربية.

من مؤلفاته: الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية، ومبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المريد، وقواعد الإسلام بالفرنسية، ونقد وردود ورسائل، ورسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، والقول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، والقول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد، وأعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، ورسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ومنهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ويتضمن كتبا ثلاثة هي: 1) النموذج الفريد المشير لخاص التوحيد، 2) لباب العلم في سورة (والنجم)، 3) مفتاح علوم السر، في تفسير سورة (والعصر)، والبحر المسجور في تفسير القرآن

بمحض النور (جزآن)، والمواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية (جزآن)، والمنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، والنور الضاوي في حكم ومناجاة الشيخ العلاوي، ودوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، ونور الأثمد في سنة وضع اليد على اليد في الصلاة، ومنهاج التصوف والتعرف إلى حقيقة التصوف، ومعراج السالكين ونهاية الواصلين، ومفتاح الشهود في مظاهر الوجود، والأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ومظهر البينات في التمهيد بالمقدمات.

ثانيا ــ مشايخ الطريقة العلاوية:

مع أن الطريقة العلاوية من الطرق المعاصرة إلا أنها بسبب انتشارها الواسع في كثير من الدول العربية وغيرها حظيت بالكثير من الباحثين والمثقفين بالإضافة إلى مشايخ الطريقة الذين خلفوا الشيخ العلاوي.

وسنذكر هنا باختصار بعض النماذج عن الشخصيات الكبرى في الطريقة العلاوية.

الحاج عدة بن تونس:

هو الشيخ عدة بن تونس ابن (بن عودة) ولد بحي تجديت بمدينة مستغانم (الجزائر) عام 1898، تعلم وسلك في شبابه بالزاوية العلاوية الكبرى، على يد الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، الذي أذن له في الرحيل إلى جامع الزيتونة، فمكث هناك نحو العامين ثم عاد إلى مستغانم فلازم شيخه ملازمة مكنته من المعرفة التامة بأحوال الشـــيخ العلاوي ونشاطه الديني والروحي حتى وفاته عام 1934 بعد أن أوصى بالخلافة ورعاية شؤون الزاوية الكبرى للشيخ عدة بن تونس، فقام بمهام الطريقة العلاوية وفق المنهج الذي رسمه أستاذه أحسن قيام، حيث عمل على

نشر الطريق والدعوة إلى الله، وأنشأ عددا من الزوايا في الجـــــزائر وخارجـــها، مـن أجـل الـتربـيـة والـتـعـلـيم، والتوجيـــــــه والإرشاد، رغم الظروف القاسية التي شلت كل نشاط ديني واجتماعي، أثناء الحرب العالمية وبعدها.

من أهم ما قام من أعمال إصداره عدة جرائد منها: جريدة لسان الدين الثانية من 1937 إلى 1939 (حيث أصدرت جريدة لسان الدين الأولى في عهد الشيخ العلاوي)، ومجلة المرشد الشهرية باللغتين (العربية والفرنسية) من 1946 إلى 1952 للدفاع عن تعاليم الإسلام، وتبليغ مبادئه لغير المسلمين إلى جانب مجلة أحباب الإسلام الناطقة بالفرنسية التي أسسها لنفس الغرض.

إلى جانب ذلك قام الشيخ بإنشاء مؤسسة لإعادة تأهيل الشباب المنحرفين (1940) تحتوي على أربع ورشات للتكوين: الميكانيكا، النجارة، الطباعة والمخبزة.

من مؤلفات الشيخ: الروضة السنية في المآثر العلاوية، وتنبيه القراء إلى كفاح مجلة المرشد الغراء ،و هي مجموع مقالاته الصحفية صدرت تحت هذا العنوان، والدرة البهية في أوراد وسند الطريقة العلاوية، ووقاية الذاكرين من غواية الغافلين، ومجالس التذكير في تهذيب الروح وتربية الضمير، وفك العقال عن تصرف الأفعال.

وقد أسهم في نشر معظم التراث المخطوط الذي خلفه الشيخ العلاوي، وأشرف بـنـفـسه عــلى تـحـقـيـقـه وطبعه.

ومن الجمعيات التي أسسها الشيخ: (جمعية الشبيبة العلاوية)، و(جمعية

التنوير)، و(جمعية أحباب الإسلام) التي تنشط حتى اليوم بأروبا.

توفي سنة 1952 وهو في الرابعة والخمسين، وعهد بالخلافة لولده الشيخ بن تونس محمد المهدي[1].

الشيخ محمد بن خليفة المدنى:

ولد الشيخ محمد المدني بن خليفة بن حسين بن الحاج عمر خلف الله بقصيبة المديوني ولاية المنستير عام 1888 ميلادية، درس في جامع الزيتونة، ومن مشايخه فيها الشيخ محمد بن يوسف وشيخ الإسلام المالكي بلحسن النجار والعلامة محمد طاهر بن عاشور.

عندما حلّ الشيخ ابن عليوة بتونس ليطبع له كتاب (المنح القدسية في شيخ المرشد المعين بالطريقة الصوفية) أعجب به الشيخ (محمد بن خليفة المدني، وأصرّ أن يسافر مع شيخه إلى الجزائر، وهناك تفانى في خدمته وقرّبه وأدناه، حتى صار من أعزّ الخواص وقد اقتضى نظره إلى أن يوجهه إلى نشر الطريقة في 11 ذي الحجة 1329 هـ، وبقي في خدمة شيخه نحو ثلاث سنوات استكتبه فيها لتأليف رسائله، ثم أجازه في تلقين الورد العام والاسم الخاص والمفرد، وتلقين أسرار التوحيد وأذنه في نشر الطريقة بالقطر التونسي.

وقد ذكر الشيخ المدني صحبته للشيخ ابن عليوة، فقال: (أما إجتماعنا بالأستاذ رضي الله عنه وأرضاه فقد كان في أول زيارة تشرفت به حاضرة تونس في سنة

(1) انظر ترجمته المفصلة عنه في كتاب: (الشيخ سيدى عدة بن تونس عبر مؤلفاته ومآثره وشهادات حية لمجموعة من الكتاب والشخصيات الادارية، وبعض معاصريه من الاتباع والمحبين)، نشر جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية.

1328 هجرة من بعث على أكمل وصف، وكنت أظن أن الأستاذ كغيره من مشائخ زماننا المدعين، ولكن ما لبثت بعد إستماع تذكيره ولطيف تعبيره وصولة كلامه وسطوة معانيه وأفهامه أن قلت كما قال ابن عبد السلام مع الشاذلي: (هذا الكلام قريب العهد من رب العالمين)، فعند ذلك تشرفت بالتسليم عليه والمثول بين يديه، فلقنني ورد طريقته العام بطريق المصافحة، ثم لقنني الإسم المفرد وأذنني في ذكره بكيفية خاصة بعد أن أدخلني الخلوة، ولكن ما لبثت في الذكر زمنا يسيرا حتى فتح الله على عين قلبي فحصلت على الفتح المبين ببركة الاستاذ رضي الله عنه والمنة لله، وقد بقيت في خدمته بعد الذكر نحو الثلاث سنين متفرقة منها سنة متصلة استكتبني في تلك المدة لتآليفه ورسائله، فكنت أستفيد منه في كل وقت وحين من أسرار التوحيد ودقائق تفسيره في القرآن العظيم ورقائق شرحه للحديث الشريف، وما سمعت منه مدة إقامتي عنده كلمة إلا فيما يعود بالنفع ظاهرا وباطنا، ثم أجازني في تلقين الورد العام والاسم المفرد الخاص لمن فيه أهلية للمزيد وتلقي أسرار التوحيد ففتح الله على كثير من الفقراء ببركة إذنه المبارك والله يزيدنا من فضله فإن الفضل بيده يؤتيه من يشاء من عباده وهو على كل شيء قدير)

وقد امتثل الشيخ للإذن ونشر الطريق في عدة بقاع، وقضى 49 سنة في التذكير إلى أن توفي بأحد مستشفيات سوسة، وذلك في 14 ماي 1959 م[1].

(1) انظر ترجمته المفصلة في الموقع الرسمي للطريقة المدنية على هذا الرابط: (http://www.madaniyya.com)

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ــ أن تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يعتبر من من أدق المنجزات التاريخية في الجزائر، باعتبار الظروف الاستعمارية التي كانت تمر بها الجزائر حينئذ، وباعتبار الواقع الديني الذي كان يشكل فيه المحافظون نسبة أكبر بكثير من نسبة الإصلاحين، وباعتبارات أخرى كثيرة، ومع ذلك، فقد كانت هناك عوامل كثيرة ساعدت على تأسيسها من آثار دعوة الإمام محمد عبده التي تأثر بها المصلحون الجزائريون، ومنها الثورة التعليمية التي أحدثها الشيخ عبد الحميد ابن باديس بدروسه، ومنها التطور الفكري الطي مان من مخلفات وآثار الحرب العالمية الأولى، ومنها رجوع طائفة من المثقفين الجزائريين الذين كانوا يعيشون في المشرق العربي ولا سيما في الحجاز والشام والذين من أبرزهم الإبراهيمي والعقبي.

2 ــ أن المؤرخين للجمعية اختلفوا حول البداية الحقيقية للتفكير في تأسيسها، وبناء على ذلك اختلفوا في المؤسس الحقيقي لها، ولو أن أكثرهم يميل إلى اعتبار الشيخ ابن باديس هو أول من فكر في ذلك، وأسس له.

3 ــ من أهم منجزات المرحلة الباديسية، وهي الفترة التي ولي فيها ابن باديس قيادة جمعية العلماء استبعاد المحافظين من الجمعية، والذين يشملون خصوصا على رجال الطرق الصوفية، والذين كانوا يشكلون جزءا مهما من الجمعية عند تأسيسها.

4 ــ يعتبر حضور الجمعية في عهد ابن باديس للمؤتمر الإسلامي في شهر جوان 1936 من أهم الأنشطة السياسية التي قامت بها الجمعية، والتي لقيت في نفس

الوقت جدلا في مدى جدواها وتأثيرها.

5 ـــ بعد وفاة ابن باديس تولى الإبراهيمي رئاسة الجمعية بناء على أن القانون الأساسي للجمعية يقضي بتولية النائب في حالة وفاة الرئيس، وقد اشتد الصراع في عهده بينه وبين رجال الطرق الصوفية، بالإضافة إلى مساهمته في بناء المدارس.

6 ـــ يعتبر الشيخ العربي التبسي من الشخصيات المهمة التي كان لها الدور الكبير في الجمعية ابتداء من تأسيسها، وانتهاء بحلها، وقد تولى الرئاسة الفعلية لجمعية العلماء من (1952-1956)، وقد تحمل في هذه المرحلة ما تنوء الجبال بحمله ، وذلك باعتراف كل رجال الجمعية بما فيهم الشيخ البشير الإبراهيمي نفسه، إلى أن أوصل الجمعية إلى حل نفسها يوم 07/ 01/ 1956م كي لا تتورط مع الإدارة الاستعمارية في الدخول في المفاوضات والطروحات الاستسلامية[1].

7 ـــ تشكل الطرق الصوفية جزءا مهما من تاريخ الجزائر الديني والثقافي والاجتماعي، بل والسياسي، ولهذا نجد المستعمر الفرنسي قد أولاها أهمية كبرى، فأرشيفه يحتوي على تفاصيل كثيرة عن أعدادها وزواياها ومشايخها، بل حتى توجهاتها الروحية والفكرية.

8 ـــ أن هناك أربعة طرق كبرى، هي (القادرية، والرحمانية، والتيجانية، والعلاوية) كان لها دور فاعل في التاريخ السياسي والثقافي الجزائري، وكان لها جميعا صلات خاصة مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

9 ـــ أن الطريقة العلاوية من أشهر الطرق الصوفية الجزائرية المعاصرة، ومن أكثرها علاقة مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بل يكاد يحصر التعامل بين

(1) الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص124.

الجمعية والطرق الصوفية في هذه الطريقة.

الفصل الثاني

العلاقة بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطرق الصوفية

لقد تبين لنا مما سبق أن من الأهداف الكبرى التي تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لأجلها مواجهة الطرق الصوفية، بل محاربتها، واستئصالها، بل تقديم استئصالها على استئصال الاستعمار نفسها، باعتبارها أخطر تأثيرا منه.

ولكن هذا الهدف مع وضوحه وشهرته لا يمكن أن نستنبط منه العداء المطلق للطرق الصوفية من ناحيتين:

الناحية الرسمية: ذلك أنه حصل بين الجمعية والطرق الصوفية –كما عرفنا سابقا– نوع من الوفاق بينهما عند أول تأسيس الجمعية، وبسببه تأسست الجمعية، وانتشر صيتها، ثم حصل بعد ذلك، وبعد سنة واحدة الانقلاب، ولسنا ندري من المنقلب، ومن المنقلب عليه، وهذا يحوجنا إلى التحقيق التاريخي في ذلك بالإضافة إلى التحقيق في النتائج التي ترتبت على ذلك الفصام، والأسباب التي دعت إليه.

الناحية الشخصية: ذلك أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ضمت أعضاء مختلفي المشارب، وقد جعلهم ذلك يختلفون في سلوكهم مع الطرق الصوفية بين معتدل ومتشدد، بل ومتسامح، وقد عبرنا عنه بكونه شخصيا لأنا رأينا أعضاء الجمعية يختلفون كثيرا في سلوكاتهم ومواقفهم من الطرق الصوفية، وهذا ما جعلنا نبحث عن تصنيف المواقف، ثم تصنيف أعضاء الجمعية على أساسها.

ونحب أن ننبه هنا إلى أن البحث في كلا الأمرين يعتمد على التاريخ أكثر من اعتماده على تحليل الأفكار ودراستها باعتبار أنا سنخص الباب التالي لهذا الباب لدراسة التوجهات الفكرية وأثرها في التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية.

بناء على هذا، فقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: العلاقة الرسمية بين جمعية العلماء والطرق الصوفية

المبحث الثاني: العلاقة الشخصية بين جمعية العلماء والطرق الصوفية

المبحث الأول: العلاقة الرسمية بين جمعية العلماء والطرق الصوفية

على الرغم من أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أعلنت قبل تأسيسها وبعده معاداتها للطرق الصوفية، بل حربها لها، بل تقديمها لحربها لها على حرب الاستعمار نفسه – كما يذكر الإبراهيمي – ويعلله بأن استعمار الطرق أخطر[1]، ومع ذلك فقد رأينا في الفصل السابق أن الجمعية ضمت في أول تأسيسها كثيرا من رجال

---

(1) وقد علل ذلك بقوله: (ولقد تفرسنا فيهم فصحت الفراسة، وبلوناهم فصدق الابتلاء، وجربناهم فكشفت التجربة على أنهم لا يعرفون الأمة إلا في مواقف الاستعباد وابتزاز الأموال، فإذا مسها الضر وتنكر لها الدهر تنكروا لها وتجاهلوها، وإن علاقتهم بالأمة علاقة السيد بعبده والمالك لمملوكه لا علاقة المسلم بأخيه المسلم، يحب له ما يحب لنفسه، وأنهم مطايا الاستعمار الذلل وأيديه الباطشة؛ بل القنطرة التي هونت عليه العبور، وانهم كانوا ولا زالوا على خلاف ما وصف الله به عباده المؤمنين أعزة على الأمة أذلة على المستعمرين والحكام المستبدين، وأن ليس في صحائفهم السوداء موقف يعز الإسلام أو يرفع المسلمين) (آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 297))

الطرق الصوفية، فما سر ذلك؟

وما سر ذلك الشقاق الذي دب إلى الجمعية بعد أول سنة من تأسيسها؟

وهل كانت الطرق الصوفية تريد أن تستلب الجمعية من رجالها لتحولها إلى مؤسسة لتسويق البدع والدعوة لها – كما يرى رجال الجمعية والموالون لهم–؟

أم أن الأمر على عكس ذلك، وهو أن رجال الجمعية استخدموا رجال الطرق الصوفية واحتالوا عليهم ليصلوا بهم إلى أغراضهم، ثم يطردوهم بعد ذلك شر طردة، ـ كما يرى رجال الطرق الصوفية، والموالون لهم؟

ثم ما كان نتائج ذلك الفصام النكد الذي حصل بين الجمعية والطرق الصوفية؟ وما أسبابه؟ وهل كانت هناك محاولات لرأب الصدع، أم الأمر بقي كما هو؟

هذه أسئلة كثيرة تفرض نفسها، ولا يمكننا أن نعرف العلاقة الرسمية بين الجمعية والطرق الصوفية دون الإجابة عليها.

وقد حاولنا ذلك عبر ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مرحلة التوافق وأسبابها

المطلب الثاني: مرحلة الاختلاف وأسبابها

المطلب الثالث: نتائج الاختلاف

المطلب الأول: مرحلة التوافق وأسبابها:

ربما يكون تعبيرنا عن الفترة القصيرة التي سادت فيها بعض الألفة المحتشمة بين الجمعية والطرق الصوفية بكونها (مرحلة) نوعا من المجاز، أو نوعا من التجني على الحقيقة، فلم يحمل أعضاء الجمعية وخصوصا المتشددون منهم – كما سنرى– في أي يوم من الأيام أي نية صادقة للتوافق مع الطرق الصوفية، وكيف يفعلون ذلك،

وهم يعتبرونها شرا محضا، في نفس الوقت الذي يعتبرون فيه أنفسهم خيرا وصلاحا وإصلاحا محضا، ولا يمكن للخير والشر أن يتوافقا أبدا.

ومع ذلك فقد حصل نوع من التوافق المصلحي للجانبين، فقد كانت الجمعية بحاجة إلى الطرق لتعبر من خلالها إلى السلطات من جهة، وإلى كثير من أفراد المجتمع المتشبث بالطرق الصوفية من جهة أخرى.

وفي نفس الوقت كانت الطرق الصوفية بحاجة إلى هذا التوافق لتكف تلك الحرب التي أعلنت عليها منذ دخول ما يسمونهم بـ(الوهابية) أو (العبداوية)[1] إلى الأرض التي كانت خالصة لهم في فترات تاريخية كثيرة.

بناء على هذا نحاول في هذا المطلب أن نتعرف على تلك الفترة القصيرة التي ساد فيها هذا التوافق المحتشم، ثم نتعرف على أسبابه وخلفياته الفكرية والتاريخية.

أولا ــ بداية التوافق ومدته:

في سنة 1925، وبعد أن أدرك ابن باديس صعوبة تأسيس ما كان يصبو إليه من إصلاح من خلال النخبة القليلة التي كانت تشاركه آراءه وتوجهاته الإصلاحية من العلماء الأحرار الذين تخرجوا في المدارس والمعاهد الحرة، ومن الجامعات الإسلامية في وقتها مثل الزيتونة، والأزهر، والقرويين أو درسوا بالحجاز.

ورأى أن جمعا كبير من العلماء لا يتوافق معه في هذا السبيل، أو لا يفكر معه هذا التفكير، وهم إما من الذين تتلمذوا في المدارس الرسمية الحكومية التي تكون وتخرج الموظفين في القضاء والإفتاء والإمامة، والذين كان جلهم يظهرون ولاءً

(1) يقصد بهذا المصطلح أتباع (محمد عبده)، وقد ذكره الإبراهيمي في معرض ذكره للحرب التي ووجهت بها الجمعية (انظر: آثار الإبراهيمي: 1/ 123)

كبيرًا وطاعة عمياء لإدارة الاحتلال.

أو من الذين تتلمذوا في مدرسة الزوايا التي تخرج شيوخاً يعلمون بالزوايا، ويتفرغون لخدماتها، مع جمود على طرائقها وحالتها، التي هي عليها منذ أمد بعيد[1].

بعد أن رأى هذا وأدرك صعوبة تحقيق ذلك الغرض الإصلاحي الذي يصبو إليه مع نفر قليل من المصلحين تخلى عن بعض الحدة التي كان يخاطب بها المخالفين له خصوصا من رجال الطرق الصوفية، ونشر- عبر جريدة الشهاب- نداء إلى العلماء الراغبين في الإصلاح من كل الجهات والتوجهات يقول فيه:: (أيها السادة الأدباء المؤيدين للإصلاح، المتواجدين في مناطق متفرقة مختلفة في الجزائر، هلموا، اتّحدوا وتعاونوا، وأسسوا حزبا وثيقا (حزب ديني محض)، من أجل تنقية الدين من الشوائب والبدع التي لحقت به من السذج والجاهلين، وذلك بالرجوع إلى المصادر القرآنية، وأحاديث الرسول، وتقاليد القرون الثلاثة الأولى، نحن نتمنى أن يقبل كل شخص هذا الاقتراح، وأن يلبي نداء العلماء ومؤيدي الإصلاح الذين يؤيدون هذه الصحيفة، وأن يغادروا أفكارهم القديمة، وإذا حصلنا على شهادة استحسان وقبول من عدد كاف، سنشرع في تكوين الحزب، والله الموفق)[2]

وهذا النداء من خلال عباراته لا يدل على اختصاص الإصلاحيين به، فالطرقيون

---

(1) عبد رشيد زروقة، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1913 ـ 1940)، دار الشهاب، بيروت، ط1، 1420 هـ/ 1999 م، ص 126

(2) عبد الحميد بن باديس: نداء إلى العلماء الإصلاحيين (جريدة الشهاب، العدد (3)، 26 نوفمبر 1925)

– كما سنرى عند الحديث عن توجههم الفكري– ينكرون البدع ويحاربونها على حسب تصورهم لحقيقتها، ومثلهم الإباضيون، وغيرهم، فالكل يتفق على إنكار البدع، ويحمل في نفس الوقت تصوره الخاص بها، فلذلك لقي هذا النداء قبولا من الجميع.

وبعد أن نضج ذلك التوافق، قرر ابن باديس ومن معه ممن يحمل فكره وتوجهه إنشاء هذا الحزب الديني الإصلاحي، وقد أعلن ذلك في مارس1931 م حيث خرجت الشهاب ببيان تضمن دعوة عامة إلى تكوين جمعية العلماء، ويصرح الإبراهيمي بأنها كانت دعوة عامة لجميع العلماء الجزائريين بمختلف مذاهبهم وتوجهاتهم، فيقول: (دعونا فقهاء الوطن كلهم، وكانت الدعوة التي وجهناها إليهم صادرة باسم الأمة كلها ليس فيها اسمي ولا اسم بن باديس، لأن أولئك الفقهاء كانوا يخافوننا لما سبق من الحملات الصادقة على جمودهم، ووصفنا إياهم بأنهم بلاء على الأمة، وعلى الدين لسكوتهم على المنكرات الدينية، وبأنهم مطايا الاستعمار، يذل الأمة ويستعبدها باسمهم)[1]

فالإبراهيمي يصرح هنا بأن عبارات النداء كانت عامة تشمل الجميع، وذكر في نفس الوقت أنه والشيخ ابن باديس كانا يقصدان ذلك بدليل أنهما لم يذكرا اسميهما في النداء، مخافة أن لا يلبي الدعوة الكثير من الجهات.

وإلى هنا فإن القصد – كما هو ظاهر – نبيل، واللغة التي عبر بها عن المقصد كانت واضحة غاية الوضوح، ولذا نجحت في أن تجذب إليها أكبر كم من العلماء بمختلف مذاهبهم ومشاربهم، من (مالكيين وإباضيين، ومصلحين وطرقيين،

(1) مجلة مجمع اللغة العربية، ج21 سنة 1966، ص : 143.

وموظفين وغير موظفين، كما حضر الاجتماع طلبة العلم من مختلف جهات الوطن)

ولم يكن ذلك من أثر تلك النداءات الموجهة عبر الشهاب فقط، بل كانت هناك مراسلات خاصة شملت أغلب العلماء ورجال الدين الذين كانوا من خريجي المعاهد العليا، أو أن يكونوا من المشهود لهم بالعلم أو من الذين يتبوؤون مركزا دينيا مهما بغض النظر عن انتماءاتهم السياسية أو الطرقية أو الإصلاحية[1].

وقد وصف الشيخ الإبراهيمي نجاحه مع رفيقه ابن باديس في هذه المهمة، فقال: (فاستجابوا جميعًا للدعوة واجتمعوا في يومها المقرر ـ ودام اجتماعنا في نادي الترقي بالجزائر أربعة أيام)[2]

بل فوق ذلك يذكر الإبراهيمي، كيف أن أصحاب الطرق مع علمهم بشدته وشدة ابن باديس عليهم لم يجدوا إلا التسليم لهم، بل الموافقة على إدارتهم للجمعية، وقد علل ذلك بتمكنه العلمي وتمكن المصلحين معه مقارنة بمشايخ الطرق وعلمائها الذين وجدوا أنفسهم كالتلاميذ بالنسبة لهم، يقول في ذلك: (ولما تراءت الوجوه، وتعالت أصوات الحق أيقن أولئك الفقهاء أنهم مازالوا في دور التلمذة، وخضعوا خضوع المسلم للحق، فأسلموا القيادة لنا فانتخب المجلس الإداري من رجال أكفاء، جمعتهم وحدة المشرب ووحدة الفكرة... ووحدة المناهضين للاستعمار. وقد وكل المجتمعون ترشيحهم إلينا فانتخبوهم بالإجماع وانتخبوا بن باديس

(1) أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و أثرها الإصلاحي في الجزائر، ص 108.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 281)

رئيسًا.. وأصبحت الآن الجمعية حقيقة واقعة قانونية، وجاء دور العمل)[1]

هذه أول العلاقة الرسمية بين الجمعية والطرق الصوفية، وهي علاقة - كما رأينا- لم تؤسس على أساس صحيح، ولذلك سرعان ما انهارت، فالتوجهات الفكرية كانت مختلفة، بل متناقضة، ولهذا لم لم تستمر العلاقة إلا قليلا، يقول سعد الله: (وكان تأسيس الجمعية على هذا النحو يعتبر (شهر عسل) بالنسبة لرجال الدين عامة، وهو الشهر الذي استمر عاما فقط، لأن أهداف الجميع لم تكن واحدة)[2]

ثانيا ــ أسباب التوافق:

من خلال العرض السابق للفترة التي ساد فيها بعض التوافق بين الجمعية والطرق الصوفية، ولو شكلا، نحاول هنا باختصار أن نتعرف على أسباب ذلك التوافق، وهل هو تنازل من الجمعية، واستسلام من الطرق الصوفية، أم أن الأمر كان فيه مصلحة لكلا الجانبين؟

أم أن كلا الطرفين أو أحدهما كان صادقا في نيته، ولم يكن له من مقصد سوى الاهتمام بخدمة البلد الذي كان في أمس الحاجة إلى اتحاد جميع أبنائه بمختلف توجهاتهم ومذاهبهم؟

سنحاول هنا - باختصار - أن نجيب على هذه الأسئلة من خلال طرح المصالح المترتبة على ذلك التوافق للأطراف جميعا.

1 ـــ مصالح الجمعية المتعلقة بالتوافق:

يكاد يتفق أكثر الباحثين في ذلك التوافق الذي حصل بين الجمعية والطرق

---

(1) مجلة مجمع اللغة العربية، ج21 سنة 1966، ص: 143.

(2) سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، ص 84.

الصوفية في تلك السنة القصيرة على اعتباره نوعا من التوافق المؤقت المحدود - كما يعبر الدكتور أبو القاسم سعد الله - بدليل المناصب الهامة التي تولاها المصلحون[1].

وبرر ذلك بأن الواقع المحرج الذي كان يعيشه أعضاء الجمعية لا يسمح لهم بتحقيق أهدافهم الإصلاحية إلا باستعمال بعض الطرق والأساليب الخاصة، فقال:(ومن هنا يتضح أن موقف العلماء لم يكن سهلا، فقد كانوا يمشون على البيض كما يقول المثل الأجنبي، فهم من جهة كانوا يريدون تحقيق مبادئهم وأهدافهم بأية وسيلة مشروعة، ومن جهة أخرى كانوا واقعين تحت طائلة إجراءات استثنائية مستعدة لعرقلة سيرهم، بل وضعهم في قفص الاتهام، لذلك كانوا يناورون ما وسعتهم الحيلة والمناورة ويجاملون ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم، ومن أجل ذلك اصطدموا مرات بالإدارة)[2]

وقد ذكر محمد الأخضر السائحي الطريقة التي قامت بها الجمعية لإخراج الطرق الصوفية من الجمعية، أو لعدم تمكينهم من أي موضع فيها، وذلك أنهم دبروا خطة تتمثل في تغيير أوراق الانتساب إلى الجمعية، وذلك بناء على امتحان يقوم به شيخان من العلماء لإثبات علمية المتتسب أو جهله.

وقام الشيخ أبو اليقظان بطبع الأوراق الجديدة ذات اللون الأزرق عوضا عن الأوراق القديمة ذات اللون الأصفر، وخاف الطرقيون من الامتحان، وبذلك فشلت

(1) سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3، ص 83..

(2) الحركة الوطنية: 3/ 93.

محاولتهم بصورة قانونية[1].

وهذا هو الواقع الذي مارسته الجمعية في كثير من مراحلها، فهي تشتد مع المخالفين إذا أتيحت لها الفرصة لذلك التشدد، وتلين كلما وجدت نفسها في مواقف حرجة لا تستطيع أن تحقق أهدافها الإصلاحية إلا من خلالها.

وكمثال على ذلك موقف رجال الجمعية بوادي سوف – باعتبارها من المناطق التي تنتشر فيها الطرق الصوفية بكثرة من قادرية وتيجانية ورحمانية (عزوزية)، وشابية وعلوية – وهذا ما جعل الشيوخ يتخذون مواقف مختلفة: إما التسامح مع الجميع دون إبداء التعصب لطريقة دون أخرى مثلما فعل الشيخ إبراهيم بن عامر، أو الالتزام بطريقة معينة مثلما كان يقوم به شيوخ بلدة قمار مثل الشيخ محمد بن البرية ومحمد الصالح بن الخوصى من خلال انتمائهم للطريقة التيجانية.

كما كان هناك طائفة أخرى من العلماء الذين حاولوا تجنب الطرق الصوفية في السعي والتحرك على مستوى التعليم والوعظ، والإرشاد، وهم علماء عديدون أهم علماء حاضرة الزقم، حيث كانت الطرق الصوفية أقل عنفوانا، بالإضافة إلى عمار بن الأزعر الذي كان صاحب موقف واضح من الطرق الصوفية التي كان يعدها من بين الأسباب الرئيسية في تكريس التخلف بالمنطقة، كما كانت بينه وبين محمد بن البرية مشاحنات، حيث كان محمد بن البرية مدافعا عن الطرق الصوفية، وهذا من خلال ما كتبه هذا الأخير من مقالات في الجرائد كجريدة (البلاغ الجزائري)

---

(1) محمد الأخضر السائحي، محمد الأمين العمودي الشخصية المتعددة الجوانب ،ط 2،دار هومه للطباعة والنشر. بوزريعة، الجزائر: 2001 م،ص 32

وجريدة (النجاح) معاديا الشيخ عمار بن الأزعر[1].

بل إن الاستاذ حمزة بوكوشه يذكر أنه كان من رجال الجمعية من (ينتسب إلى طريقة من الطرق الصوفية يحتمي بها، وتحتمي به، وينتسب إليها وتنتسب إليه سواء كان ذلك منه عن إيمان وإعتقاد أو عن تقية أو مجاراة للعوام الذين من أصول اعتقادهم أن من لا شيخ له فالشيطان شيخه)[2]

2 ـ مصالح الطرق الصوفية المتعلقة بالتوافق:

وقد عبر عن هذه المصالح الشيخ الإبراهيمي، فقال: (لم يكن تأسيس جمعية العلماء المسلمين خفيف الوقع على الجماعات التي ألفت استغلال جهل الأمة وسذاجتها وعاشت على موتها، ولكن التيار كان جارفًا لا يقوم له شيء، فما كان من تلك الجماعات إلّا أن سايرت الجمعية في الظاهر وأسرت لها الكيد في الباطن، وكان المجلس الإداري الذي تألف بالاختيار في السنة الأولى غير منقح ولا منسجم لمكان العجلة والتسامح، فكان من بين أعضائه أولو بقية يخضعون للزوايا وأصحابها رغبًا ورهبًا، وكان وجودهم في مجلس الإدارة مسليًا لشيوخ الطرق ومخففًا من تشاؤمهم بالجمعية لسهولة استخدامهم لهم عند الحاجة، فإما أن يتخذوهم أدوات لإفساد الجمعية وإسقاطها، وإما أن يتذرعوا بهم لتصريفها في مصالحهم وأهوائهم)[3]

---

(1) محمد الطاهر تليلي : من تاريخ وادي سوف، ص 77، نقلا عن: (الحركة الإصلاحية بوادي سوف نشأتها وتطورها (1900-1930)، إعداد الطالب: موسى بن موسى، 2005)

(2) علي غنابزية، العلامة إبراهيم العوامر، ص 11.

(3) آثار الإبراهيمي: 1/ 188.

ومن خلال هذا النص يتبين لنا أن الطرق الصوفية لم تكن راضية عن تلك الشحناء التي كانت منصبة عليها، ولذلك كانت تلتمس كل السبل لتتقي هجومات الإصلاحيين عليها، ومن أدلة ذلك ما سنراه من دعوات للإصلاح بين الطرفين.

3 ــ مصالح الجزائر المتعلقة بالتوافق:

لقد عرفنا في الفصل الأول أن المجتمع الجزائري منذ قرون طويلة كان مرتبطا في نواحيه جميعا الدينية والاجتماعية والثقافية بل حتى السياسية بالطرق الصوفية ارتباطا شديدا، ولذلك استطاع رجال الطرق أن يجندوا بسهولة أتباعهم لمحاربة المستعمر، وكان لها السبق في ذلك.

بالإضافة إلى سبقها في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية للجزائريين، وقد أقر الإبراهيمي بهذا ناقد له، فقال: (ولكن أنّى للأمة الجزائرية باجتماع العلماء وتآخيهم في العلم، وإن الطائفة التي يطلق عليها هذا الاسم حقيقة أو ادعاء بهذا القطر هي طائفة متنافرة متنابذة، كأن من كمال العلم عند بعضها أن يبغض العالم العالم، ويجفو العالم العالم، شنشنة مُعْظَم الشر فيها آت من الزوايا الطرقية التي تعلم فيها أولئك العلماء أو علّموا فيها، والكثرة الغالبة في علماء الجزائر قبل اليوم تعلمت بالزوايا أو علمت العلم في الزوايا، فمن الزوايا المبدأ وإليها المصير. وزوايا الطرق في باب العلم كمدارس الحكومات هذه معامل لتخريج الموظفين، وتلك معامل لتخريج المسبحين بحمد الزوايا والمقدسين)[1]

وما ذكره الإبراهيمي كان يدعوه في الأصل كما يدعو الجمعية جميعا إلى

(1) آثار الإبراهيمي: 1/ 186.

استغلال هذه الطاقات في الطرق الصوفية لتوجيهها لمصلحة البلد الجاثم تحت الاستعمار، ثم تترك مسائل الخلاف بعدها لمحلها الخاص بعد التخلص من العدو المشترك الأكبر.

لكن الجمعية لم تكن ترضى بهذا، فقد كانت تتصور أن الاستعمار الطرقي أخطر من الاستعمار الفرنسي، بل إن الشيخ الطيب العقبي – وهو أكثر الأعضاء تشددا في الجمعية – عارض المطالبة بالاستقلال قبل التحرر من الاستعمار الطرقي، فقد ورد في البصائر تلخيص لخطاب ألقاه الشيخ العقبي سنة 1937 م يوضح هذا المعنى، يقول كاتبه: (وبين أنه لا يوافق السيد مصالي الحاج ومن معه من الإخوان على فكرة الاستقلال الذي هو بعيد عن الأمة الجزائرية، وهي بعيدة عنه ما دامت لم تستقل في أفكارها وكل مقومات حياتها، وما دامت لا تقدر أن تحرر نفسها من ربقة بعض المرابطين واستعبادهم لها باسم الدين فكيف يطير من لا جناح له ولا ريش)[1]

بل إن بعض كتاب الجمعية كتب في جريدة (الشريعة النبوية) يفضل المستشرقين على أصحاب الطرق، ففي مقال تحت عنوان (الدّين الإسلامي بين المبشرين والمبتدعين)[2] لكاتب يدعى (محمد جير فودة) يقول فيه: (لست أذيع سرا إذا ما جاهرت عن يقين ثابت وعقيدة راسخة بأن المسلمين الآن بين شقي الرحى، تضغطهم أعمال المبشرين التي ذاع أمرها واستفاض خبرها، وتصرفات المبتدعين الذين يدخلون في الدين ما ليس منه، ولئن حمدت للأمة اهتمامها بأمر المبشرين

(1) البصائر: 1/ ع 31 / ص 1.

(2) جريدة الشريعة النّبويّة في عددها السّادس ، الصّادر يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 للهجرة الموافق ل 21 أوت 1933.

وانتهاج الوسائل المؤدية إلى الحد من طغيانهم والقضاء على أغراضهم، فإنه لا يزال عالقا بنفسي أثر سيء مما يأتيه المبتدعون هادما لبنيان الدين، وناقضا لتعاليمه من أساسها، ولو أحسنت الحكومة صنعا لعملت على تحرير الدين مما علق به بفعل جماعة من المسلمين لا يعنيهم من أمر دينهم غير أن تشبع بطونهم وتمتلئ جيوبهم، أولئك على الدين أشد ضررا وأكثر خطرا من المبشرين)[1]

ثم بين وجه تفضيله للمبشرين على الطرقيين بقوله: (ذلك لأن جماعة المبشرين إنما يدعون إلى الخروج على الدين إطلاقا ويروجون لاعتناق دين غيره، وتلك دعوة ينبني على مجرد الجهر بها النفور عنها اللهم إلا عند نفر قليل تدفعهم الحاجة إلى الاستسلام وتغريهم الفاقة بالاستكانة، وهؤلاء لا يلبثون أن يصدوا عن الدعوة ويرجعوا إلى الهدى عندما يرون بأعينهم أن المنشآت التي أعدت لهم بين أهل دينهم ستغنيهم عن التردد على أماكن المبشرين فتكتب لهم النجاة من المهاوي السحيقة التي كانوا على وشك التردي فيها، ولكن ما ظنك بجماعة ليسوا من المبشرين حتى نجتنبهم، ولا يدعون للخروج على الإسلام حتى نتحاشاهم، وإنما هم مسلمون أولا، يلبسون لباس الإسلام، ويتزيون بزيه وجاءوا تحت ستار لباسهم الزائف يجتذبون نفرا من المسلمين، ينفثون فيهم سموم خرافات وأوهام ما أنزل الله بها من سلطان بدعوى أن تلك الخرافات من الدين وأن من لم يتبعها وينسج على منوالهم فيها يبوء بغضب من الله ورسوله ويكون من الكافرين.. لا شك أن هؤلاء أشد ضررا على الإسلام من المبشرين الذين قدمنا أن معالجة أمرهم باتت وشيكة النجاح، وأن

(1) جريدة الشريعة النّبويّة في عددها السّادس، الصّادر يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 للهجرة الموافق ل 21 أوت 1933، ص6.

دعوتهم عند الكثيرين لا تصادف ما قدر لها من رواج)[1]

هذا هو التصور الذي طرحته الجمعية وبموجبه كانت ترفض أي دعوة للصلح أو تخفيف الحدة مع الطرقيين، بل ترفض حتى الجلوس معهم في طاولة الحوار، أو العمل معهم في المتفق عليه.

ونحب أن نذكر هنا دعوة ملحة قامت بها الطريقة العلاوية التي لاقت حربا شديدة من الجمعية، فقد تكررت دعواتها للمصلحين بالاجتماع معها على الأهداف المشتركة، وترك الخلاف لمحله الخاص به، سواء قبل تأسيس الجمعية أو بعدها.

ومن الأمثلة على ذلك البلاغ الذي نشرته صحيفة البلاغ الجزائري، والذي تدعو فيه إلى (رفض الطعن في أي طبقة من طبقات الأمة وفي أي مذهب من مذاهبها، ما دام لا أحد يمكنه نيل إجماع الأمة، فيكون محل ثقتها ومرجعيتها الوحيدة، والكل في دعواه ومذهبه يدعي الاستناد إلى القرآن والسنة وإجماع الأمة، وعليه فلم يبق إلا أن نحسن الظن ببعضنا بعضا مراعاة لمصالح الأمة فمن صلاح الأمة وإصلاحها أن لا يتساهل في تنقيص سلفها ولا يمس بسوء أي مذهب من مذاهبها ما دام الجميع متحدا على كلمة الإخلاص وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وإن اختلفوا فيما عدا ذلك من الفروع)[2]

وفي محل آخر كتبت نفس الصحيفة تتساءل: (ما الذي يمنع الناس من الاتفاق والتعاهد على تأسيس الأندية والتعاضد على تأسيس الأندية للاجتماع والمدارس

---

(1) المصدر السابق، ص6.

(2) الإدارة: البلاغ، البلاغ الجزائري،ع: 19، مستغانم: 4 ذي القعدة 1345، الموافق لـ 6 ماي 1927، نقلا عن أضاميم المد الساري، ج 1، ص 60.

الخصوصية لتعليم العربية وآدابها الراقية ونشر الفضيلة ومحاربة الرذيلة.. كما تساءلت عن ما يمنع الناس من صرف أموال الولائم والمآتم والموائد والزوائد في تعليم أبنائهم القراءة والكتابة والحساب وفق النظم الحديثة المعمول بها في العالم) [1]

وقد كان هذا – على حسب اطلاعنا – سلوك شيخها عبر رسائله ومقالاته وكل ما نشر له، فلم نر منه إلا الدعوة لتوحيد الجهود للإصلاح، ونبذ التعصب والخلاف، ولعل من أهم مواقفه في هذا، إرساله في احتفال للطريقة سنة 1928، دعوة خاصة إلى العلماء الإصلاحيين بلغته البسيطة يقول فيها: (إليكم أيها السادة الكرام، والعلماء الأعلام، أوجه خطابي وأنهي كلامي، بصفتكم داعين إلى الكتاب وسنة رسول الله ﷺ، ويا ما أسعدنا وأسعدكم بإقامة هاته الدعوة، والعمل على ما تقتضيه التقوى، وطالما تكررت على مسامعنا وأسماع غيرنا، وها هو قد هيأ الله لنا أسباب الاجتماع، وطرق الانتفاع، بحلول اجتماع العلويين المقبل، فهيا نشد العضد ببعضنا، للتمييز بين الصحيح والفاسد، فهيا بنا نتحد على ما يوافق صريح النقول، ثم نتفاهم فيما وراء ذلك بما هو معقول، فهيا بنا نمد لبعضنا يد المساعدة، فيما نراه صالحا لنفع الأمة، ومفيدا لتشييد صروح الملة. فهلم لتنظروا أحوال إخوانكم العلويين، وما هم عليه في اجتماعاتهم وتذكيراتهم، فإن كانوا على الجادة والصراط المستقيم، تشكروهم وتوازروهم وتتخذوهم عضدا وان كانوا على غير ذلك فذكروهم بألطف عبارة وارق أسلوب..فهلم إلينا نتفاوض فيما يزيل من بيننا تلك

---

(1) (الإصلاح الإصلاح)، البلاغ الجزائري، ع: 68، مستغانم: 14 ذي القعدة 1346–4 ماي 1928..

الفوارق القاضية على جمعنا ومجموعنا، فهلم إلينا ننهي دور القول، ونشرع في دور العمل)[1]

لكن الإصلاحيين للأسف لم يقبلوا هذا، إلا أن الشيخ أبا يعلى الزواوي خالفهم في ذلك، وقد انتقد انتقادا شديدا من الجمعية بسببه.

ومما ذكره في شهادته على استعداد الطرقيين للإصلاح والحوار قوله: (صاحبي ابن عليوة..أشهد الآن بين يديكم أني ما عرضت وما أمرت ولا نهيت الشيخ العليوي إلا استحسن وسلم حتى قال: إن حملاتك إن كانت علينا مقبولة وإن كانت لنا فهي أحسن لنا، ويخاطبني قائلا: إنك بنظريتك السياسية والاجتماعية ننقاد إليك ونعمل بإشارتك، وما زال وما زلت طامعا في، وطامعا فيه، أي بأن نتفق على كتاب الله وسنة رسوله، وصرح لي أمام جمع أنه إذا ظهر لكم – معشر الإخوان- في الدين والوطن والجنس – أن نتفق على جميع ما يخص المسلمين والوطنيين ... ولم أر ولم اسمع من غيره من الشيوخ الذين عرفتهم إلا الصدود وتعير الخدود ومقتي بأني كافر بهم وببدعهم، وقلت لكم وما زلت أقول أنه – أن الشيخ ابن عليوة يقول لكم: (مروا جميع رؤساء الطرق لنجتمع ونتفق على الموافق للكتاب والسنة وللأمة)[2]

ويذكر أبو يعلى الزواوي أن الشيخ ابن عليوة كان يرى أن (لا نهوض لأمتنا إلا بتوحيد التربية والتعليم وتعميمهما، فينشأ النشء الجديد على دين واحد، ومذهب متحد في النهضة والإصلاح، لتتقرب المدارك والمقاصد، وتكون التعاليم صحيحة ذات تسامح ديني، وذات اجتماع وحسن العشرة والمعاملة مع الموافق والمخالف

(1) عدة بن تونس : الروضة السنية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص 66.

(2) أحمد حماني: صراع بين السنة والبدعة، دار البعث، قسنطينة: 1984، ط 1، ج 2، ص 71.

في الدين؛ ذلك أن أوروبا وأمريكا مخالفون لنا وغالبون متقدمون علينا، ولا مانع لنا من الدين أن نقسط إليهم ونبرهن لهم بأن ديننا دين مدنية، وعشرة، ومساعدة، ولا إكراه فيه...)[1]

(1) أحمد حماني: صراع السنة والبدعة، ج 2، ص 79.

المطلب الثاني: مرحلة الخلاف وأسبابها:

يصور رجال الجمعية ومن وافقهم، وهم أكثر الباحثين والكتاب، حادثة الانشقاق التي حصلت بين الجمعية والطرق الصوفية بنادي الترقي يوم 23 ماي 1932 على أنها حادثة مشؤومة كان الهدف منها هو استيلاء الطرقيين على الجمعية لخدمة مآربهم.

وقد عبر الزاهري – الذي كان حينها عضوا إداريا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقبل انشقاقه هو الآخر عن الجمعية – عن ذلك بعد سنة من حصوله، فقال: (كان يوم 23 ماي من السنة الماضية من أشد الأيام على هذا الوطن شؤما وسوادا، ففيه جمع المفسدون أمرهم وشركاءهم ثم تقدموا إلى جمعية العلماء المسلمين فأثاروا عليها غارة شعواء، من الشغب والفوضى وأرادوا بها كيدا فكانوا هم الأخسرين)[1]

ثم حكى القصة بتفصيل، ونحن – مع عدم ثقتنا المطلقة بكل ما ذكره فيها من أحداث– نذكرها هنا كما ذكرها لاعتبارين:

الأول: أن ما ذكره ليس أحداثا سردية فقط، كما يذكر المؤرخون الأحداث عادة، وإنما هو يذكر الأحداث الظاهرة، ويحللها، ويبني على تحليلاته بعد ذلك ما يشاء، ونحن لا نعتب عليه تحليله للأحداث، ولكن نعتب عليه تحليل الأحداث من خلال التوجه الفكري والمذهبي، لا من خلال ما توحيه الأحداث نفسها.

والثاني: أن أكثر من اطلعنا عليه من الباحثين يأخذون ما ذكره مأخذ الجد

---

(1) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، العدد الثاني، قسنطينة يوم الاثنين 01 ربيع الثاني 1352، ص6.

والصواب الذي لا يمكن أن يرد أو يرفض، ويبنون على ذلك بأن الطرق الصوفية بوحي من الاستعمار أرادت أن تسيطر على الجمعية لتخدم من خلالها المشاريع الاستعمارية.

بناء على هذين الاعتبارين نسرد الحدث كما سرده الزاهري، حيث ذكر أنه في نحو الساعة السادسة من صباح يوم 23 ماي 1932 مضى بعض الإصلاحيين من علماء الجمعية إلى دار إحدى الجمعيات في الجزائر (العاصمة) ، (فوجد هنالك جموعا غفيرة من الناس قد تجمهروا أمام الدار، وتجمعوا داخلها حتى ملأوا صحنها وغرفها وحجراتها، فظن أنه أمام مكتب من المكاتب التي يفتحها المترشحون لأحد الانتخابات لشراء الأصوات!! ودخل الدار فوجد أن شيخ الحلول[1] قد جلس في صدر المجلس على هيئة بارزة تستلفت إليه الأنظار، وكان مريضا مثقلا لا يستطيع أن يجلس طويلا فأحيط - لذلك - بكثير من المساند والوسائد والمخدات، وكان إلى جانبه ثلاثة أشخاص يوزعون على الناس الأوراق والوصولات، أما الوصولات فكانت زائفة مصطنعة وهي من الفئة ذات العشرة فرنكات التي تعطيها جمعية العلماء أعضاءها العاملين الذين لهم حق الانتخاب، وأما الأوراق فكانت تشتمل على قائمة بأسماء الذين رشحوا أنفسهم لكي يكونوا أعضاء المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين، وهم ليسوا بعلماء ولكن كانوا لأنفسهم يظلمون)[2]

---

(1) يقصد أعضاء الجمعية في كتاباتهم بشيخ الحلول عادة (الشيخ ابن عليوة)، وقد يقصدون به كذلك غيره من رجال الطرق الصوفية، وخصوصا الحافظي.

(2) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، ص6.

ونحب أن ننبه هنا إلى أن أساس الخلاف الإداري الذي حصل بين الجمعية والطرق الصوفية انطلق من تصور كلا الفريقين لنوع التعليم الذي يسمح لصاحبه بأن يكون عالما، فللجمعية تصورها في هذا، وللطرق الصوفية تصورها الخاص.

بل إن هناك من أعضاء الجمعية من اختلف معها في هذا التصور، وهو الشيخ أبو يعلى الزواوي الذي حصلت مناوشات بينه وبين الجمعية بسبب ذكره في بعض مقالاته أن في الطرق الصوفية علماء، وسنرى ذلك عند ذكر المواقف الشخصية لأعضاء الجمعية.

بناء على هذا يذكر الزاهري أن الإصلاحي فوجئ بتلك القائمة وتقدم – كما يذكر – (من شيخ الحلول وعاتبه على هاته الأوراق والوصولات الزائفة التي يوزعها مجانا بلا أدنى مقابل على الذين لم تتوفر فيهم الشروط التي تؤهلهم لكي يكونوا بجمعية العلماء أعضاء عاملين)[1]

ويذكر الزاهري هنا نص الحوار الذي جرى بينهما بطريقته الأدبية الفنية، وهي نفس الطريقة التي كتب بها قصته المشهورة (اعترافات (طرقي) قديم)[2]، والتي لا يمكن التسليم بكل ما ذكر فيها مطلقا أيضا باعتبارها أميل إلى الجانب الأدبي الفني منها إلى الجانب التأريخي.

حيث يذكر أن الإصلاحي خاطب الطرقي الحلولي بقوله: (إن هذا هو عمل من يسعى لهدم هذه المؤسسة المباركة التي لم يخلق مثلها في البلاد، وما ينبغي لك –

---

(1) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، ص6.

(2) سنحلل القصة ومحتوياتها في الفصل الخاص بأساليب الجمعية في التعامل مع الطرق الصوفية.

وأنت في شيبتك وشيخوختك - أن تكون في يد (فلان) آلة من آلات الهدم والتخريب والإفساد، على أن هذه الجمعية هي جمعية علماء، وليست جمعية متصوفة ولا جمعية أشياخ طرق، فما يكون لك - أنت المتصوف - أن تدخل فيها!)

فيرد عليه الطرقي، أو كما يحلو للزاهري أن يسميه (شيخ الحلول): (إن بيني وبين الشيخ ابن باديس عداوة شديدة ما أنساها له أبد الدهر، وأما العلماء الآخرون فليس بيني وبينهم شيء إلا أنهم أصحاب الشيخ بن باديس وإخوانه)

فيسأله الإصلاحي: وماذا بينكما؟

فيجيب الطرقي، وهو يقصد الشيخ ابن عليوة نفسه: كنت نشرت كتابا واستشهدت فيه ببعض الأحاديث النبوية التي قلت عنها أنها واردة في صحيح البخاري وصحيح مسلم، والحقيقة أنها لم ترد لا في البخاري ولا في مسلم، وإنما أنا الذي غلطت وأخطأت، فما كان من الشيخ باديس إلا أن نشر في الشهاب انتقادا شديدا فضحني فيه، وحط من قيمتي بين أتباعي وأظهر أغلاطي وأخطائي، أو قل أظهر للناس أكاذيبي.

فيجيبه الإصلاحي: لو لم تكن أنت نشرت كتابك محشوا بالأغلاط والأخطاء لكان حقا لك على الشيخ ابن باديس أن يستر عليك جهلك، وأن لا يفضحك أمام الناس، أما وقد طبعت كتابك ونشرته بين الناس فمن واجب الشيخ بن باديس ومن واجب كل عالم يغار على السنة النبوية أن يصحح أغلاطك وأخطاءك للناس حتى لا يضلوا بها؛ وعلى كل حال فهذه مسألة شخصية لا يحسن بك أن تتخذها حجة وذريعة لهدم هذا المشروع العمومي العظيم.

وهنا يذكر الزاهري - على طريقته في الأسلوب الذي لا يمكن التمييز فيه بين

الحقيقة التاريخية، والتعبير الأدبي الفني - بأن (شيخ الحلول - تحرك- من مكانه وتحلحل، ثم قال في لهجة الواثق بنفسه: (فات الحال! لا بد لنا أن نستولي على جمعية العلماء، ولا بد أن نطرد عنها كل عالم من العلماء وكل طالب من طلبة علم، ولا بد أن تكون هذه الجمعية خالصة لنا من الناس، ولا يمكن لنا بحال أن نرجع عن محاربة جمعية يرأسها الشيخ بن باديس)[1]

بعد هذا، وبعد ذكر الزاهري أنه استطاع أن يكتشف بأن رجال الطرق الصوفية قدموا رشاوى للناخبين لأجل أن ينتخبوهم، ذكر أنه - وبحلول الساعة التاسعة من صباح ذلك اليوم – افتتح ابن باديس الجلسة الأولى من جلسات الاجتماع العمومي لجمعية العلماء بخطاب وصفه الزاهري بكونه (آية من آيات البلاغة، وجاء جامعا لكل معاني الموعظة والذكرى، فخشعت له القلوب وفاضت له الأعين من الدمع، ولكن الذين طبع الله علة قلوبهم فلا تنفع فيها الذكرى، وجعل في آذانهم وقرا فهم لا يسمعون قد كرهوا هذا الخطاب وقالوا: لا تسمعوا له والغوا فيه لعلكم تغلبون، فهاجوا وماجوا، وأكثروا من اللغط والضوضاء، وكانوا مأجورين على أن يحدثوا في هذا اليوم الفتنة والشغب والفوضى)[2]

ويذكر الزاهري كيف بدأ الشيخ ابن عليوة حديثه - متهكما به - بقوله: (وانتصب (الجاهل الأمي) كزعيم لهؤلاء المشاغبين وجعل (يروث من فمه) ويسيء الأدب بحق هذا الاجتماع الحافل بالعلماء والأعيان، وكان الأستاذ باديس يخاطبه قائلا: (يا سيدي فلان) بكل هذا اللطف والأدب، ولكنه هو كان يقول للرئيس: (يا ابن

(1) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، ص6.

(2) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، ص6.

باديس (أي بضم نون ابن) فكان العلماء يضحكون من جهل هذا المخلوق، ويعجبون من وقاحته وقلة حيائه، وكان كل واحد إذا أراد أن يتكلم رفع يده وطلب من الرئيس أن يأذن له بالكلام إلا هذا المخلوق فإنه كان يتكلم بلا استأذن ونصب نفسه للرد على كل أحد وللجواب عن كل كلام، وكان يقول الكلمات الجارحة حتى اضطره الرئيس مرارا عديدة إلى أن يسحب كلامه وأن يبادر بالاعتذار، وذات مرة أراد أن يكون نظاميا متأدبا لا يخرق سياج الأدب والنظام، فرفع يده وقال للرئيس: (أطلِيب الكلام) (بضم الهمزة وكسر اللام الممدودة) فلج الحاضرون في الضحك وقضوا من العجب)[1]

بهذا الأسلوب التهكمي الساخر ذكر الزاهري أخطر حدث حصل في تاريخ الجمعية، وهو يشير إلى ما كان يغلب على أعضاء الجمعية من تقديم أصحاب اللسان والفصاحة والبلاغة باعتبارهم وحدهم العلماء، أما من كان ضعيفا في هذه النواحي، فهو عندهم جاهل أمي يستحق أن يضحك عليه ويسخر منه.

ونرى بوضوح - أيضا- كيف أنه ذكر سوء أدب الطرقيين ومشاغبتهم، مع عدم ذكره ما شاغبوا به وما شاغبوا لأجله، وغفل في نفس الوقت عن ذكر سوء أدب الإصلاحيين الذين يتتبعون سقطات الألسن، فيمتلئون منها ضحكا، ويقضون منها عجبا.

والأعجب من هذا كله أن الزاهري المعروف بنقله للحوارات المفصلة لم يذكر ما قاله هذا (الجاهل الأمي) بزعمه، حتى نعرف أساس الخلاف، وإنما اكتفى بكونه لا يعرف كيف يعرب المنادى، في نفس الوقت الذي كان فيه كلام ابن باديس (آية

(1) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، ص6.

من آيات البلاغة)، وكأن الجلسة كانت جلسة مباراة في الكلام لا جلسة للبحث عن الحلول التي تصلح بها أحوال الأمة.

بعد هذا التعقيب الذي رأينا أنفسنا مضطرين لذكره[1] ذكر الزاهري كيف أن (القوم – أي رجال الطرق الصوفية- تواصوا بالشر، وتواصوا بالمكر، واتفقوا فيما بينهم على أن يشاغبوا ويغلطوا إذا تكلم الأستاذ بن باديس أو غيره من العلماء، وأن يتظاهروا بالقبول والرضى إذا تكلم واحد من خمسة من أصحابهم قد عينوهم للكلام في هذا الاجتماع، وقد لقنهم بعض الناس أن يقولوا (صواب، صواب) لكل متكلم من هؤلاء الخمسة)[2]

ولم يذكر الزاهري مصدره على هذه المعلومة، ولم يذكر معها كذلك ما قاله هؤلاء الطرقيون لنرى هل كان ما قالوه صوابا، أم لم يكن كذلك.

والأغرب من كل هذا أن الزاهري أديب الجمعية وشاعرها استطاع أن يلج في صدور أولئك الطرقيين ليتعرف على المقاصد الخسيسة التي يحملونها للجمعية، فهم – كما يرى الزاهري- (يحملون في صدورهم لجمعية العلماء أسوء المقاصد، وأخبث النوايا)، وهم (يريدون أن يستولوا على جمعية العلماء، وإلا فإنهم عزموا على إحداث فتنة عمياء تسيل فيها الدماء، وحينئذ يمكنون للحكومة أن تحل الجمعية وأن تغلق نادي الترقي، ولكنهم خابوا في كلتا الأمنيتين {وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ

---

(1) باعتبار أن أكثر الباحثين للأسف يمرون على الأحداث مرور الكرام، بل يسلمون لما قاله باعتباره الحق المطلق.

(2) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، ص6.

كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ} [الأحزاب: 25])[1]

هذا ما ذكره الزاهري عن الحادثة بعد مرور سنة عليها، وقد رأينا أنه – للأسف – لم يذكر ما جرى في ذلك الجمع، وما قاله الطرفان، وأن كل ما ذكره مجرد تحامل خطابي على الطرقيين ورميهم إما بالمقاصد الخسيسة، وإما بالعي والحصر وعدم القدرة على البيان والبلاغة شأن رجال الجمعية الإصلاحيين.

ونفس الأمر يكاد يذكره – ولو بصياغة أخرى أكثر أدبا– الإبراهيمي، فهو عند استعراضه لذلك المجلس المشؤوم الذي تصدع فيه شمل الجمعية، لم يذكر ما قيل وما حصل بالتفصيل، وإنما اكتفى بذكر قدرات الإصلاحيين مقارنة بقدرات الطرقيين، ونيات المصلحين وأغراضهم مقارنة بنيات الطرقيين وأغراضهم.

فتحت عنوان (جمعية العلماء حقيقة واقعة) كتب يقول: (رأيت الآن أن السر في تأسيس جمعية العلماء بتلك السهولة وبتلك المحاولة الهينة هو استعداد الأمة لظهور هذا المشروع العظيم فيها. فانقادت إليه بشعرة، وانجرت إلى بناء صرحه بنملة، وعلمت مما أجملناه لك من مراحل هذا المشروع أن الشعور به كان من نصيب طبقات مخصوصة وهم المتأثرون بالإصلاح، وفي ناحية محدودة من القطر وهي إقليم قسنطينة، ثم تغلغل في الأقاليم الثلاثة في بضعة أعوام وتحوّل التفكير في مكان التأسيس من قسنطينة التي هي الجناح إلى الجزائر التي هي القلب، ومعنى هذا كله أن الأمة الجزائرية استيقنت سفه الأيدي التي كانت تقودها باسم الدين فصممت على التفلت منها وإلقاء المقادة إلى أيدي العلماء لتبتدئ السير في نهضتها على هدى

(1) الأستاذ الزاهري، يوم 23 ماي 1932، جريدة الشريعة النبوية، السنة الأولى، ص6.

وبصيرة، فقالت للعلماء اجتمعوا فاجتمعوا)[1]

بهذا الحكم المبدئي الذي ينطلق من تبيان الأثر الكبير للإصلاحيين، وخصوصا من كان منهم في إقليم قسنطينة، ينطلق الإبراهيمي ليعتبر أن كل من لم يكن من هذين الصنفين، فلا حق له في التفكير في الإصلاح، أو لا طاقة له في التفكير فيه.

وبشدته المعروفة يتحدث كيف أن قوة الإصلاحيين استطاعت أن تدحر أولئك الطرقيين أصحاب النيات السيئة واللسان الكليل في أول جلسات الجمعية، يقول في تأريخه لذلك: (لم يكن تأسيس جمعية العلماء المسلمين خفيف الوقع على الجماعات التي ألفت استغلال جهل الأمة وسذاجتها وعاشت على موتها، ولكن التيار كان جارفًا لا يقوم له شيء، فما كان من تلك الجماعات إلّا أن سايرت الجمعية في الظاهر وأسرت لها الكيد في الباطن، وكان المجلس الإداري الذي تألف بالاختيار في السنة الأولى غير منقح ولا منسجم لمكان العجلة والتسامح، فكان من بين أعضائه أولو بقية يخضعون للزوايا وأصحابها رغبًا ورهبًا، وكان وجودهم في مجلس الإدارة مسليًا لشيوخ الطرق ومخففًا من تشاؤمهم بالجمعية لسهولة استخدامهم لهم عند الحاجة، فإما أن يتخذوهم أدوات لإفساد الجمعية وإسقاطها، وإما أن يتذرعوا بهم لتصريفها في مصالحهم وأهوائهم)[2]

مع العلم أن هؤلاء الذين ذكرهم الإبراهيمي، والذين كانوا أعضاء في الجمعية أول تأسيسها لم يكونوا أقل شأنا في النواحي العلمية والأدبية من الإصلاحيين أنفسهم، فالشيخ مولود الحافظي -كما سنرى -كان عالما أزهريا يحمل الكثير من

---

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 187)

(2) آثار الإبراهيمي: (1/ 188)

المشاريع الإصلاحية التي لا تقل شأنا عن المشاريع التي حملتها الجامعية.

ومع ذلك فإنه - في تصور الإبراهيمي - لم يرق إلى مرتبة الإصلاحيين باعتباره خاضعا للزوايا رغبة أو رهبة بخلاف المصلحين الذين (صرحوا من أول يوم بأنهم سائرون بهذه الجمعية على المبدأ الذي كانوا سائرين عليه من قبلها، ومنه محاربة البدع والخرافات والأباطيل والضلالات ومقاومة الشر من أي ناحية جاء)[1]

ويذكر الإبراهيمي نفس ما ذكره الزاهري من قدرات الإصلاحيين مقارنة بقدرات غيرهم، وكيف أنه (انقضت السنة الأولى.. وبدأت الأعمال تظهر مراتب الرجال، فاضطلع المصلحون وحدهم بالأعمال التمهيدية- وما هي بالحمل الخفيف-)[2]

ولعل الإبراهيمي يشير هنا إلى ما ذكره في موضع آخر، فقال: (كلّفني إخواني أعضاء المجلس الإداري في أول جلسة أن أضع للجمعية لائحة داخلية نشرح أعمالها كما هي في أذهاننا لا كما تتصوّرها الحكومة وأعوانها المضلّلون منا، فانتبذت ناحية ووصلت طرفي ليلة في سبكها وترتيبها، فجاءت في مائة وسبع وأربعين مادة، وتلوتها على المجلس لمناقشتها في ثماني جلسات من أربعة أيام، وكان يحضر الجلسات طائفة كبيرة من المحامين والصحافيين العرب المثقفين بالفرنسية، فأعلنوا في نهاية عرض اللائحة إيمانهم بأن العربية أوسع اللغات، وأنها أصلح لغة لصوغ القوانين ومرافعات المحامين، وكأنما دخلوا في الإسلام من ذلك اليوم، وخطب الرئيس عند تمام مناقشة اللائحة وإقرارها بالإجماع خطبة مؤثّرة

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 188)

(2) آثار الإبراهيمي: (1/ 188)

أطراني فيها بما أبكاني من الخجل، وكان مما قال: عجبت لشعب أنجب مثل فلان أن يضلّ في دين أو يخزى في دنيا، أو يذلّ لاستعمار. ثم خاطبني بقوله: وري بك زناد هذه الجمعية)[1]

ولسنا ندري ما الحرج في أن يضطلع الإصلاحيون وحدهم بالأعمال التمهيدية ما دامت لهم القدرة على ذلك، بل إن في ترك الطرقيين للإصلاحيين وحدهم الحرية في الاضطلاع بهذا الجانب وعدم مزاحمتهم فيه دليل على حسن النية، لا على سوئها.

لكن الأمر من وجهة نظر الإبراهيمي لم يكن كذلك، ويستدل على ذلك بأن الطرقيين في السنة التالية أرادوا – وعبر الانتخابات التي نص عليها قانون الجمعية – أن يكون لهم مكان في ريادة الجمعية، ولا ينبغي لهم – على حسب الإبراهيمي – أن يحلموا هذا الحلم أو يفكروا هذا التفكير.

يقول الإبراهيمي – بلغته الأدبية – مصورا الحادثة، باعتبارها مؤامرة خبيثة، لا باعتبارها حقا قانونيا لكل منتسب للجمعية: (ولما جاء أجل الانتخاب للدورة الثانية هجم العليويون ومن شايعهم على ضلالهم تلك الهجمة الفاشلة بعد مكائد دبروها، وغايتهم استخلاص الجمعية من أيدي المصلحين، وجعلها طرقية عليوية واستخدامهم هذا الاسم الجليل في مقاصدهم الخاطئة كما هي عادتهم في إِلباس باطلهم لباس الحق، ووقف المصلحون لتلك الهجمة وقفة حازمة أنقذت الجمعية من السقوط ومحصتها من كل مذبذب الرأي مضطرب المبدأ، وتألف المجلس الإداري من زعماء الإصلاح وصفوة أنصاره، ورأى الناس عجيب صنع الله في نصر

(1) آثار الإبراهيمي: (5/ 281)

الحق على الباطل)[1]

بالإضافة إلى هذين التأريخين للحادثة نجد تأريخات كثيرة سواء من أعضاء الجمعية المباشرين، أو ممن يوالونها ولاء مطلقا، ونراها جميعا تنهج نفس النهج من الشدة والعنف واعتبار الآخر متآمرا وعميلا، ولا طاقة له بالإصلاح، ولا غرض له فيه.

وهؤلاء جميعا يتناسون حدثا مهما وخطيرا حصل في ذلك اليوم، لا ينبغي للمؤرخ النزيه أن يتركه، ثم له بعد ذلك أن يبرره بما شاء من المبررات.

وهذا الحدث الخطير هو أن الشيخ عبد الحميد بن باديس – باعتباره رئيس الجمعية– وبعد أن رأى أن الجو لم يعد مناسبا بسبب ما حدث من فوضى الجانبين قام باستدعاء الشرطة إلى نادي الترقي للمحافظة على الأمن، وقد انتقد في ذلك نقدا لاذعا وليم على استدعاء الشرطة (الفرنسية طبعا) لفض تنازع العلماء، لكن ابن باديس دافع عن الشرطة بحرارة[2].

وكان من ضمن ما قال في دفاعه: (ارتباط الجزائر بفرنسا اليوم صار من الأمور الضرورية عند جميع الطبقات، فلا يفكر الناس اليوم إلا في الدائرة الفرنسية، ولا يعلقون آمالهم إلا على فرنسا مثل سائر أبنائها ورغبتهم الوحيدة كلهم هي أن يكونوا مثل جميع أبناء الراية المثلثة في الحقوق كما هم مثلهم في الواجبات وهم إلى هذا كله يشعرون بما يأتيهم من دولتهم مما يشكرونه ومما قد ينتقدونه وقد كنا نؤكد لهم

---

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 188)

(2) انظر: الشهاب، ج 8، م 8، ص 401 – 409 غرة ربيع الأول 1351ه – أوت 1632م، وانظر: آثار ابن باديس: 4/ 321.

هذا التعلق ونبين لهم فوائده ونبين لهم في المناسبات أن فرنسا العظيمة لا بد أن تعطيهم يوما- ولا يكون بعيداً- جميع ما لهم من حقوق وكنا لا نرى منهم لهذا إلا قبولا حسنا وآمالاً طيبة)[1]

وقد دافع سعد الله عن هذا الموقف الحرج الذي وقع فيه ابن باديس والجمعية، فقال: (ومن هنا يتضح أن موقف العلماء لم يكن سهلا، فقد كانوا يمشون على البيض كما يقول المثل الأجنبي، فهم من جهة كانوا يريدون تحقيق مبادئهم وأهدافهم بأية وسيلة مشروعة، ومن جهة أخرى كانوا واقعين تحت طائلة إجراءات استثنائية مستعدة لعرقلة سيرهم، بل وضعهم في قفص الاتهام، لذلك كانوا يناورون ما وسعتهم الحيلة والمناورة ويجاملون ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم، ومن أجل ذلك اصطدموا مرات بالإدارة)[2]

بناء على هذا نحاول في هذا المطلب أن نتلمس الأسباب الحقيقية في هذا الانشقاق بعيدين عن منطق قراءة ما في الصدور، ملاحظين الواقع من حيثياته المختلفة.

وقد رأينا أنه يمكن إرجاع أسباب ما حصل إلى خمسة أسباب نلخصها فيما يلي:

أولا ــ الأحداث السابقة على تأسيس الجمعية:

وهي أحداث كثيرة كانت ممتلئة بالصراع بين الجمعية والطرق الصوفية، ذكرها الإبراهيمي فقال: (وقد لقيت – أي الجمعية- في تاريخ حياتها خصومات عنيفة

---

(1) الشهاب: ج 8، م 8، ص 401 – 409 غرة ربيع الأول 1351ه - أوت 1632م، وانظر: آثار ابن باديس: 4/ 321.

(2) الحركة الوطنية: 3/ 93.

وواجهت خصومًا أقوياء، وكانت في جميع ذلك مظلومة واحتملت من الأذى والكيد والعدوان والتهم الباطلة ما تنوء به الجبال)[1]

بغض النظر عن مدى صدق كون الجمعية لها المظلومية في كل ما ذكر من أحداث أم لا إلا أن ذلك كان مؤثرا تأثيرا كبيرا في علاقتها بالطرق الصوفية بما حصل بعد ذلك من صراعات كانت تظهر كل حين.

وكمثال على تلك الأحداث نذكر هنا أكبر حادثة سبقت التأسيس، وكان لها دورها الفاعل في توسيع الهوة بين الجانبين، وهي اتهام الجمعية للطرق الصوفية بمحاولة اغتيال ابن باديس، وما أثارته من ضجة كبرى، وما أسالته من حبر كثير[2].

ونحب أن نذكر ببعض التفصيل[3] هذه الحادثة لنقرأها قراءة واقعية بعيدة عن التحليل الذي ينطلق من توجيه الاتهام من غير توفر الأدلة الكافية.

والحادثة قد تم تدوينها بكل تفاصيلها في مجلة الشهاب عام 1926 م بقلم ابن باديس ومبارك الميلي بالإضافة إلى صحيفة (لاديباش دو كونستونتين) في عددها الصادر يوم 30 جويلية 1927 م بقلم صحفي فرنسي رمز لاسمه بالحرفين (ن.ل)، وكتب عن الحادثة بتفصيل الأستاذ الأمين العمودي وعاد إلى تدوينها الشيخ محمد الصالح بن عتيق والشيخ أحمد حماني في كتابه (صراع بين السنة والبدعة) الذي

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 268)

(2) سنتعرض لهذا بتفصيل عند الحديث عن أسلوب المواجهة العاطفية الذي مارسته الجمعية مع الطرق الصوفية.

(3) انظر: محمد الصالح بن عتيق، أحداث ومواقف في مجال الدعوة الإصلاحية والحركة الوطنية بالجزائر، منشورات دحلب، ص 60.

خصصه للحديث عنها، وللحديث عما أفرزته من كتابات وخطابات وأشعار كثيرة.

وقصة الحادثة هي أنه في يوم 14 ديسمبر 1926 م عندما كان ابن باديس عائد إلى بيته بعد منتصف الليل، كمن له الجاني – وهو فقير علاوي من زاوية الجعافرة وصفته الشهاب بأنه (ابن ملجم) القرن العشرين– في منحدر (مايو)، وأقدم على تنفيذ محاولة اغتياله، فلما دنا منه هوى عليه بهراوة وأصابه بضربة على رأسه وصدعه، فشج رأسه وأدماه، لكن ابن باديس استطاع، وهو الضعيف النحيل، أن يمسك به، بل ويصعد به في الدرج إلى الطريق العام[1]، ويصيح مستغيثا فتبلغ صيحته جماعة كانت بمكان قريب منه، فيهرعون إليه.

أما الجاني فقد أمسكت به جماعة النجدة وساقوه إلى الشرطة فأوقفته وفتشته فوجدت عنده سبحة وتذكرة ذهاب وإياب بتاريخ ذلك اليوم (من مستغانم إلى قسنطينة) زيادة على الخنجر والعصا، واتضح أثناء التحقيق أنه من سكان برج بوعريريج ومن منطقة جعافرة – وهي أحد معاقل العلاويين – وكان اسمه (محمد الشريف مامين)، واعترف أنه كان يريد القضاء على ابن باديس بدعوى أنه يحارب الإسلام ولا يعترف بكرامات أولياء الله الصالحين، وأنه مبعوث خاص من الزاوية العلوية بمستغانم لأجل قتله.

وقد قام بالتحقيق في القضية قاضي الاستنطاق (أودوانو) من محكمة قسنطينة الذي أمر بتحويل الجاني إلى محكمة الجرائم التي أصدرت في شأنه الحكم بخمس سنوات سجنا رغم أن ابن باديس عفا عنه في المحكمة قائلا : (إن الرجل غرر به، لا يعرفني ولا أعرفه، فلا عداوة بيني وبينه.. أطلقوا سراحه)، ولكن الزبير بن باديس

---

(1) وقد نقل الكثير من الموالين للجمعية هذا الحدث باعتباره كرامة لابن باديس،

المحامي (شقيق الشيخ بن باديس) قام باسم العائلة يدافع عن شرفها، ويطالب بحقها في تنفيذ الحكم قائلا : (إن أخي بفعل الصدمة لم يعد يعي ما يقول)

وبعد أن قضى الجاني المدة التي حكم بها عليه عاد إلى مستغانم وعاش فيها ثلاث سنوات ثم عاد إلى حوزته في برج بوعريرج، أين أنشأ مركزًا للطريقة العلوية[1].

ونحب قبل أن نعلق على الحادثة أن نذكر ما كتبه الإبراهيمي عنها وعن أسبابها وملابساتها، فقد قال فيها: (وإذا نسي الناس فإنهم لم ينسوا حادثة الاعتداء على الأستاذ عبد الحميد بن باديس الذي هو رئيس هذه الجمعية منذ تأسست إلى اليوم، فقد تآمر العليويون على اغتياله حيث ثقلت عليهم وطأة الحق الذي كان يقوله ولا زال يقوله فيهم وفي أمثالهم، وانتدب أشقاها لقتله في قسنطينة وضربه الضربة القاضية لولا وقاية الله ولطفه، ففي ذلك المشهد الذي تطيش فيه الألباب وتتفشى فيه روح الانتقام قوى الله الأستاذ- وهو أعزل- فأمسك خصمه الفاتك المسلّح ولبّبه بثيابه، ثم تجلّى على قلبه المطمئن بالرحمة فقال- وجرحه يثعب دمًا- للجمهور المتألّب المتعطّش لدم الجاني: (إياكم أن يمسّه أحد منكم بسوء) حتى تسلموه للمحافظة، ولولا هذه الكلمة لقطعوا الجاني إربًا إربًا))[2]

ومثله كتب الكثير من أعضاء الجمعية نثرا وشعرا، بل كتب غيرهم أيضا داخل

---

(1) محمد الصالح بن عتيق، أحداث ومواقف في مجال الدعوة الإصلاحية والحركة الوطنية بالجزائر، ص 63.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 268)

الجزائر وخارجها[1]، ولا زالت الأقلام تكتب عن الحادثة إلى الآن، وتوجه التهمة فيها إلى الطرق الصوفية جميعا مصورة لها على أنها دبرت مؤامرة كبرى لا تقل عن المؤامرة التي قام بها الخوارج لقتل الإمام علي رضي الله عنه.

مع أن الحادثة قام بها شخص واحد ينتمي لطريقة واحدة، ولا دليل على أنه كان في ذلك مأمورا من مشايخ الطريقة ولا أهل الرأي فيها، وإلا كان في إمكانهم أن يوفروا ظروفا أفضل من الظروف التي وقعت فيها، ليبعدوا عن أنفسهم التهمة، وليحققوا غرضهم من جهة أخرى.

بالإضافة إلى هذا، فإنه لم يكن للطرقيين والعلاويين خصوصا أي حاجة في تلويث أياديهم بقتل ابن باديس أو غيره، فقد كان لهم – كما يذكر الإصلاحيون والموالون لهم – علاقة وطيدة مع الاستعمار، وكان الاستعمار ظالما طاغيا يستطيع أن يدبر أي مكيدة لمن يشاء وكيف شاء، وكان في إمكانهم استغلاله واستغلال صداقتهم له لتحقيق هذا الغرض.

بالإضافة إلى هذا، فقد حصلت أحداث أخطر، وكيل للطرق الصوفية وخصوصا العلاوية تهم أعظم، وكان أفراد الجمعية يتحركون بكل حرية في أماكن تواجد الطرقيين، ومع ذلك لم يحصل أي اختراق لهذا.

بالإضافة إلى هذا، فقد حصل اعتداء على رجال الطرق الصوفية من طرف بعض العوام، ومع ذلك لم يصور الإصلاحيون ولا الموالون لهم الأحداث إلا على اعتبار أنها أحداث تنم عن تفاعل المجتمع مع الجمعية لا على تآمر الجمعية على الطرق الصوفية.

(1) سنستعرض نماذج مما كتب في الفصل الخاص بأساليب تعامل الجمعية مع الطرق الصوفية.

ونحب أن نذكر أمثلة هنا على ذلك على اعتبار أنها من نوع العلم المكتوم الذي لا ينشر حرصا على سمعة الجمعية، فقد تعرض مامي إسماعيل[1] رئيس تحرير جريدة النجاح[2]، وهو لا يقل في مكانتة العلمية عن أي عضو من أعضاء الجمعية، بل كان في يوم من الأيام من المؤيدين لها، لكنه بسبب مخالفته للجمعية في منهجها تعرض لضرب شديد من قبل الشيخ أحمد بوشمال[3]، وقد سجل الشيخ حماني هذا

---

(1) هو مامي إسماعيل بن علاوة بن عبدي، وغالبا ما يلقب "ابن عبدي"، ولد بقسنطينة في 18 أكتوبر 1899م وتعلم في مسجدها على يد شيوخ أجلاء أمثال الشيخ عبد الحميد بن باديس ثم شد الرحال إلى تونس وبالضبط في جامع الزيتونة، إلا أنه غادره بسرعة ولم يتمم دراسته، وأثناء عودته اتصل بالشيخ عبد الحفيظ بن الهاشمي واشترك معه في العمل بجريدة النجاح فكان رئيس تحريرها، ثم مدير مطبعتها ومكتبتها، وكان كثير الترحال تارة مكلفا من قبل مدير الجريدة لترويج الجريدة وجمع الاشتراكات، وتارة مشاركا في ملتقيات لرؤساء الزوايا أو أثناء الاحتفالات الدينية المختلفة كالمولد النبوي الشريف، عاشوراء، أول محرم الخ .. وقد اتسع نطاق الجريدة بفضل رحلاته الكثيرة والتي كانت تدوم لفترات طويلة (انظر: محمد ناصر؛ المرجع السابق، ص33)

(2) وكان قد تعرض قبلها لمحاولة اغتيال في أم البواقي يوم03 سبتمبر سنة 1930، ولكن بما أنه كان حينها مؤيد للجمعية أدين الاعتداء عليه في مجلة الشهاب، تحت عنوان " اعتداء فظيع وتوحش شنيع " (قسم التحرير ؛ اعتداء فضيع وتوحش شنيع، الشهاب، المجلد 6، يوم أكتوبر 1930، ص 573)

(3) أحمد بوشمال (1899 – 1958م)، ولد بمدينة قسنطينة وبها حفظ القرآن الكريم بجامع سيدي ياسمين بالقرب من رحبة الصوف ثم اشتغل بصناعة الأحذية، وكان يحضر دروس الشيخ عبد الحميد بن باديس ولازمه ملازمة شديدة. ولما أزمع الشيخ ابن باديس تأسيس الصحافة الإسلامية العربية الحرة تبرع له أحمد بوشمال بمحله التجاري ليكون مقر المطبعة الإسلامية الجزائرية. وصار

الحادث مثنيا عليه، فقال: (وبلغ بالسيد مامي — عفا الله عنه — أن صار يسخر بالشيخ ابن باديس ويخترع على لسانه محاورات، فبلغ السيل الزبا، واشتد غيض الشهيد أحمد بوشمال ولم يملك نفسه ذات يوم في 1938م، أن ارتمى عليه في نهج تجاري مزدحم وأعطاه (طريحة)؛ أي ضربة كانت كافية لكفه النهائي عن التعرض لشخصية الشيخ ابن باديس بسوء حتى مات رحمه الله)[1]

بهذا المنطق برر الشيخ أحمد حماني هذا الاعتداء من شيخ الجمعية الكبير، لا من فرد من أفرادها البسطاء في نفس الوقت الذي كتب فيه مجلدا ضخما ممتلئا بالسباب والتكفير لركن من أركان المجتمع الجزائري بناء على تصرف فرد واحد.

ولسنا ندري لم لم يعذر ذلك الفقير العلاوي على اعتبار أنه لم يسمع إهانات فقط تتعلق بشيخه، بل سمع تكفيره وتضليله، وليته لو لم يعذره، لم يحمل جنايته على الطرق جميعا.

هذا مثال على الاعتداء المرتبط بالأفراد، أما الاعتداء المرتبط بالجماعات، فهو أخطر وأشد، ونسوق مثالا هنا على ما صار إليه المجتمع الجزائري المتسامح الموحد بعد تلك الأفكار التي نشرتها الجمعية، فقد ورد في جريدة النجاح هذا لخبر: (في يوم الجمعة 15 ماي 1930 م بينما كانت قبيلة أراس من سكان فج أمزالة عائدة من زيارتها الاعتيادية لمقام القطب الرباني الشيخ الزواوي بالروفاك مارة بميلة

هو مدير أعمال، وصاحب الامتياز لصحف الجمعية، وجمعية التربية والتعليم بقسنطينة .. انظر: أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، ج 2، ص 270.

(1) أحمد حماني ؛ المرجع السابق، ص131.

إذ بأتباع المرابط الشيخ مبارك الميلي العضو وأمين مال جمعية العشور[1] ينهالون على الزوار المذكورين بالسب والشتم ولولا تدخل الفرنسيين وفرقوهم وإلا تقع بينهم ملحمة عظيمة)[2]

ولا نتعجب بعد هذا من اتهام الطرقيين للإصلاحيين بكونهم وهابيين، فأي فارق بين ما كان يمارسه الوهابيون في ذلك الحين من هدم للأضرحة وتعرض للزائرين لها، وبين ما مارسته هذه العصابة التي تنتسب للشيخ مبارك الميلي؟

ثانيا ــ الأهداف الداعية للتأسيس:

عرفنا في الفصل السابق أن الإجماع يكاد ينعقد على اعتبار الشيخين عبد الحميد بن باديس والإبراهيمي هما المؤسسان الحقيقيان للجمعية، وعرفنا أن المؤسس الحقيقي هو الذي يحق له أن يضع أهدافها، ويخطط برنامجها.

وعلى ضوء ذلك نبحث هنا عن الأهداف الحقيقية التي كانت وراء دعوتهما لتأسيس الجمعية.

وقد ذكر الإبراهيمي بتفصيل مهم جدا هذه الأهداف، وأنواع المشاريع التي كان

---

(1) يقصد بذلك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، لأنها كانت تطلب من الفلاحين أن يعطوا زكاتهم للجمعية لخدمة التعليم فيها، بل كتب العربي التبسي فتوى ينص فيها على جواز أخذ الفقهاء من الزكاة (إذا كان أولئك الفقهاء قد حبسوا جهودهم وعلومهم وحياتهم للجهاد في سبيل الإسلام، ونشره، والدفاع عنه. أما فقهاء السوء طلاب الدنيا فإننا لا نقول بجواز أخذهم من الزكاة) (انظر: جريدة البصائر، السلسلة الثانية، السنة الثالثة، عدد 119، الاثنين 15/ ماي/ 1950م الموافق 28/ رجب/ 1369هـ، ص 2)

(2) مامي إسماعيل؛فتنة ميلة، النجاح، العدد1871، يوم20 ماي 1936، ص2.

يمكن أن تقوم الجمعية على أساسها ولتحقيقها، وكيف اختارت بعد ذلك الجمعية المنهج الذي ظهرت به، والذي به حصل الصراع الشديد بينها وبين الطرق الصوفية بسببه.

ونحب أن نلخص هنا ما ذكره لأهميته القصوى، فهو يرينا المدى الذي تريد الجمعية أن تذهب إليه في صراعها مع الطرق الصوفية.

فقد كتب تحت عنوان (نشوء الحركة الإصلاحية في الجزائر)[1] يذكر أن الأوساط الإصلاحية في ذلك العهد كان يتجاذبها رأيان يلتقيان في المقصد ويختلفان في المظهر العملي للإصلاح وكيف يكون؟

أما أولهما، فيرى (صرف القوّة كلها وتوجيه جهود متضافرة إلى التعليم المثمر، وتكوين طائفة جديدة منسجمة التعليم مطبوعة بالطابع الإصلاحي علمًا وعملًا، مسلحة بالأدلة، مدربة على أساليب الدعوة الإسلامية والخطابة العربية، حتى إذا كثر سواد هذه الطائفة وكان منها الخطيب ومنها الكاتب ومنها الشاعر ومنها الواعظ ومنها الداعي المتجول، استخدمت في الحملة على الباطل والبدع على ثقة بالفوز)[2]

ولعله يشير بهذا الرأي إلى المدرسة السلفية التنويرية وإلى كثير من الحركات الإسلامية التي تبنت منهجها، وقد ذكر الإبراهيمي أن (هذا رأي له قيمته وخطره، وكان كَاتِبُ هذه الأسطر من أصحاب هذه الفكرة في ذلك الوقت)

وأما الثاني، فهو رأي استئصالي هجومي ينطلق من (أخذ المبطلين مغافصة

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 181)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 183)

والهجوم عليهم وهم غارّون، واسماع العامة المغرورة صوت الحق فصيحًا غير مجمجم)[1]، وهذا الرأي هو الذي تبناه -كما سنرى بتفصيل - التوجه السلفي المحافظ الذي أحياه الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وقد انتصر الإبراهيمي لهذا الرأي الثاني باعتبار أن تلك (البدع والمنكرات التي يريد الإصلاح أن يكون حربًا عليها هي أمور قد طال عليها الأمد، وشاب عليها الوالد، وشبَّ عليها الولد وهي بعد شديدة الاتصال بمصالح ألفها الرؤساء حتى اعتبروها حقوقًا لهم، وأنس بها العامة حتى اعتقدوها فروضًا عليهم، فلا مطمع في زوالها إلّا بصيحة مخيفة، تزلزل أركانها، ورجة عنيفة تصدع بنيانها واعصار شديد يكشف الستر عن هذا الشيء الملفف، والسر الذي يأبى أن يتكشف، ليتبينه الناس على حقيقته، وأقل ما يكون من التأثير لهذا العمل أن تضعف هيبته في نفوسهم وتضؤل رهبته في صدورهم، وهنالك يسهل العمل في نقضه، وتخف المئونة في هدمه)[2]

ثم ذكر ما قام به مع ابن باديس لتحقيق هذا الرأي الثاني، فقال: (وقد رجح الرأي الثاني لمقتضيات لله من ورائها حكمة، فأنشئت جريدة (المنتقد) بقسنطينة لهذا الغرض، وكان اسمها نذيرًا بالشر لأهل الضلال فإنه مُتَحَدٍّ لما نهوا عنه، وهاتك لحرمة ما شرعوه في كلمتهم التي حذروا بها العامة وهي قولهم: (اعتقد ولا تنتقد)، وانبرت للكتابة في (المنتقد) أقلام كانت ترسل شواظًا من نار على الباطل والمبطلين، ثم عطل المنتقد فخلفه الشهاب (الجريدة) ثم أسست جريدة الإصلاح

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 184)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 183)

ببسكرة فكان اسمها أخف وقعًا وإن كانت مقالاتها أسد مرمى وأشد لذعًا.. ثم تطور الشهاب الأسبوعي فأصبح مجلة شهرية استلمت قيادة الحركة من أول يوم وورثت الأقلام التي كانت تكتب في الجرائد قبلها، ولم تهن لمجلة الشهاب في حرب الباطل وأهله عزيمة ولم تفل لها شباة..)[1]

وقد سبق أن ذكرنا أن هذا الهدف كان في نفس ابن باديس والإبراهيمي منذ فترة طويلة سبقت تأسيس الجمعية، فقد ذكر الإبراهيمي في معرض حديثه عن الأيام الأولى التي بدئ فيها بالتفكير في تأسيس الجمعية، في مسامرتهما بالمدينة المنورة سنة 1913 م أنهما اهتديا إلى أن (البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه، يمتصان دمه ويفسدان عليه دينه ودنياه : استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي.. واستعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب، والمتغلغلون في جميع أوساطه، والمتجرون باسم الدين، والمتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية. وقد طال أمد هذا الاستعمار الأخير، وثقلت وطأته على الشعب، حتى أصبح يتألم ولا يبوح بالشكوى.. خوفًا من الله بزعمه. والاستعماران متعاضدان، يؤيد أحدهما الآخر بكل قوته، وغرضهما معًا تجهيل الأمة، لئلا تفيق بالعلم.. وتفقيرها، لئلا تستعين بالمال على الثورة.. وإذن فلقد كان من سداد الرأي أن تبدأ الجمعية بمحاربة هذا الاستعمار الثاني لأنه أهون وهكذا فعلت)[2]

وبناء على هذا التحليل والتشخيص، بدأت الجمعية بمحاربة ما تسميه

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 184)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 282)

الاستعمار الثاني، وارتأى ابن باديس والإبراهيمي ومن وافقهما من الإصلاحيين بداية العمل الإصلاحي بإعلان الحرب على الطرق الصوفية قبل إعلان الحرب على الاستعمار نفسه.

ثالثا ــ التنافر بين الاتجاهات الفكرية:

وهذا في الحقيقة هو السبب الأكبر في كل ما حصل بين الجمعية والطرق الصوفية، وقد خصصنا الحديث عنه بتفصيل في الباب الثاني، ومن خلاله سنعرف نوع التوجه السلفي للجمعية، ونوع التوجه الصوفي للطرق الصوفية، وعلاقة ذلك بالخلاف بينهما.

ولكنا نحب أن ننبه هنا إلى أن هذا السبب كان في الإمكان تجاوزه لو حسنت النيات، فقد كان الاستعمار جاثما على أرض الجزائر – كما عرفنا في الفصل الأول- يستغل خيراتها، وينتهك حرماتها، ولم يكن الوضع مناسبا في ذلك الحين ليكتب أعضاء الجمعية وعلماؤها في الصحف القليلة – التي كانت هي المنهل الوحيد للكثير من الجزائريين ليتحرروا ويتثقفوا – في قضايا هي من فروع فروع الفقه يجادلون فيها، ويبدعون من خالفها.

وسنرى نماذج كثيرة على هذا في الباب الرابع، ونرى من خلالها أن كل ما طرح من قضايا لم يكن يعدو قضايا طرحت في جميع التاريخ الإسلامي، ولم تسل من المداد، ولم تنشر من الأحقاد ما حصل في عهد الجمعية.

رابعا ــ الأسباب النفسية:

لقد كان من الحرج الشديد أن نعتبر من أسباب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية – منذ بداية تأسيسها – هذا النوع من الأسباب لولا أنه بحسب تصورنا هو

السبب الأبرز، إن لم يكن أصل الأسباب ومنبعها.

وقد دعانا إلى اعتبار هذا السبب ما ذكره أبو حامد الغزالي عند بيانه لـ (آفات المناظرة وما يتولد عنها من مهلكات الأخلاق)[1]، فقد قال: (اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشدق عند الناس وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله المحمودة عند عدو الله إبليس، ونسبتها إلى الفواحش الباطنة من الكبر والعجب والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الجاه وغيرها كنسبة شرب الخمر إلى الفواحش الظاهرة من الزنا والقذف والقتل والسرقة، وكما أن الذي خير بين الشرب والفواحش وسائر الفواحش استصغر الشرب فأقدم عليه فدعاه ذلك إلى ارتكاب بقية الفواحش في سكره فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة في المناظرة وطلب الجاه والمباهاة دعاه ذلك إلى إضمار الخبائث كلها في النفس وهيج فيه جميع الأخلاق المذمومة)[2]

وللأسف فإن هذا الكلام مع شدته صحيح إلى حد بعيد، فالذي حصل بين الجمعية في ذلك اليوم المشؤوم، وما حصل بعده من نتائج خطيرة زادت المجتمع الجزائري تفككيا يعود في نصيب كبير منه إلى تلك الآفات الباطنة في نفوس كل من رجال الجمعية ورجال الطرق الصوفية.

وقد كفانا رجال الجمعية البحث عن الأسباب النفسية لرجال الطرق النفسية، حين ذكر الإبراهيمي هذا فقال:(ولقد تفرسنا فيهم – في الطرق الصوفية– فصحَّت

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (1/ 45)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 45)

الفراسة، وبلَوْناهم فصدق الابتلاء، وجرَّبْناهم فكشفت التجربة على أنهم لا يعرفون الأمة إلا في مواقف الاستعباد وابتزاز الأموال، فإذا مَسَّها الضر وتنكَّر لها الدهر تنكَّروا لها وتجاهَلُوها، وإن علاقتهم بالأمة علاقة السيد بعبده والمالك لمملوكه لا علاقة المسلم بأخيه المسلم، يحب له ما يحب لنفسه، وأنهم مطايا الاستعمار الذُّلُل وأيديه الباطشة؛ بل القنطرة التي هوَّنت عليه العبور، وانهم كانوا ولا زالوا على خلاف ما وصف الله به عباده المؤمنين أعزة على الأمة أذلة على المستعمرين والحكام المستبدين، وأن ليس في صحائفهم السوداء موقف يعز الإسلام أو يرفع المسلمين. وهذا تاريخهم الماضي الملحود، وتاريخهم الحاضر المشهود يسجلان عليهم أنهم أعوان على هذه الأمة للدهر، وحلفاء عليها للفقر، وإِلْبٌ على دينها مع التبشير بالكفر، وانهم هم الذين أَمَاتُوا رهبة الإسلام ونخوة الإسلام بخضوعهم واستسْلامهم، كما أمَاتُوا حقائقه بأساطيرهم وأوهامهم، وأنهم مردوا على الملق والمداهنة المزرية بشرف الإسلام في المواقف التي تسمو عن المجاملة وتقتضي نهاية الصدق في المعاملة)[1]

إلى آخر تلك الأوصاف الكثيرة التي اعتبرها الإبراهيمي السبب في كل تلك السلوكات التي يمارسها رجال الطرق الصوفية، والتي يراها بدعة وضلالة وكفرا.

وما ذكره ربما يكون صحيحا من جهة انطباقه على بعض رجال الطرق أو حتى مشايخها، أما تعميم ذلك، فيحتاج إلى فراسة أعظم من الفراسة التي تفرس بها، ذلك أن الطرق كما عرفنا في الفصل الأول، وكما يشهد التاريخ كان لهم أثرهم الفاعل في جميع أنواع المقاومات العسكرية والدينية والثقافية، وغير ذلك.

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 297)

ونحن لا نريد أن نناقش هنا هذا، وإنما نريد أن ننبه إلى أن الجمعية كانت تعرف جيدا أن للأسباب النفسية تأثيرها الكبير في جميع الانحرافات الحاصة في الطرق الصوفية.

ولكن الذي لم تنتبه له – للأسف – هو سلوكها النفسي تجاه المخالفين لها من رجال الطرق الصوفية، وكيف كانت تنظر إليهم بنوع من التعالي والاحتقار، لأنهم ليس لهم من الفصاحة ما كان لرجال الجمعية، أو لأن شيخهم كان – كما يذكر الزاهري – (تاجرا يبيع الأحذية، ويصنعها فأفلس احتيالا وأكل أموال الناس، ثم ارتاد تجارة كلها ربح، ورأس ماله فيها النصب والاحتيال، يحتال على الفقراء المساكين، فيسلب أموالهم، ويستغل أبدانهم ويختلس يتمانهم، ومن ذلك فهو يحترف طريقة التصوف ويستغلها ماديا، ولا يعرف من التصوف إلا أنه باب من أبواب الرزق، وسبب من أسباب المعاش، ووسيلة من وسائل الاكتساب)[1] إلى آخر تلك الأوصاف الكثيرة التي حاول الزاهري أن يعرف بها الشيخ ابن عليوة.

وقد حالت هذه الأوصاف بين الجمعية وبين الحوار مع الكثير من رجال الطرق الصوفية، والذين كانت لهم شهرتهم على المستوى العالمي، وقد عرفنا في الفصل السابق بعض النماذج عنهم من الطرق الصوفية المختلفة، لكن الجمعية لم تكن تعترف بهم، ولا بعلومهم.

وسنرى النماذج الكثيرة عن أسلوب الحوار جمعية مع المخالفين، بحيث تنتقل من الحوار في القضية الخلافية بغية الوصول إلى الحق فيها إلى الحوار في شخص

(1) الزاهري؛ شيخ علماء الجزائر، أم شيخ الحلول؟ الشهاب. مج9. ج11. أكتوبر 1933. ص 494

المحاور، ومحاولة إسقاطه، وكأنه إذا أسقط أسقطت القضية معه.

خامسا ــ المؤامرة الاستعمارية:

فقد كانت مصالح المستعمر منوطة بتفرق الجزائريين وصراعهم فيما بينهم، ولهذا انتهجت فرنسا – كما عرفنا سابقا- سياستها المعروفة (فرق تسد)، وقد مارست هذه السياسة مع الجميع، فهي لا يهمها طرقي أو مصلح، المهم عندها كما عند كل مستعمر أن تتنافر النفوس، وأن يجهز بعضهم على بعض، حتى يتمكن من تحقيق أهدافه[1].

ويذكر الكثير من الباحثين بناء على هذا أن الإدارة الفرنسية كانت تستعمل الطرق الصوفية لتحقيق أهدافها وخدمة مصالحها عبر استعمال العملاء وتوجيههم في خدمة مصالحها، ولعل أحسن مثال على هذا ما كتبه مصالي الحاج في مذكراته، من أن جاسوسا فرنسيا كان يسمى ليون روش[2]- Léon Roche ألف كتابا سنة

---

(1) نحب أن ننبه هنا إلى أن الجنرال الفرنسي (هنري جاكين) نشر كتابا بباريس سنة 1977 تحت عنوان (الحرب السرية في الجزائر)، كشف فيه عن الكثير من الشخصيات المهمة التي كانت تعمل في خدمة المصالح الفرنسية في الجزائر، ومن بينهم ذكر أحمد توفيق المدني من جمعية العلماء المسلمين الذي كان عميل الحاكم العام، وأحمد بن بلة الذي كان مخبرا سابقا للأمن العسكري الفرنسي، وفرحات عباس الذي كان لمدة طويلة مراسلا محترما لشرطة الاستعلامات العامة، ومصالي الحاج الذي أصبح منذ 1945 تحت الاسم المستعار "ليون" (Léon)، مخبرا ثمينا للشرطة الفرنسية.

(2) هو ليون روش من مواليد قرونوبل وُلد سنة 1809 م، تحصل على بعض الشهادات، كان والده من المُشاركين في الحملة الفرنسية على الجزائرعام 1830 . بعد سنتين من الاحتلال الفرنسي قَدِمَ ليون روش الى الجزائر ليكون في خدمة الاستعمار الفرنسي، بعد وصوله الى الجزائر سنة 1832

1884 تحت عنوان (ثلاثون سنة داخل الإسلام)(Trente ans à travers l'Islam)، يقص فيه أن هدفه الوحيد من اعتناقه الظاهري للإسلام كان يتمثل في الحصول على فتوى من القادة الدينيين لوقف القتال ضد الاستعمار، وقد تحصل على تلك الفتوى مقابل دفعه نقودا من الذهب إلى قادة الزوايا أو الطرقية.

وبناء على هذا يعتبرون الطريقة العلاوية خصوصا أداة من أدوات الاستعمار مستدلين على ذلك برضا المستعمر عنها، والسماح لها بأداء نشاطها بحرية كبيرة.

ونحن - كما نعتقد حصول هذا الاختراق بين صفوف الطرق الصوفية - فإنا نعتقد كذلك أن الجمعية لم تكن بمنأى من هذا الاختراق، وأنها في بعض نواحي

م بدأ ليون يتعلم اللغة العربية حتى أتقنها، هذا الاتقان ساعده على العمل مُترجما في الجيش الفرنسي، يُقال أنه أسلم واعتدل اسلامه في نظر المسلمين ورحل بعد اسلامه الى الأمير عبد القادر مُبديا له يد المعونة. وكان ذلك سنة 1837 حيث أصبح اسمه الجديد عُمر.

كلفه الجنرال بيجو الحاكم العسكري للجزائر بمساعدة الزاوية التيجانية والطيبية المغربية في الجزائر بالسفر الى تونس ومصر والحجاز للحصول على فتوى تدعوا أهل الجزائر الى قَبول الحكم الفرنسي مقابل أن يَحترم هذا الحُكم دينهم وعادتهم وتقالدهم.

ورحل روش ومعه نص الفتوى ويُقال أنه حصل على مُصادقة علماء جامع الزيتونة في تونس وعلماء الأزهر في مصر، وعلماء المسلمين المجتمعين في مدينة الطائف بالحجاز حيث مقر الشريف الأكبر شريف مكة المكرمة، وقد وصل الحجاز أثناء موسم الحج فأراد أن يشهد هذا الموسم، لكن بعض من الجزائريين تعرف عليه في وقفة عرفات ورفعوا أصواتهم استنكارا لوجوده، وكاد أن يفقد حياته لولا الحراس الذين كلفهم الشريف بمراقبته سرا اذ قام هؤلاء باختطافه ومضوا به الى جدة ومنها الى مصر ومنها الى أوروبا (انظر: ليون روش، ثلاثون سنة في رحاب الاسلام، مذكرات ليون روش عن رحلته الى الحجاز، ترجمة: الدكتور محمد خير البقاعي، دار جداول للنشر)

سلوكها كانت تنفذ مؤامرة فرنسية شعرت بها أو لم تشعر.

ولذلك – كما يصرح ابن باديس نفسه – فتحت لها الحكومة الفرنسية كل الأبواب لتؤدي أدوارها بحرية أكبر، وقد ذكر ابن باديس هذا مثنيا عليه، فقال: (للحكومة – الفرنسية طبعا- الفضل العظيم بفتحها السبل لهذه الجمعية حتى تتوصل إلى نشرهما باتصال رجالها من أهل العلم بالأمة في مساجدهم ومجامعهم وحيثما كانوا، فللحكومة في هذا من الفضل بقدر ما فيه للأمة من النفع، ولقد كان رجال الحكومة الذين لقيناهم في جميع البلدان يلاقوننا بمزيد الإكرام، ويزودوننا بعبارات التأييد والتنشيط، ويقول لنا الكثير منهم: (إننا مستعدون لمساعدتكم في كل ما تريدونه بدائرتنا)، ولا شك أنهم يتكلمون بلسان الحكومة ويعربون عن نياتها ومقاصدها، وأي مقصد أشرف وأي نية أنفع من تعاون الحكومة من العلماء لتهذيب الأمة وتعليمها)[1]

ويعقب على ذلك بقوله: (هذا أعظم ما قامت به فرنسا في أول القرن الثاني نحو أبنائها المسلمين الجزائريين الذين كانوا معها في جميع المواقف مواقف الحياة ومواقف الموت)[2]

ولا نريد أن نعلق على هذه العبارة التي لم نجد من الباحثين من ينقلها مع صراحة نسبتها لابن باديس، لكنه لو قالها بعض رجال الطرق لنشرت، واستعملت أسوأ استعمال.

بل إن ابن باديس يذكر كيف كان للإعلام الفرنسي دوره في الاهتمام بالجمعية

---

(1) آثار ابن باديس (4/ 322)

(2) آثار ابن باديس (4/ 322)

والتعريف بها، فيقول تحت عنوان (فضل الصحافة العربية والفرنسية): (كانت الصحف الفرنسوية تتبع رحلتنا وتنشر الفصول عنها وتذكر الجمعية بكل تعظيم وتبجيل مثل ما كانت تفعله مع أكبر جمعية فرنسوية ورئيسها فبرهنت على أن الفكر العام الفرنسي يقدر للمسلمين مشاريعهم ويساعدهم عليها ويرد لهم الرقي والتقدم، وقد كانت الصحافة العربية النجاح والنور والمرصاد قامت بواجبها نحو قومها وملتها فلجميع الرصيفات الفرنسية والعربية شكر الأمة والوطن وشكر الجمعية والعلم)[1]

قد يقال بأن فرنسا كانت تصادر صحف الجمعية، وتضيق عليها، والجواب على هذا بسيط جدا من جهتين:

الجهة الأولى: أنها لم تكن تضيق عليها إلا فيما يرتبط بمصالحها، أما ما كانت تنشره الجمعية مما يصدع الوحدة الاجتماعية والثقافية والدينية، فقد كانت راضية عنه أتم الرضى، بل إنها كانت تشجعه أعظم تشجيع.

الجهة الثانية: هي أن الكثير من المضايقات للجمعية كانت مضايقات شكلية، لا حقيقية، فعند منع الصحيفة في الصباح تصدر صحيفة أخرى بنفس المنهج ونفس الشدة في المساء، وليس من خلاف بينهما إلا في الاسم.

بالإضافة إلى هذا، فقد كتب الإبراهيمي في العدد 61 من جريدة (البصائر)، بتاريخ 27 ديسمبر سنة 1948 مقالا طويلا تحت عنوان (إلى الزاهري) حمل فيه حملة شديدة على الرجل الذي كان في يوم من الأيام بالنسبة لهم مصلحا أو معولا خطيرا من أهم معاول هدم الطرق الصوفية، لكنه بعد أن كشفت حقيقته تبين لهم أنه

---

(1) آثار ابن باديس (4/ 322)

كان كاذبا وخائنا، بل فوق ذلك عميلا من عملاء الاستعمار[1]، ومما جاء في ذلك المقال قوله له يذكره ببعض مواقفه في الجمعية: (أتذكُر يوم ضاقت بك الحيل فعرضت همّتك وذمّتك وقلمك في المزاد العلني فكنّا أزهد المشترين فيك؟ كن شريفًا ولو لحظة من عمرك واعترف بهذه الحقيقة. ألم ننصحك نصيحة لو أحيا الله أبويك لما نصحاك بمثلها؟ ولكنها ضاعت كما تضيع المِنّة عند غير شاكر. ألم تفترص الفرصة حين خاطبناك في صندوق الحروف الذي تملكه لنطبع به (البصائر)، بالبيع أو بالكراء، فأخذت منّا عشرة آلاف فرنك لتفكّ بها رهن الصندوق من الطابع الإسباني، وكنت عاجزًا عن فكّه بستة آلاف فرنك؟ فلما حصلت عليه اشتططت وشرطت قرض مائتي ألف فرنك في مقابلة كراء الحروف، فلما يئست منا عرضت نفسك على دكتورَيْن لهما ماضٍ عريق في خيانة الوطن لتخدم ركابهما وتزكيهما في الخيانة، في مقابل قناطير من الورق منّيَاك بها، فلما لمناك على ذلك قلت لنا بالحرف: (ما نكذبش عليكم، أنا نتبع مصلحتي المادية حيثما كانت) والجملة الأولى هي لازمتك المعروفة عند جميع الناس، وهي لازمة كل كذّاب، إذ لا يكثر من نفي الشيء إلا المتّصف به، ثم كنت متشوّفًا إلى خدمة مَن تُسمّيهم اليوم باللائكيين، ولو أعاروك التفاتة، أو أشاروا إليك بغمزة، لكنت اليوم من عبيدهم

(1) وقد أيده في هدا حسين آيت أحمد، في كتابه ('ذكريات مكافح)، فقد ذكر فيه أن مصالي الحاج نصب الشيخ الزاهري مديرا لأسبوعية (المغرب العربي) لسان حزب الشعب، وأنه كان جاسوسا للمخابرات الفرنسية، وعندما تم اكتشاف حقيقته من طرف جبهة التحرير التاريخية، قاموا بإعدامه قي بداية حرب التحرير كما جاء ذلك في كتاب محمد حربي (جبهة التحرير الوطني: سراب وحقيقة) نقلا عن (http://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=210205)

المطيعين، ولكانت اللائكية، في نظرك ملائكية، ثم عرّجت على الشيوعيين، ولهم معك ماضٍ معروف، فوجدتهم أيقاظًا، ذاكرين لذلك العهد، مثنين عليك بمثل ريح الجورب، ولو آنستَ في ذلك العهد من جانب الطرُقيّة نارًا، لقلت في غير تردّد: إني أجد على هذه النار هدى. ثم وقع بك الحظ على هؤلاء القوم أو وقع بهم عليك، وهم لم ينسوا ماضيك معهم، وإنما يتناسونه لأمر ستنجلي عنه الغيابة، يوم ينكفئ القدر بما فيه من صبابة. فهل فكّرت بعد هذه الأطوار أن تستقلّ بجريدة لا تناصر بها حركة ولا سكونًا، ولا تعتمد فيها على شخص ولا على حزب؟ وهيهات)[1]

المطلب الثالث: نتائج الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية

لقد عبر ابن باديس عن تبعات ذلك التفرق الذي حصل بين الجمعية والطرق الصوفية بعد سنة من التأسيس، فقال: (ها هو القانون الأساسي للجمعية كما وضع أول مرة منذ خمس سنوات، وقد كان الذين وضعوه شطرهم مع الطرقيين، ولكنهم ما أكملوا السنة الأولى حتى فروا من الجمعية وناصبوها العداء واستعانوا عليها بالظلمة ورموها بالعظائم وجلبوا عليها من كل ناحية بكل ما كان عندهم من كيد، ذلك لأنهم وجدوا كثيراً من الآفات الاجتماعية التي تحاربها الجمعية هم مصدرها وهي مصدر عيشهم، ووجدوا قسماً منها مما تغضب محاربته سادتهم ومواليهم وقد شاهدوا مظاهر الغضب بالفعل منهم فما رفضتهم الجمعية ولا أبعدتهم ولكنهم هم أبعدوا أنفسهم)[2]

ونحن، وإن كنا لا نسلم باللغة الشديدة التي تحدث بها ابن باديس من تحميله

(1) آثار الإبراهيمي: 3/ 562.

(2) آثار ابن باديس: 2/ 549.

تبعات ما حصل على الطرقيين وحدهم إلا أننا مع ذلك نستطيع أن نستنبط من كلامه الكثير من النتائج السلبية التي أعقبت ذلك الحادث، والتي نحاول سرد بعضها هنا باختصار:

أولا ــ زيادة شدة الخلاف:

لقد كان الخلاف - كما ذكرنا سابقا- موجودا مشهورا بين الجمعية والطرق الصوفية قبل تأسيسها، ولكنه كان خلافا لا يعدو أفرادا من الإصلاحيين، ولم يتعد إلى مستوى التجمعات، ليصل إلى أكبر تجمعين عرفتهما الجزائر في ذلك الحين: تجمع الجمعية، وتجمع الطرق الصوفية.

وعند تصفح صحف الجمعية في ذلك الحين نجد أنه لم يكن لها دور إلا النفخ في نار الفرقة، فصحيفة الشريعة والصراط وغيرها مع قلة أعدادها، ومع كونها كانت فرصة لتعليم الجزائريين وتوجيههم وتوحيد صفوفهم إلا أنا للأسف نجدها صارت مملوءة بصفحات كثيرة جلها سباب وأحقاد.

وكمثال على ذلك التهييج والإثارة بيان نشرته جريدة الشريعة تحت عنوان (براءة القبائليين من شيخ الحلول وتلميذه الحافظي ومن تبعهما)، وهو بيان خطير وقع عليه 135 من تلك البلاد التي كان للطريقة العلاوية فيها وجود واسع، وقد ضم هذا البيان أمثال هذه الأفكار التفكيكية والاستئصالية، والتي عبروا عنها بقولهم: (.. بناء على هذا فنحن الواضعين خطوط أيدينا هنا من عرش ذراع اقبيلة الذي يعد بالنسبة إلى بلاد القبائل أقل تقدما من غيره، قد أدركنا ما عليه الأمة الجزائرية اليوم من تشويش المشوشين ومشاغبة المشاغبين الذين كتب الله عليهم الشقاوة في الدنيا والآخرة، فأشفقنا على أنفسنا وعلى إخواننا المسلمين من سائر أولئك المجرمين،

فعملنا لرفع النزاع بكل وسيلة نافعة دون أن تضر، فما زيد في نار القوم إلا اضطراما حتى أيسنا ولم نرج منهم سلاما، ثم إن مثير الفتنة واحد لا ثاني معه إلا من كان له أجيرا وما في معناه)[1]

بل إن هؤلاء الذين حملوا كل هذه الأحقاد على الطرق الصوفية، وعلى الشيخ الحافظي، عندما يتحدثون عن فرنسا في نفس البيان يقولون عنها: (بقي الآن علينا أن نؤدي شهادتنا لحكومة افرانسه الفخيمة العادلة المنصفة وأن هذه الطائفة المخذولة التي تكذب على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مرة بعد أخرى بإلصاق السياسة لها وبالتدخل في غير أمور الدين والواقع يفند مفترياتها والحكمة نفسها ترى بعين الرأس من المشاغب ومن المهيج، ومن الذي يكتب في جرائده السياسة وينشرها في الناس بعكس ما يتظاهر به للحكومة)[2]

وحتى نكتشف خطورة هذا البيان وتأثيره في تفكيك وحدة المجتمع الدينية والثقافية، بل والسياسية نحب أن نذكر أنه كان للزوايا والطرق الصوفية في تلك المنطقة خصوصا تأثير كبير في مواجهة التبشير والحفاظ على الهوية إلى درجة أنه صدر من الجمعية قرار سري – ذكره الشيخ خير الدين – يقضي بمنع مقاومة الزوايا والمرابطين في بلاد القبائل التي كانت للكنيسة نشاط تخريبي هدام منظم، ما يتحتم

(1) الشريعة النبوية المحمدية، السنة الأولى / العدد 6، قسنطينة يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352، ص8.

(2) الشريعة النبوية المحمدية، السنة الأولى / العدد 6، قسنطينة يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352، ص8.

توظيف تلك الزوايا في بث الوعي الديني الإسلامي ورد شبه المنصرين عمليا[1].

ومثله كتبت الصراط بيانا أمضاه (أربعمائة من جميع طبقات الأمّة من أهل العلم وأهل الفلاحة وأهل الصّناعة وأهل التّجارة وغيرهم) يقول أصحابه: (إنّ سكّان بلدة باتنة وأحوازها الواضعين إمضاءاتهم أسفله يشكرون العمل الصّالح الذي قامت به جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين لِرفع حالة إخوانهم المسلمين من الجهة الأدبيّة والأخلاقيّة والذي هو روح الفكرة الفرنسويّة ويُوجّهون لرئيس الجمعيّة المذكورة الوجيه الأستاذ عبد الحميد بن باديس احترامهم ويشكرون سعيه ويضمنون له الاتّحاد معه في هذا العمل)[2]

مع العلم أن باتنة في ذلك الحين كانت معقلا للطرق الصوفية، وخصوصا الطريقة الرحمانية، وكان دورها لا يقل عن دور الطريقة العلاوية أو الرحمانية في بلاد القبائل، سواء من الناحية العلمية أو الناحية السياسية والعسكرية، كما سنرى ذلك بتفصيل عند الحديث عن المشروع الإصلاحي للطرق الصوفية.

وقد كان لهذا الشحن الطائفي آثاره الخطيرة على وحدة المجتمع الجزائري، وعلى تسامحه مع المخالف، وتعدى الأمر الكلام ليصل إلى العنف بمختلف أشكاله، كما سنرى في الباب الثالث.

ثانيا ــ تضييع المكاسب والطاقات:

فقد كان في إمكان الجمعية في حال التوافق أن تكتسب الكثير من المواقع

---

(1) خير الدين، المذكرات: 2/ 118.

(2) جريدة الصراط العدد الخامس، قسنطينة يوم الاثنين 26 جمادى الثانية 1352، الموافق ل 16 أكتوبر 1933، ص3.

المهمة والطاقات التي تستطيع من خلالها أن تؤدي رسالتها، وأن تصل إلى أكبر عدد من الجزائريين، لكنها للأسف فرطت فيها بناء على نظرتها الاستئصالية الإقصائية.

ونحب أن نذكر هنا نماذج عما خسرته الجمعية، وخسره معها الشعب الجزائري من مكاسب وطاقات كان يمكن توظيفها في التثقيف والتهذيب والإصلاح، لكنه بسبب التسرع في المواقف تحولت إلى أدوات للصراع.

تضييع المكاسب:

لا يمكن تعداد المكاسب التي كان يمكن للجمعية أن تستفيد منها في خدمة هدفها الإصلاحي، والتي حال بينها وبين تحقيقها ما حصل من شقاق، ولكنا مع ذلك سنكتفي – من باب المثال– على الناحية الإعلامية التي كان لها تأثير كبير في توجيه الرأي العام في الصالح العام.

ولعل أحسن مثال على هذه الناحية ذلك الشقاق الذي حصل بين الجمعية و(جريدة النجاح) باعتبار أن صاحبها كان من أبناء الطرق الصوفية[1]، ولذلك تخلت عن دعمها للجمعية بعد أن ناصرتها في بداية تأسيسها، بل تحولت إلى مواجهتها والصراع معها.

مع العلم أنها أتاحت المجال لابن باديس لنشر مقالاته الإصلاحية – مع علمها

---

(1) يقول الشيخ أحمد حماني : (أما جريدة النجاح فإنها من أوائل الجرائد العربية بروزا إثر الحرب العالمية الأولى أسست عام 1919 م بمدينة قسنطينة ومؤسسها هو السيد عبد الحفيظ بن الهاشمي من آل زاوية (سيدي علي بن عمر) بطولقة الرحمانية) (أحمد حماني: صرا ٦ بين السنة والبدعة أو القصة الكافة للسطو بالإمام عبد الحميد بن باديس، ج1، ص 128)

بتوجهه الفكري- قبل أن يحصل ما حصل[1]، فقد كان يكتب فيها تحت عنوان (خطرات الأسبوع) فقرات مختصرة طرح فيها الكثير من القضايا الإصلاحية، واستمرت لأكثر من سنتين[2]، وكان يمضي فيها باسم مستعار هو (العبسي)[3]

تضييع الطاقات:

وهي كثيرة جدا، من المثقفين وغيرهم من أبناء الزوايا أو المؤيدين لها، والذين انلقبوا على الجمعية بمجرد إعلان صراعها مع الطرق الصوفية.

وكمثال على ذلك (مامي إسماعيل) رئيس تحرير جريدة النجاح الذي أشرنا إليه سابقا، والذي استطاع باجتهاده أن يصل بجريدة النجاح إلى نواح كثيرة في الجزائر، وكانت الشهاب تثني عليه، بل كان ابن باديس نفسه يستفيد منه، كما قال الشيخ أحمد حماني: (كان يحب الشيخ ابن باديس (يقصد مامي) ويأتيه بأسرار الإدارة الفرنسية

---

(1) يذكر البعض أن ابن باديس كان من المؤسسين لها، وهذا غير صحيح، فقد كان مجرد كاتب فيها.

(2) وكان آخر عدد لها يوم 28 مارس 1925، العدد 201، وقد ورد في جريدة النجاح هذا العنوان:(خطرات الأسبوع، تحت هذا العنوان رغب منا أحد الكتاب أن نفسح له مجالا يكون درسا جامعا للعبر والحوادث والانتقادات واللمح التاريخية وغير ذلك من القواعد المتنوعة خدمة للعلوم والحقائق وسعيا وراء الواجب الذي يقضي بالعمل المتواصل، وعليه فقد لبينا هذا الاقتراح الجليل تحت الإمضاء أسفله (العبسي) (فسم التحرير ؛ خطرات الأسبوع، النجاح، ع 172 يوم 12 سبتمبر 1924، ص 2)

(3) وقد كان إمضاء مستعارا لابن باديس في النجاح وغيرها، انظر: أحمد حماني ؛ الصراع بين السنة والبدعة، ص 128.

ويطلعه على بعض ما يدبر من مكائد، وهذا ما جعله لا يقطع صلته به)[1]

وكان هو أيضا من مؤيدي تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إذ كتب مقالا حولها بعنوان (جمعية العلماء منة كبرى يجود بها القرن العشرون) وقال : (إذا جاء موسى وألقى العصا فقد بطل السحر والساحر)[2] ويعني بذلك أن جمعية العلماء المسلمين هي عصا موسى التي تلتهم كل الجمعيات أو تقضي عليها.

لكنه بعد الذي حصل تراجع، وكان من الطبيعي أن يتراجع، فلا يمكن أن يظل على تأييده لجهة لا تريد إلا استئصاله.

ثالثا ــ تأسيس جمعية علماء السنة :

مع أن تأسيس هذه الجمعية الإصلاحية لا يمكن اعتباره من النتائج السلبية، لكنا جارينا الواقع المعمول به في اعتباره من الآثار السلبية، لنطرح فيه موقف الجمعية منها.

وقبل أن نطرح موقفها منها نقدم لها بتعريف مختصر، فقد تأسست جمعية علماء السنة رسميا بتاريخ 15 سبتمبر 1932م، وكان الساعي إلى تأسيسها الشيخ المولود الحافظي الأزهري الذي كان عضوا في المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين عند تأسيسها سنة 1931م، وكان يمثل اتجاه الطرقيين في الجمعية في ذلك الحين، لكن بعد تلك الأحداث التي حصلت يوم 23 ماي 1932م اجتمع

---

(1) أحمد حماني : صراع السنة والبدعة، ص 131.

(2) مامي إسماعيل: جمعية العلماء منة كبرى يجود بها القرن العشرين، النجاح، العدد1229، يوم09-09-1931

رؤساء الزوايا والموظفين الدينيين في الإدارة الحكومية وأسسوا هذه الجمعية، ومن مبادئها التي أعلنوها في قانونها الرسمي أنها (جمعية إسلامية تعليمية خيرية.. وأنها تمتنع عن الخوض في الأمور السياسية، وعن كل ما يمكن أن يثير الاضطراب بين الفئات الدينية، والعصبية.. وأنها تهدف إلى إحياء السنة، والتقاليد، ونشر لفضيلة والتمسك بالأخلاق وفقا لما جاء في الكتاب والسنة، وتعاليم المذاهب الأربعة، ومبادىء الفقه والتصوف والدين الإسلامي)[1]

انطلاقا من هذا، وقبل أن نذكر مواقف رجال الجمعية منها نحب أن نبين الموقف الحضاري المفترض من جمعية تأسست على مبادئ واضحة مقبولة، بعد أن رأت نفسها لا تنسجم مع جمعية أخرى، وهو ما يحدث كثيرا في الواقع، بل ما تمليه طبيعة النفس والمجتمع المبنية على التعدد.

كان الموقف الحضاري - كما نتصور - يتطلب من كلتا الجمعيتين أن تتعاونا في الأهداف المشتركة، وأن تترك كل جمعية للأخرى ميدانها الذي تريد أن تتخصص فيه.

لكن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تعاملت مع القضية على خلاف ما يمليه هذا السلوك الحضاري، وكان مبدأ ذلك اعتبار انشقاقها وكأنه انشقاق عن

---

(1) انظر : أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الأولى، 1985م، ص 180.

جماعة المسلمين التي لا يحل مخالفتها ولا الخروج عليها.

ونحن لا نستطيع في هذا المحل الضيق أن نستعرض جميع ما كتب في الموضوع، ولذلك نكتفي برأس من رؤوسها الكبار، بل منظرها الأكبر الشيخ البشير الإبراهيمي، فقد ذكرها وأرخ لها، ونحب أن نقتطع هنا من حديثه عنها بعض المقاطع لنرى من خلالها كيف يتعامل الإبراهيمي، وكيف تتعامل الجمعية مع المخالف لها الذي استعمل حقا شرعيا وقانونيا، ومن باب التبسيط، وتيسير التعليق نضع ذلك على شكل عناوين وعناصر:

1 ــ **اتهامها في أهدافها**: وأنها أسست لأجل محاربة جمعية العلماء ومضارتها على الرغم من أن قانون الجمعية لا ينص على ذلك، يقول الإبراهيمي: (لم يقف العليويون وأذنابهم عند حدّ ذلك الهجوم الذي كان أوله كيدًا وآخره فضيحة، بل أجمعوا أمرهم وشركاءهم وقرروا في اجتماع تولى كبره رئيسهم الأكبر أحمد بن عليوه محاربة جمعية العلماء بكل وسيلة وبكل قوّة، وتقاسموا على ارتكاب ما يحل وما يحرم في هذا السبيل، وانفتقت لهم الحيلة بإرشاد بعض أذناب الإدارة على تأسيس جمعية طرقية في معناها وحقيقتها، حلولية في باطن باطنها، علمية في ظاهرها وما يراه الناس منها ليوهموا العامة أنهم يحاربون العلم بالعلم، لا العلم بالجهل، فبثوا في الزوايا وعبيدها دعوة جامعة إلى تكوين هذه الجمعية التي وصفوها بأنها جبهة قوية تقف في وجه الإصلاح وتنازل جمعيته وجهًا لوجه ودارًا لدار بعد أن لم يبق أمل في إسقاطها بالحيلة، أو الاستيلاء عليها بالمكر)[1]

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 188)

هذا ما ذكره الإبراهيمي للأسف، بهذه اللغة الممتلئة بالاتهامات الجزاف الخالية من أي منهج علمي، ولا أدلة علمية، بل إن الأدلة العلمية من أصحاب هذه الجمعية تناقض ما ذهب إليه، وسنرى ذلك بتفصيل عند الحديث عن محاولات الصلح التي قام بها الحافظي، ورفضت جميعا.

2 ــ **اتهامها في أعضائها**: وأنها أسست من (علماء مأجورين، وطلبة مدحورين، من كل من في عنقه للزوايا مِنَّةُ الخبز، ولها عليه فضل التعليم الأشل، وله فيها رجاء العبد في سيده، من تلك الطائفة التي لا ترعى للعلم حرمة، ولا تشعر له في نفوسها بعزة ولا كرامة)(1)، وغير ذلك من الأوصاف الكثيرة لأعضائها مع كون الكثير منهم علماء لا يزالون محترمين، وكتاباتهم تشهد لهم بذلك.

فقد حضر مجلسها التأسيس علماء محترمون من جميع أقطار الجزائر، فبالإضافة إلى رئيسها الشيخ المولود الحافظي الأزهري الشهير بالفلكي حضر الشيخ العربي التواتي من غليزان، والشيخ ابن الهاشمي بن بكار من معسكر، والشيخ علي بن السنوسي الشطي من معسكر، والشيخ حسين بن قريد من معسكر، والشيخ أحمد بن قيطون، والشيخ أحمد الشاذلي بن الشيخ عبد الرحمن الميسومي من قصر البخاري، والشيخ أحمد لكحل شاعر العاصمة وهو ابن السيد يحيى لكحل رئيس اللجنة التنفيذية للجمعية في الجزائر العاصمة، والشيخ إبراهيم بن شناف من الأغواط، والشيخ الجيلالي يبن عبد الحكيم من العطاف، والشيخ محمد الفضيل الزواوي من الأربعاء ناث ييراثن، والشيخ ابن إبراهيم أحمد بن الحاج مصطفى من قرية تاحميرت بفرندة، والشيخ محمد الشريف بن السعيد من زاوية سيدي منصور

---

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 188)

بتيزي وزو، والشيخ محمد العيد مفتي سور الغزلان، والشيخ محمد العشي من زاوية سيدي الحسين بن الحسن بضواحي قسنطينة، والشيخ مصطفى بن المكي بن عزوز من عين البيضاء، والشيخ ابن شعبان الحاج محمد القريشي إمام مسجد الأربعين شريفا وشيخ الزاوية الحنصالية بقسنطينة، والشيخ حسن الطرابلسي من عنابة، والشيخ مصطفى بن الفخار مفتي المدية آنذاك[1].

والخطر الأكبر في هذا الاتهام أنه لا ينصب فقط على أعضاء الجمعية، بل ينصب على جميع المثقفين الجزائريين ممن لم تتح لهم الفرصة ليذهبوا للزيتونة والأزهر، مع كون التعليم في الزوايا في ذلك الحين لا يقل عن التعليم في الزيتونة والأزهر.

لكن السر كما ذكرنا سر نفسي، يعود إلى احتقار الجمعية للتعليم الجزائري، واعتبارها أن المتعلم هو ذلك الذي وصفه رسول الله ﷺ، فقال: (إن الله عز وجل يبغض البليغ من الرجال الذي يتخلل بلسانه تخلل الباقرة بلسانها[2][3]

3 ــ **اتهامها في نياتها**: وأن أعضاءها – بعلمائهم وطلبة علمهم – (اجتمعوا كلهم على النداء من كل صوب كضوال الإبل، وحشروا في غمرة من الذهول أوهمتهم

---

(1) للتعرف المفصل على تراجم هؤلاء العلماء وآثارهم انظر: محمد بن إسماعيلي، مشايخ خالدون وعلماء عاملون، ط4، 1421-2001.

(2) التخلل في الكلام : التشدق وتفخيم اللسان فيه. تخلل الباقرة : البقرة أي التشدق في القول ولفه كلف البقرة للكلأ.

(3) أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة – القاهرة، 3/ 165.

أنهم سيصبحون بفضل سادتهم مشائخ الطرق، وبجاه موالاتهم للحكومة موظفين (مُنَيْشَنِين[1])[2]

بعد هذه الاتهامات يسخر الإبراهيمي من هذه الجمعية لكون رئيسها خرج (إلى الأمة يسألها المال والتأييد، فقابلته بما يستحق من طرد ومقت، ولم يمض إلّا قليل حتى حلّ الله ما عقدوا، وتَبَّرَ ما شيدوا، ورأى الناس عبرة العبر في انهيار الباطل وانخذال أهله، وعدوها من عجائب صنع الله لجمعية العلماء المسلمين، وقرأوا قوله تعالى: { فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ } [الرعد: 17])[3]

ومن العجيب أن ينكر الإبراهيمي عليهم هذا السلوك مع كونه - مع أعضاء جمعيته جميعا - يمارسونه، بل إن الشيخ العربي التبسي ذهب إلى أعظم من ذلك حين أباح لفقهاء الجمعية أن يستفيدوا من الزكاة حتى لو كانوا أغنياء ما داموا (قد حبسوا جهودهم وعلومهم وحياتهم للجهاد في سبيل الإسلام، ونشره، والدفاع عنه. أما فقهاء السوء طلاب الدنيا فإننا لا نقول بجواز أخذهم من الزكاة)[4]

ثم هل هناك جمعية في الدنيا لا تبحث عن المعونات حتى تحقق أهدافها، ولو طالعنا جرائد الجمعية من هذه الناحية، واهتمامها بجلب المعونات المادية لألفنا في

---

(1) من (النيشان) وهو الوسام، أي مُوَسَّمِين.. حاملي الأَوْسِمة

(2) آثار الإبراهيمي: (1/ 189).

(3) آثار الإبراهيمي: (1/ 189).

(4) انظر: جريدة البصائر، السلسلة الثانية، السنة الثالثة، عدد 119، الاثنين 15/ ماي/ 1950م الموافق 28/ رجب/ 1369هـ، ص 2.

ذلك أسفارا كثيرة، ويطيب لنا هنا أن نستعمل أسلوب الإبراهيمي في ضرب الأمثال، فنقول: (رمتني بدائها وانسلت)[1]

بعد هذا نحب أن نبين أثرا خطيرا لهذا الذي طرحه الإبراهيمي، وهو مرتبط بواقعنا لنعرف من خلاله أننا لا زلنا أسارى لتقديس الأشخاص لا لتقديس المبادئ.

وهو موقف مؤسف من رجل أكاديمي يتزعم الآن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهو الدكتور عبد الرزاق قسوم الذي أدلى بتصريح لجريدة واسعة الانتشار بين العوام والمثقفين يقول فيه: (إن الخلاف بين الجمعية (يقصد جمعية العلماء المسلمين) والزوايا يعود إلى زمن تأسيس جمعية العلماء التي ضمت جل علماء الأمة، بما في ذلك بعض شيوخ الزوايا الذين تصدوا لمحاربة الاستعمار الفرنسي، فعمد هذا الأخير إلى شق الصف بإنشاء جمعية (السنة)، كان المعنيون يتهمون جمعية العلماء المسلمين بكونها جمعية سلفية، بعيدة عن نهج السنة العطرة.. وفرنسا عملت على بعث جمعية مناهضة لجمعية العلماء من خلال استعمال مصطلح يحقق إجماع المسلمين، هي السنة)[2]

ولسنا ندري ما مصدره على هذه المعلومة الخطيرة، وهي كون فرنسا هي التي

---

(1) هو مثل يضرب لمن يعير صاحبه بعيب هو فيه، فيلقي عيبه على الناس ويتهمهم به، ويُخرج نفسه من الموضوع، انظر المثل في أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية، 1987، 2/ 103.

(2) راجع مقال زهية منصر في الشروق اليومي حول الطرق الصوفية والسياسة في الجزائر، بتاريخ: 22 – 12 – 2011.

أوحت للحافظي وللشيخ ابن عليوة ولمشايخ الهامل وغيرهم من مشايخ الزوايا بأن يسموا جمعيتهم (جمعية السنة)؟ ثم متى كانت السنة حكرا على جمعية العلماء أو غيرها؟ ثم متى حوسب الناس على الأسماء التي يختارونها لأشخاصهم أو لأي شيء يشاءونه؟، ثم هل العبرة بالأسماء أم بمحتوياتها؟

نترك هذه الأسئلة جميعا للباحثين لينصفوا هذه الجمعية المظلومة التي ظلمتها جمعية العلماء السابقة واللاحقة، والعجيب رميها بكونها صناعة استعمارية، ولو كانت صناعة استعمارية لما أجهضت بعد شهور من تأسيسها، ثم يستشهد رئيسها من طرف الاستعمار لا من طرف جبهة التحرير الجزائرية[1].

---

(1) لا ينكر على الحافظي وطنيته الصادقة، فهو الذي عكف على دعوة الناس إلى الوحدة ونبذ الفرقة، ورفض الواقع الذي فرضه الاحتلال الفرنسي وأن يصروا على التغيير بقدر استطاعتهم وأن ينهضوا فوق الأحداث ويهتموا بتربية أبنائهم حتى يكونوا عدة للمستقبل، داعيا في سلسلة مقالاته التي نشرها تحت عنوان (العلم والأدب وحالة الجزائر) عن الإصلاح والمصلحين إلى معرفة أدواء الأمة والإخلاص في معالجتها، كما عني بالتجنس الذي قال فيه: (بنصرة الدين وتقوى الله وطاعة الله ورسوله فيما جاءت به الشريعة السمحة، هي شروط العزة والسيادة والقوة والسلطان والذين ضيعوا عزة الله وضاعت منهم العزة وهي في متناول أيديهم وفي إمكانهم الحصول عليها أصبحوا يتطلبونها بطريق التجنيس علهم أن يكونوا أعزاء مثل الذين يلحقون بهم وينتسبون إليهم في عزتهم، ولكن الله سبحانه وتعالى مكر بهم ورد كيدهم في نحورهم بجعلهم أذلاء وأذنابا للذين حاولوا المساواة بهم في عزتهم فإن القانون الآن اعتبر التجنس في درجة متوسطةبين الأهلي غير المتجنس وبين الفرنسي الأهلي، فالفرنسي الأصلي أكبر مقاما من المتجنس المتفرنس وهذا أق منه بكثير، بل الأدهى والأمر أن المسلم التجنس المتفرنس أق شأنا ن اليهودي والاسبنيولي والطلياني والمالطي المتجنس المتفرنس ...) (انظر: الأستاذ محمد الصالح الصديق، أعلام من المغرب العربي، الجزء الأول، موفم للنشر والتوزيع- الجزائر 2000، ص386)

ونرى من خلال بعض البحث في هذه الجمعية أن الاستعمار كان هو السبب في توقفها، فلم يكن يرضى بحال من الأحوال أن تعود للطرق التي حاربته أي سلطة في المجتمع خاصة إذا دعمت تلك السلطة بالوسائل والأساليب الحديثة.

المبحث الثاني

العلاقة الشخصية بين الجمعية والطرق الصوفية

بعد تعرفنا على المواقف الرسمية للجمعية من الطرق الصوفية، وما ساد فيها من أجواء مشحونة بالحرب والصراع، فإن المنهج العلمي يقتضي منا أن لا نحكم على كل أعضاء الجمعية بتلك الخلال التي سبق ذكرها إلا بعد دراسة المواقف الشخصية لكل فرد من الجمعية، وذلك لسببين:

الأول: أن أعضاء الجمعية – كما ذكرنا سابقا- لم تقتصر تلمذتهم على مدرسة واحدة، وبالتالي اختلفت مواقفهم شدة ولينا بحسب ما أشربوا من أفكار، ذلك أن الكثير منهم إنما انتسب للجمعية بناء على اقتناعه بمشروعها الإصلاحي أكثر من اقتناعه بتوجهها الفكري، وقد ذكرنا في الفصل السابق مثالا على ذلك بالشيخ العيد القادري، والذي حول من زاويته إلى مدرسة للإصلاح، وليس لنا أي مصدر يدل على أن الشيخ ترك تيجانيته أو توجهه الصوفي.

والثاني: أن المواقف الشخصية ترتبط بسلوك الشخص وأدبه مع المخالف، أكثر

من ارتباطها بالنواحي العلمية أو التوجهات الفكرية، والتي سنرى أن أعضاء الجمعية يكادون يتفقون عليها.

وقد وجدما لنا من خلال استقراء المواقف المختلفة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أصحاب الطرق الصوفية موقفين متباينين أحدهما متشدد، والثاني معتدل، ولكليهما درجات مختلفة قوة وضعفا.

والمعيار الذي وضعناه لهذا التقسيم لا علاقة له بالأفكار والتوجهات الإصلاحية، ذلك أنا قد ذكرنا اتفاق الجميع على اعتبار وقوع الانحراف في الطرق الصوفية، وبعدها بالتالي عن الإسلام الصحيح.

ولكن الفرق بين هذه التوجهات الشخصية يتمثل في كيفية التعامل مع الآخر، سواء على المستوى الفكري، أو المستوى الشخصي.

فعلى **المستوى الفكري**، نجد المتشددين المغالين يصمون آذانهم عن سماع ما يطرحه الآخر من أفكار وأدلة، لأنه يعتبر أن كل ما يأتي به المخالف كفرا وضلالا وبدعة، ويرى لأجل هذا أن منهج التعامل معه هو الاستئصال والتشهير لا الإصلاح والتوجيه، بينما نجد المعتدلين أخف حدة، وأكثر إقبالا على تقبل الآخر ومناقشته.

وعلى **المستوى الشخصي** نرى المتشددين يميلون إلى استعمال العنف اللفظي والأحكام المشددة على خلاف المعتدلين الذين هم أكثر لينا وسماحة.

ونحب – قبل أن نذكر نماذج عن هذين الموقفين ودوافعها – أن ننبه إلى صعوبة التصنيف العلمي الدقيق لرجال الجمعية بهذا الاعتبار، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن البعض ممن نعتبرهم معتدلين يقفون في بعض المواقف مواقف المتشددين من حيث عدم سماع الآخر، أو عدم احترامه، والعكس صحيح،

وكمثال على ذلك موقف ابن باديس والزاهري من الطريقة التيجانية.

فعلى الرغم من اعتبار الشيخ ابن باديس عند أكثر الباحثين من المعتدلين في مواقفهم إلا أنه في موقفه من التيجانية خصوصا كان متشددا غاية التشدد، فقد أفتى بكفرهم في رسالته التي خصصها عنهم، والتي يقول فيها بعد أن بسط الأدلة كما تصورها وكما سئل عنها، من غير أن يرجع إلى ما يقول علماء التيجانية في الإجابة عنها: (لهذه وغيره نقول أن الطريقة التيجانية ليست كسائر الطرق في بدعها، والمشاهد اليوم من أضرارها، ودعنا من حديث ماضيها بما فيه، بل هي طريقة موضوعة لهدم الإسلام تحت اسم الإسلام، فإن كتبها وأقوال أصحاب صاحبها مطبقة على هذه الأفكار وأكثر منها فلا تجد في كتبهم ما هو خالص منها حتى يمكن أن يكون هو الأصل وأن غيره مدسوس وإنك لتجد هذه الكتب محل الرضى والقبول والتقديس عند جميع أتباع الطريقة عالمهم وجاهلهم. ولو كان عالمهم بالكلمة المنسوبة إلى صاحب الطريقة، والله أعلم بصحة نسبتها: (زنوا كلامي بميزان الكتاب والسنة) - لأعدموا تلك الكتب أو حرموا على جماعتهم قراءتها أو حذفوا منها هذه الكفريات والأضاليل وأعلنوا البراءة منها للناس لكن شيئا من ذلك لم يقع. وإنما يطنطنون بتلك الكلمة قوليا ويقرون تلك الكتب وما فيها علميا. وماذا يفيد القول مع التقرير والعمل. ولهذا رغم من كان في هذه الطريقة من أناس مشهورين بالعلم كالشيخ الرياحي فإن الحالة هي الحالة وتلك الكفريات والأضاليل فاشية منتشرة في اتباع الطريقة إلى اليوم)[1]

وفي المقابل نجد الزاهري الذي يعتبر من المتشددين، وفي الفترة التي كان فيها

---

(1) آثار ابن باديس: (3/ 148)

في قمة عنفوان تشدده يكتب مؤيدا التيجانية، ويثني على شيخها، بل يعتبره من المتأثرين بالمدرسة الوهابية[1].

السبب الثاني: أن الكثير من أعضاء الجمعية تغيرت مواقفهم لأسباب مختلفة، وبالتالي يمكن اعتبارهم في مرحلة من المراحل ضمن المتشددين، وفي مرحلة أخرى ضمن المعتدلين، والعكس صحيح، ونحب أن نذكر لهذا مثالين، أحدهما عن انقلاب المعتدلين إلى متشددين، والثاني عن انقلاب المتشددين إلى معتدلين:

المثال الأول: نشرت جريدة الشهاب في العدد 82 الصادر يوم الخميس 30 رجب 1345 هـ/ 3 فيفري 1927 م، استفسارا وتساؤلا من مواطن رمز لنفسه باسم (مستبين) تحت عنون: (طلب الحقيقة)، ومما جاء فيه: (.. منذ اجتماع العلويين في جامع سيدي رمضان ونحن في حيرة والتماس حقيقة مما صدر من أحد أعيان العاصمة وهو الشيخ محمد الشريف الزهار الإمام بجامع جده (رضي الله عنه) من وقوفه بذلك المحفل وإلقائه لتلك الخطبة التي كادت أن تنشق لها السموات ومدحه لذلك الشيخ[2] مدحا مفرطا أدهش الحاضرين، ودونك أيها القارئ ملخص قوله: (أيها السادة إني قد كنت قبل الاجتماع بهذا الرجل العظيم أنكر عليه أقواله وأفعاله واقدح فيه وأسبه وأقول لأتباعه: إن شيخكم لَّدعي زنديق بل كافر، وما أشبه ذلك والآن لما اجتمعت به، والحمد لله فقد ظهر لي ما كان خافيا عني من الأسرار والأنوار، وها أنا تائب مما قلته واشهد انه ولي كامل زاهد... الخ)، فبالله متولي

(1) كمثال على ذلك انظر: الزاهري؛ هل كان الشيخ التيجاني وهابيا؟ حقائق من التاريخ لا يعلمهن كثير من الناس. الصراط. ع7. س1. 30-1933 - 10. ص 4.

(2) يقصد الشيخ ابن عليوة.

السرائر هل كانت حقيقة اعتقادك أيها الإمام في ذلك القطب ما فهمت به الجمهور، أم كان نطق لسانك مغايرا لجنانك فأصدقنا أرشدك الله حتى ترتفع عنا الحيرة وننجو من الوقوع في المحذور اقتداء بك حيث كنت إمام مسجد شريفا بل نقيب الأشراف، وابن عائلة موصوفة بالصدق والكمال، فكيف محضت في هذا المجال فعجل بالجواب على كل حال)

وقد جاء الرد سريعا من الشيخ محمد الشريف الزهار، فلم يكد يصدر العدد التالي[1]، أي بعد أسبوع من صدور الاستفسار حتى كتب ردا بعنوان (الجواب بالبراءة)، يقول فيه: (الشهم الغيور مدير جريدة الشهاب الأغر... سلاما واحتراما.. اطلعت في جريدتكم السمحا عدد 82 على سؤال عنوانه (طلب الحقيقة) بإمضاء (مستبين) مضمنه اجتماع العلويين بمسجد سيدي رمضان، وخطبتي في ذلك الاجتماع ومدحي لذلك الشيخ مدحا مفرطا وطلب مني الكاتب حقيقة اعتقادي.. فأقول ولا أخشى لومة لائم لتظهر الحقيقة وضاحة الجبين، وأشهد الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور أنني برئ من بدع المبتدعين وخزعبلات المتصوفين وشعوذة المشعوذين ونصرة السفاكين...أحب العلماء العاملين والأولياء المتقين طريقتي الكتاب والسنة.. بلغني عن الطائفة العليوية وشيخهم (المربي) من الأسرار والأنوار ما شوقني إلى مشاهدة رؤيتهم فاجتمعت بالشيخ وأصحابه في مسجد جدي محمد الشريف الزهار (رضي الله عنه)، فكان كلامه في الصلاح والإرشاد والوقوف على حدود الشريعة ونفع العباد.. فأعجبني ذلك وحمدت الله على وجود رجل مثل هذا في هذا الزمان، خطبت خطبتي التي لا

(1) الشهاب، العدد 83 : الخميس 7 شعبان 1345هـ/ 10 فيفري 1927م.

أنكرها، ولكن لما أطلعت على حقيقة أمرهم وحللتها تحليل الحكيم الكيماوي، تمثلت بالمثل السائر (ما أنت أول سار غره قمر) فتبين لي الرشد من الغي، وظهر الأمر على خلاف ما كنت أظن من أمور مصادمة للشريعة لا ينبغي السكوت عنها، ولا يسع إنكارها، وبَّختهم عليها مشافهة وحذرتهم من سوء عاقبتها عملا بقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الذاريات: 55] فأبو وأصروا على فعلها، فتكلمت مع الشيخ نفسه ليزجرهم عن ذلك فتبسم وسكت، فلما علمت أن القوم اتفقوا على الضلالة نبذتهم نبذ النواة، وهجرتهم وقطعتهم، وقلت لهم: هذا فراق بيني وبينكم لأن الحب في الله والبغض في الله، فقد تحققت صدق ما هو شائع عنكم من هتك الدين باسم الدين، وحمدت الله حيث أخرجني من الظلمات إلى النور وشاهدت الأمر عيانا فليس من رأى كمن سمع.. فتأسفت على ما صدر مني واستغفرت الله عسى أن يغفر لي ورجعت إلى الحق أفضل من الباطل، هذا هو اعتقادي أيها السائل، وهذا هو ديني الذي أدين الله به، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)[1]

المثال الثاني: وهو عن انقلاب المتشددين إلى معتدلين، وهو يمثل كثيرا من أفراد الجمعية، والذين يمكن تصنيفهم في المراحل الأولى من حياتهم ضمن طائفة المتشددين المغالين في تشددهم، ولعل أوضح مثال على هؤلاء الشيخ محمد سعيد الزاهري، فقد كان من المتحاملين المتشددين في تحاملهم على التصوف والطرق الصوفية، فقد كان – مثلا– يرمي الشيخ ابن عليوة بالكفر والشرك والإلحاد، فيقول عنه: (يكفر عن تقليد ويشرك عن تقليد، ويلحد عن تقليد، فليس له مذهب، ولا رأي

(1) جريدة الشهاب رقم العدد 83 : الخميس 7 شعبان 1345هـ/ 10 فيفري 1927م.

فيما يكفر، ولا فيما أشرك، ولا فيما ألحد، ولا فيما آمن، إن كان يزعم أنه يكون في بعض الأحيان من المؤمنين)[1] بالإضافة إلى النعوت الكثيرة التي كان ينعته بها، والتي سبق الإشارة إلى بعضها، لكنه بعد ذلك تراجع تماما عن هذه الرؤية، بعد أن انشق على جمعية العلماء عام 1937، ثم أسس عام 1938 جريدة الوفاق، وشارك في مؤتمر الزوايا.

ومثله أحمد توفيق المدني الذي كتب في (كتاب الجزائر) يشيد بابن عليوة وزاويته، ويعتبره معينا على نشر الفضيلة وحفظ الرابطة القومية الإسلامية، وينقل عنه إنكاره على حزب الإصلاح عنفه وشدته في مهاجمة الطرقية، وخصوصا العلاوية، أما في مذكراته - وباستثناء الوثائق المتعلقة بنازلة آذان غرداية- فقد غير موقفه إلى النقيض تماما؛ وقد عبر عن ذلك التحول عمليا عندما أصبح وزيرا للأوقاف في الجزائر المستقلة[2]؟

بناء على هذا التنبيه نحاول في هذا المبحث أن نصنف أعضاء الجمعية الكبار على هذا الأساس مع محاولة التعرف على أسباب وخلفيات ذلك التوجه.

وقد قسمنا المبحث على هذا الأساس إلى قسمين:

المطلب الأول: الموقف المعتدل:

---

(1) تأبط شرا: قوارص!... أيتها الفلتاء المتشردون. البرق. ع7، س1، 17/ 10/ 1927، ص3.

(2) غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، قسم التاريخ والآثار، د.ط، د.ت، ص4.

وقد أشرنا إلى أن الضابط في هذا الموقف هو قبول الآخر، أو التعامل بلين معه، ولو في بعض المواقف، ومن خلال استقراء ما كتبه وما قام به كبار رجال الجمعية وجدنا أن هذا الوصف ينطبق أحسن انطباق على شخصيتين من كبار أعضاء الجمعية المؤسسين، وهما الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ أبو يعلى الزواوي.

بالإضافة إلى هذا هناك شخصيات كثيرة كالشيخ العيد القادري، ومبروك التبسي وغيرهما، وهذه الشخصيات – كما ذكرنا – يمكن تصنيفها في إطار آخر، وهو التصوف الإصلاحي، فهم لا يتفقون مع الجمعية إلا في مشروعها الإصلاحي، ويختلفون معها اختلافا جذريا في توجهها الفكري.

بناء على هذا سنذكر هنا – باختصار – بعض الأدلة على التوجه المعتدل لكلا الشخصيتين السابق ذكرهما، مع محاولة بيان سر الاعتدال فيهما.

الشيخ عبد الحميد بن باديس:

عند مقارنة المواقف التي وقفها الشيخ عبد الحميد بن باديس مع مواقف أكثر أعضاء من اطلعنا على تراثهم من رجال الجمعية يمكن اعتباره أكثرهم اعتدالا، وأحسنهم أدبا مع المخالف.

بل إني أشعر – من غير أن أستطيع إثبات ذلك بدقة – أن الشيخ عبد الحميد بن باديس كان معرضا لضغوط من طرف المتشددين من رجال الجمعية الكبار، والذين كان يحرص على إرضائهم، ولذلك كان يظهر أحيانا بصورة المتشدد، فلذلك كانت لغته في الخطاب مع المخالف أكثر لينا بكثير من مثيلاتها من سائر رجال الجمعية.

والذي قد يشير إلى هذا، إن لم يصح اعتباره دليلا ما ذكره الشيخ أحمد حماني عند حديثه عن الشيخ الطيب العقبي الذي كان في ذلك الحين – بسبب قدراته

الخطابية – لا يقل شهرة عن ابن باديس، فقد قال: (كان أحد أقطاب الحركة الإصلاحية، وكتابها النابهين، وكان يميل في أسلوبه إلى الشدة والعنف والصراحة المريرة، بينما كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يجنح نوعا ما إلى الأخذ بالرفق واللين والدعوة بالتي هي أحسن، ويعز عليه ما وصلت إليه الحال بين كتاب الطرفين، وبعد 18 عددا من المنتقد ومثلها من الشهاب نشر الأستاذ ابن باديس في عدد الشهاب 19 مقالا تحت عنوان: (في سبيل الوفاق والتفاهم) قال عنه ابن باديس في عدد 75 (أردنا به جمع الكتاب على نقطة خاصة من الإصلاح وإيقاف ذلك التيار القوي من الكتابة الإصلاحية) ولكن هذه الدعوة لم ترق بعض الكتاب، وعلى رأسهم ــ فيما يقول الشهاب ــ العلامة المصلح الشيخ العقبي لأنه عده تحجيرا تاما ومنعا صريحا لكل كتابة في الإصلاح الديني، أو ما حام حوله، وبقي الأستاذ العقبي مصرا على المقاطعة والامتناع التام عن الكتابة، ولم يقتنع بما ذكره الشهاب من مبررات، فاضطر الشهاب إلى زيادة بيان في مقال آخر نشره تحت عنوان (في سبيل الدعوة والرشاد)، ودعا الكتاب المصلحين إلى العودة (للكتابة في نقد الدحل والدجالين، وأنه لم ولن يحجر على الكتاب الخوض في نقد أعمال الطرقيين، وإنما أوقفنا ذلك التيار القوي حيث رأينا أنه بلغ حده، ووصل إلى منتهاه)[1]

فعند ملاحظة هذا التراجع السريع من ابن باديس من موقفه الداعي إلى الاعتدال دليل أو أمارة على أنه كان حريصا على بقاء الشيخ الطيب العقبي معه لأهميته في جلب الكثير من الأعضاء للجمعية، ولكن مع ذلك لم يرض بيان التراجع الشيخ العقبي الذي بلغ به الغضب أشده بعد الحادثة التي ذكرناها من الاعتداء على ابن

(1) أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة: ح2، ص26.

باديس، وحينها أعلن الشهاب بهذا الإعلان الذي توجه به للشيخ العقبي، والذي يقول: (ونحن نؤكد لحضرته ولكل من كان على شاكلته أننا أضربنا على ذلك المقال الذي زال بزوال ما اقتضاه من الأحوال ورجعنا إلى خطتنا القديمة)

وقد كان لهذه الكلمة المبيحة للعودة إلى العنف في القول أثر كبير على الشيخ العقبي، فنشر مقالا عنوانه: (أما الآن فنعم. وقد وجب الرجوع)، وبين فيه مقدار ما وصل إليه سوء التفاهم مع إدارة الشهاب، وما جرى بينه وبينها من كلام[1].

هذا ما ذكره شاهد عيان بنوع من الرضا عن موقف الطيب العقبي، ونوع من المعاتبة لابن باديس، وهذا ما يدل على البيئة التي كان يتعامل معها ابن باديس، التي اضطرته فيما نرى أحيانا على بعض التشدد.

ومن ذلك أنه لما توطدت العلاقة بين العقبي وابن باديس فراسله ابن باديس سنة 1924، مباركا أعماله ومجهوداته في الإصلاح، أقلق هذا الموقف أصحاب الطرق الصوفية، لأن ابن باديس في نظرهم كان أكثر ليونة، ولم يرغبوا في أن يصير ابن باديس كالعقبي[2].

ويذكر المؤرخون للجمعية في هذا أن ابن باديس سعى الى إخماد نار الفتنة بين العقبي والطرق، وزاره في بسكرة لكنه فشل في مساعيه لصلابة موقف العقبي[3].

بالإضافة إلى هذا، فقد عرفنا في المبحث الأول أن الذي قام بالطرق المختلفة لصرف رجال الطرق الصوفية من الجمعية لم يكن ابن باديس، وإنما كان بعض

---

(1) أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة: ج2، ص26.

(2) بعلي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص168..

(3) أحمد مريوش: العقبي، ص83..

الأعضاء ممن تبرأت الجمعية منهم بعد ذلك.

بالإضافة إلى هذا عند مقارنة ألفاظ السخرية والبذاءة التي كان يعبر بها الإبراهيمي أو الزاهري عن الطرق الصوفية نجد بونا شاسعا جدا، وسنرى هذا ببعض التفصيل عند الحديث عن أسلوب التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية.

ولعل هذه المواقف المعتدلة من الطرق الصوفية تعود إلى نشأة ابن باديس الأولى التي كان لها علاقة بالطريقة الرحمانية، وقد ذكرنا في الفصل السابق العلاقة الحميمية التي كانت تربط ابن باديس بتلك الطريقة، فقد أشرف على تصحيح الطبعة الثانية لـ (المنظومة الرحمانية في الأسباب الشرعية المتعلقة بالطريقة الخلوتية) التي ألفها الشيخ عبد الرحمن باش تارزي.

وقال في آخر تصحيحه للطبعة: (ندبني الشيخ المذكور مصطفى باش تارزي إلى إعانته على نشر المنظومة الرحمانية بالوقوف على تصحيحها فلبيت طلبه راجيا من وراء ذلك أن يتذكر الإخوان ما عليهم في هذا الطريق الشرعي من الأدب العملي والعلمي، ويعلموا أنهم لا يكفيهم في ترقية نفوسهم مجرد الانتساب الإسمي، فيدعوهم ذلك إلى العلـم والتعلم اللذين لا سعادة في الدارين بدونهما ولا تقدم، فيفقهوا حينئذ حقيقة الدين وينتفعوا بنصائح المرشدين، ويكونوا يوم ذلك إن شاء الله تعالى من المهتدين)

بل إنه في خاتمة الطبع بقلمه كتب يقول: (تم طبع المنظومة الرحمانية ذات الأسرار الربانية الجامعة لأصول الطريقة الخلوتية، وآداب التربية الشرعية الدالة على علم ناظمها وبركته بما نفع الله بها من أتباعه وتلامذته)

إلى أن قال مثنيا على شيخ الطريقة الرحمانية في ذلك الحين: (فقام بذلك على

نفقته العالم البركة الخير الثقة شيخ شيوخ الطريقة الخلوتية بقسنطينة اليوم المتحلى من أخلاق أسلافه بالنفائس الغالية السوم الشيخ سيدي مصطفى ابن الشيخ سيدي محمود ابن الشيخ سيدي الحاج محمد ابن الشيخ سيدي محمود ابن الشيخ الأكبر سيدي الحاج عبد الرحمن باش تارزي زاده الله من بره وتوفيقه وسدده في سلوك طريقه بمنه آمين)

بل أثنى عليه ثناء عطرا، فقال: (لا زال هذا الرجل معروفا من شبابه بجمال العفة، وحسن السمت، ومكارم الأخلاق، والحياء التام، والتواضع الفطري مع جميع الناس)[1]

ولم يكن ثناء الشيخ ابن باديس قاصرا على رجال الطريقة الرحمانية، بل إنه أثنى على الكثير من رجال الطرق الصوفية[2] مما لا نجد مثله عند أي عضو آخر من أعضاء

---

(1) انظر: الشيخ عبد القادر عثماني، الطريقة الخلوتية الرحمانية طريقة قرآن وعلم وجهاد، ص5.

(2) من المشايخ الآخرين الذين أثنى عليهم ابن باديس الشيخ العلامة محمد بن عبد القادر بن عـــدة البوعبدلي شيخ الزاوية الشـــاذلية الدرقاوية بغليزان، وقد قال ابن باديس في حقه : (أول من اجتمعنا به من فضلائها الأخ الشيخ مولاي محمد أحد أهل العلم وشيخ الزاوية بها وهذا من شيوخ الزوايا الذين لهم رغبة في نشر العلم وهداية الناس وسعة صدر في سماع الحق وأدلته)

ومنهم (الشيخ العالم سيدي مصطفى بن طكـــوك شيخ الزاوية الشاذلية السنـــوسية ببوقيراط (مستغانم)، وقد صفه ابن باديس فقال: (فـــأكـــــرم نـــزولنا وبتنا ليلة وودعناهم في صبيحتها، وحدثناه عن الجمعية فأظهـــــر ابتهاجه بها وقـــدم مائتي فرنك لإعانتها)

ومنهم العلامة الفقيه العـــارف بالله سيدي بوعبد الله بن عبد القادر البوعبدلي شيخ الطريقة الشاذلية الدرقـــاوية البوعبدلية ببطيـــوة _ ارزيو، وهـــران، وقد أكثر ابن باديس من الثنـــاء عليه وعلى سعة تبحره في العـــــلوم فيقـــول : (نـــــزلنا ضيـــوفا على العـــالم الأديب الشيخ أبو

الجمعية.

ومن الدلائل على هذا السمو الأخلاقي الذي كان يتمتع به على الرغم من توجهه الإصلاحي ما ذكره عند وصفه لرحلته إلى بعض المناطق في الغرب الجزائري، فعندما ذكر مستغانم، وعد من لقي فيها من العلماء والمشايخ ذكر الشيخ ابن عليوة، بل قدم له بهذا الوصف: (من غده دعا للعشاء معنا أعيان البلد منهم فضيلة الشيخ المفتي سيدي عبد القادر بن قارة مصطفى وسماحة الشيخ سيدي أحمد بن عليوة شيخ الطريقة المشهورة وكان هذا أول تعرفنا بحضرتهما فكان اجتماعا حافلا بعدد كثير من الناس)[1]

وقد ذكر ما حصل في ذلك المجلس وبعده، ونحب أن ننقله هنا كما وصفه ابن باديس لأنه يبين كيف كان يمكن للعلاقة بين الجمعية والطرق الصوفية أن تستمر لولا وجود أولئك المتشددين من المتشربين للأفكار الوهابية.

ونحن لا ننقلها من باب إثبات مدى اعتدال ابن باديس فقط، وإنما ننقلها لبيان مدى اعتدال مشايخ الطرق الصوفية وخصوصا الشيخ ابن عليوة.

يقول ابن باديس واصفا ذلك المجلس، وكيف أتيح له الكلام فيه في حضور المفتي وشيخ الطريقة، وهو موقف يدل على مدى احترامهما له:(ولما انتهينا من العشاء ألقيت موعظة في المحبة والأخوة ولزوم التعاون والتفاهم على أساسهما

عبد الله آل أبي عبد الله، عالم فصيح اللســـان، صحيح الإدراك، مستقيم الفكـــر، مهيب الطلعة، معترف له بالعلم والفضــل) (انظر هذه الروايات جميعها في مجلة الشهـــاب : غـــرة شعبـــان 1350 هـ/ ديسمبر 1931 م)

(1) آثار ابن باديس (4/ 311)

وأن لا نجعل القليل مما نختلف فيه سببا في قطع الكثير مما نتفق عليه، وأن الإختلاف بين العقلاء لا بد أن يكون ولكن الضار والممنوع المنع البات هو أن يؤدينا ذلك الاختلاف إلى الافتراق وذكرنا الدواء الذي يقلل من الاختلاف ويعصم من الافتراق وهم تحكيم الصريح من كتاب الله والصحيح من سنة رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم-. فاستحسن الشيوخ الحاضرون ذلك وحل من الجميع محل القبول، والحق يقال أن أغلب الناس ممن رأينا صاروا يشعرون بألم الافتراق وينفرون منه ويصغون إلى دعوة الوفاق والتحاب)[1]

ثم يذكر ابن باديس دعوة الشيخ ابن عليوة له، فقال: (وما افترق المجلس حتى دعانا الشيخ سيدي أحمد بن عليوة إلى العشاء عنده والشيخ الحاج الأعرج بن الأحول شيخ الطريقة القادرية إلى الغداء فلبينا دعوتهما شاكرين، فكانت حفلة الغداء في دار الشيخ سيدي الحاج الأعرج ثم كانت حفلة العشاء عند الشيخ سيدي أحمد بن عليوة حضرها من أعيان البلد ومن تلامذة الشيخ ما يناهز المائة وبالغ الشيخ في الحفاوة والإكرام وقام على خدمة ضيوفه بنفسه فملأ القلوب والعيون وأطلق الألسنة بالشكر)[2]

ثم إن من دلائل اعتداله أنه قعد معهم في مجلس من مجالس الذكر، وبالهيئة التي يذكرون بها، فقال: (وبعد العشاء قرأ القارىء آيات، ثم أخذ تلامذة الشيخ في إنشاد قصائد من كلام الشيخ ابن الفارض بأصوات حسنة ترنحت لها الأجساد، ودارت

---

(1) آثار ابن باديس (4/ 311

(2) آثار ابن باديس (4/ 312

في أثناء ذلك مذاكرات أدبية في معاني بعض الأبيات زادت المجلس رونقا)[1]

وقد أثنى كثيرا على أدب الشيخ ابن عليوة، ومما قاله في ذلك: (ومما شاهدته من أدب الشيخ مضيفنا وأعجبت به أنه لم يتعرض أصلا لمسألة من محل الخلاف يوجب التعرض لها على أن أبدي رأيي وأدافع عنه فكانت محادثاتنا كلها في الكثير مما هو محل اتفاق دون القليل الذي هو محل خلاف. لكن السيد أحمد بن اسماعيل صاحب مخازن الاتاي- وكان جالسا على شمالي في المجلس- شاء أن يخرق هذا السياج ويدخل في موضوع ليس حضرته- وله الاحترام- من أهل الكلام فيه فقال: هؤلاء المفسدون الذين يسمون أنفسهم مصلحين ينكرون الولاية، فرأيت في وجه الشيخ أحمد بن عليوة الإنكار لهذا الكلام الخارج عن الدائرة ووجدت نفسي مضطرا للبيان فقلت له: إسمع يا سيد أحمد الولاية الشرعية قد جاءت فيها آية صريحة قرآنية" وتلوت له قوله تعالى: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ} [يونس: 62]، وتكلمت على شيء من معناها، فمن أنكر هذه الولاية. فلفظة مفسد قليل في حقه وحقه أن يقال فيه ملحد. وأما لفظة مصلح فهي أعلى من هذا وأشرف من هذا كله)[2]

ثم ذكر ابن باديس كلاما طويلا حكاه لهم في بيان موقفه من الولاية ختمه بقوله: (فلو أن إخواننا المنتمين للتصوف قبلوا أن يوزن كلام الشيوخ بميزان الكتاب والسنة مثل غيرهم من علماء الإسلام ورضوا بالرجوع الحقيقي لقوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ

(1) آثار ابن باديس (4/ 312

(2) آثار ابن باديس (4/ 312

وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59] لبطل الخلاف أو قل)[1]

ثم أخبر عن تأثير هذا الكلام في الحاضرين، بما فيهم الشيخ ابن عليوة نفسه، فقال: فرضي أهل المجلس هذا الكلام، وسكت السيد أحمد بن اسماعيل، وقال الشيخ سيدي أحمد: (هذا مما لا يخالف فيه أحد، فقلت له: مثلكم من يقول هذا، وتكلم الشيخ المفتي بما فيه تأييد لما قلناه)[2]

ثم ذكر كيف عاد المجلس إلى الإنشاد والمذاكرات الأدبية (حتى انتهت السهرة، وانصرف المدعون ونحن من جملتهم شاكرين فضل حضرة الشيخ وأدبه ولطفه وعنايته كما شكرنا أدب تلامذته وعنايتهم بضيوف أستاذهم وخصوصا الشيخ عبده ابن تونس تلميذ الشيخ الخاص)[3]

هذا شاهد من شواهد اعتدال ابن باديس، ونحب أن نبين أن هذه الرحلة قام بها ابن باديس في سنة 1931، وفيه رد بليغ على من يزعم بأن الطريقة العلاوية هي التي أرادت أن تغتال ابن باديس.

بعد هذا نتأسف أن تكتم مثل هذه الشهادات من الباحثين ثم يقتصر فقط على تلك الأوصاف الشنيعة التي وصف بها الشيخ الزاهري الشيخ ابن عليوة، ولسنا ندري أيهما أحكم وأعقل، وأيهما أقرب تمثيلا للجمعية: هل هو ابن باديس أم الزاهري؟ ولكن الكثير من الباحثين للأسف ينتهجون منهج الانتقاء، فيرفعون من

---

(1) آثار ابن باديس (4/ 313)

(2) آثار ابن باديس (4/ 313)

(3) آثار ابن باديس (4/ 313)

يشاءون رفعه، ويخفضون من شاءوا خفضه.

بالإضافة إلى هذا، فقد كانت لابن باديس علاقة طيبة بالكثير من الزوايا، كالزاوية الدردورية لأن أحد أبناء هذه العائلة وهو الشيخ عمر دردور[1] الذي كان من تلاميذ ابن باديس ثم من وجوه الإصلاح في الأوراس بعد ظهور الجمعية، والإمام ابن باديس قد زار العائلة الدردورية في حيدوس، ونزل ضيفا عند دار الشيخ عمر دردور 1933 في إطار جولة قام بها الى المنطقة.

بالإضافة إلى هذا كله، فإنا نرى أن الكثير من مواقف ابن باديس تختلف اختلافا جذريا عن التوجه السلفي المحافظ، بل تجعله أميل إلى التصوف منه إلى السلفية، وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

1 ــ من المتفق عليه عند السلفية عموما إنكار التوسل إلى الله، بل اعتباره شركا، لكن ابن باديس يخالف ذلك، بل يروي الحديث الذي يجمع السلفية على كتمانه، وكان في إمكانه أن يختار غيره من الأحاديث ليشرحه، وقد كان ما ذكره فيه من إيراده له وشرحه مثار سخط من السلفية الحديثة التي تعتبر القول بشرعية التوسل كالقول بشرعية الشرك.

والحديث المشار إليه هو ما حدث به عثمان بن حنيف: أن رجلا ضرير البصر أتى النبي ﷺ فقال: ادع الله أن يعافيني قال: إن شئت دعوت وإن شئت صبرت، فهو

(1) عمر دردور: من مواليد 1913 في قرية حيدوس بوادي عبدي وفيها حفظ القرآن، درس بالزاوية العثمانية بطولقة، ثم اتجه الى قسندلينة ليلتحق بطلبة الجامع الأخضر، والأخذ عن الإمام ابن باديس الذي لازمه مدة 5سنوات، مؤسس الشعبية الأوراسية لجمعية العلماء سنة1936، (انظر: صلاح مؤيد، الزوايا والطرق، ص803. علي عزوزي: زاوية ال دردور، ص39)

خير لك. قال: فادعه، قال: فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء: (اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي اللهم فشفعه في)[1]

وقد بدا ابن باديس في شرحه للحديث كالصوفية المحدثين الذين ينتصرون لأمثال هذه النصوص، فقد حاول جهده أن يبين صحته، وكأنه يرد بذلك على من يريد تضعيفه، فهو يقول – تحت عنوان (رتبة الحديث العلمية والعملية): (قال فيه الترمذي: حسن صحيح غريب)

ثم شرح هذه المصطلحات، وحاول من خلالها أن يركز على غرابته كما يفعل الاتجاه السلفي، ولكنه عكس ذلك تماما، بل قال:(وما يقول فيه أبو عيسى الترمذي: حسن صحيح أقوى مما يقول فيه حسن فقط، لأن وصفه بالصحة مع وصفه بالحسن يفيد أن خفة الضبط في بعض رجاله تكاد لا تؤثر عليه حتى كأنها لم تحطه عن رتبة الصحيح التام.. وأما الغريب فهو ما انفرد بروايته راو فقط وإذا كان ذلك المنفرد ثقة فذلك الانفراد لا يضر فالغرابة لا تنافي الصحة والحسن.. وصححه أيضا ابن ماجة والحاكم والبيهقي والطبراني)[2]

ثم خلص من دراسة السند إلى نتيجة عبر عنها بقوله: (فبعدما عرفنا من حال سنده وتصحيح هؤلاء الأئمة له حصل لنا العلم الكافي– وهو الظن الغالب– بثبوته، وحيث كان بهذه المنزلة من الثبوت فإنه صالح لاستنباط الأحكام الشرعية العملية

---

(1) محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، (5/ 569)

(2) آثار ابن باديس: 3/ 188.

منه)[1]

بعد دراسة الشيخ ابن باديس للسند وتصحيحه له، كان في إمكانه أن يؤول الباء في المتن كما يفعل السلفيون، ولكنه لم يفعل، بل نص على أن الباء تفيد الاستعانة، بل تفيد التوسل، فقال: (و (الباء) في بنبيك وفي اني توجهت بك هي باء الاستعانة، والمستعان به هو السبب الحصل للمستعان عليه ولذلك جعل بعضهم باء الاستعانة من باء السببية، فالنبي- صلى الله عليه وآله وسلم- مستعان به على السؤال أي على نجح السؤال بحصول الشيء المسؤول من الله تعالى، ومستعان به على التوجه بمعنى القصد أي على نجح ذلك القصد بحصول المطلوب منه تعالى فهو متوصل به إلى نجح السؤال ونجح القصد، وكل ما يتوصل به إلى الشيء يقال فيه وسيلة إليه، فالسؤال به توسل به، فيمكن أن تسمي هذه الباء باء التوسل، وهي الداخلة على ما هو وسيلة في حصول شيء)[2]

وكان في إمكانه بعد هذا أن يقصر التوسل على النبي ﷺ في حياته فقط، ويعتبر التوسل به بعد وفاته شركا كما يرى ابن تيمية والسلفيون، ولكنه لم يفعل بعد ذكر القولين جميعا، واعتبرهما وجها في الحديث، فقال: (ثم انه توسل بذاته بحسب مقامه عند ربه وهذا على الوجه الأول من الوجهين المتقدمين في فصل التراكيب أو توسل بدعائه، وهذا على الوجه الثاني منهما. فمن أخذ بالوجه الأول قال يجوز التوسل بذاته، ومن أخذ بالوجه الثاني قال إنما يتوسل بدعائه، ثم ان من أخذ بالوجه الأول فهذا الدعاء حكمه باق بعد وفاته كما كان في حياته، ومن أخذ بالوجه الثاني

(1) آثار ابن باديس: 3/ 188.

(2) آثار ابن باديس: 3/ 188.

لا يكون بعد وفاته. لأن دعاءه إنما كان في حياته لمن دعا له. فالوجهان المتقدمان- كما ترى- هما مثار الخلاف في جواز التوسل بذاته وعدم جوازه، فمن أخذ بالوجه الأول جوز ومن أخذ بالثاني منع)[1]

بل إن الشيخ ابن باديس لم يكتف بمناصرة التوسل، بل مارسه، واعتقد تأثيره، فقد حدث عن نفسه قال: (نصحني سيدي الطالب إذا يسر الله لي زيارة القبر الشريف أن أسأله عليه وآله الصلاة والسلام الشفاعة، وقد يسر الله لي ذلك وله الحمد والمنة منذ عشرين سنة، وقد دعوت الله وحده وتوسلت له بنبيه وتوجهت إليه به أن يميتني على ملته، ويجعلني من أنصار سنته، وأهل شفاعته، إلى أشياء أخرى قد استجاب الله تعالى بعضه، وأنا أرجو الاستجابة في الباقي)[2]

وهكذا عند حديثه عن أدب العارفين مع رسول الله ﷺ، فقد قال: (اعلم أن السادة العارفين هم أرسخ الناس قدما في محبة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم- وتعظيم حرمته، ومراعاة شريف جانبه، وتعزيزه وتوقيره وبره. تجد ذلك في صلواتهم عليه، وفي أدعيتهم لله تعالى عند ذكره، والتوسل به، وفي مناجاتهم له عند الشوق إليه، وفي تأليفهم عند الكلام في حقه. وهذه أشياء مروية عنهم، معروفة منهم، لا تحتاج إلى شاهد ولا تخفى على طالب بل هم أكثر الناس أدبا مع شيوخهم ومربيهم ومريديهم، بل هم آدب الناس من جميع الناس)[3]

وبناء على هذا ذكرنا أنه لو كان الأمر لابن باديس صرفا في رئاسة الجمعية لما

---

(1) آثار ابن باديس (2/ 191)

(2) آثار ابن باديس (3/ 37)

(3) آثار ابن باديس (3/ 160)

أصبحت عدوا لدودا للطرق الصوفية، ولما انشغلت بما انشغلت به من جزئيات، ولقبلت الصلح مع المخالف، أو على الأقل قبلت المناظرة معه.

2 ــ مخالفته للاتجاه السلفي الذي يعتبر القول بأن والدي رسول الله ﷺ في النار من مقتضيات العقيدة السلفية، وقد خالفهم ابن باديس في هذا، وشنوا عليه حملة شديدة بسبب هذا، وقد استدل على ذلمك بقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: 15] ، و{أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ } [المائدة: 19]، وغيرهما، ثم قال: (وكلها آيات قواطع في نجاة أهل الفترة، ولا يستثنى من ذلك إلا من جاء فيهم نص ثابت خاص كعمر بن لحي أول من سيب السوائب وبدل في شريعة إبراهيم وغير وحلل للعرب وحرم فأبوا النبي ﷺ ناجيان بعموم هذه الأدلة)[1]

ثم إنه رد الحديث الوارد في ذلك مع علمه بأنه ورد في صحيح مسلم، وهذا ما أثار عليه سخط الاتجاه السلفي، فقال: (ولا يعارض تلك القواطع حديث مسلم عن أنس– رضي الله عنهما–: أن رجلا قال للنبي ﷺ: يا رسول الله، أين أبي؟ قال: في النار. فلما قفا الرجل دعاه فقال: إن أبي وأباك في النار)[2]

ثم علل ذلك بكونه (خبر آحاد فلا يعارض القواطع وهو قابل للتأويل، يحمل الأب على العم مجازا يحسنه المشاكلة اللفظية ومناسبته لجبر خاطر الرجل وذلك

---

(1) آثار ابن باديس (2/ 72)

(2) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، 1/ 191.

من رحمته ﷺ وكريم أخلاقه)[1]، وذلك نفس ما يقوله الصوفية ومن هو على شاكلتهم تماما.

3 ــ لاحظت عليه أدبا عظيما عند ذكر رسول الله ﷺ فهو لا يكتفي بالصلاة العادية عليه، وإنما يشفعها دائما بالصلاة على آله، بل أفرد فصلا خاصا بالصلاة عليه وعلى آله، وهو يشبه في هذا الصوفية تماما في تعظيمهم لآل بيت النبوة[2].

4 ــ أن ما كتبه من فتاوى في الرد على الصوفية – وإن ذكرنا شدته فيه، وبعده عن مقتضيات المنهج العلمي من التحقيق والتوثيق[3] – إلا أنه كان فيه من حيث القصد صحيح، فقد دافع فيه عن رسول الله ﷺ ضد من تصور أنه أساء إليه، كما سنرى ذلك بتفصيل في محله.

5 ــ أنه لم يتحدث بتلك اللهجة الشديدة التي تحدث بها الشيخ مبارك الميلي أو العقبي أو غيرهما حول ما يفعله الصوفية من زيارة الأضرحة، ونحوها، بل نجد بعض النقول من مصادر موثوقة، بأنه كان يرى شرعية زيارة الأضرحة، كشأن الصوفية، وكشأن الكثير من العلماء المرتبطين بهم، وأعتذر للقارئ قبل تلك إيراد تلك الروايات على أني أعتمد فيها فقط على ما ذكره الشيخ عبد القادر عثماني شيخ

---

(1) آثار ابن باديس (2/ 72)

(2) آثار ابن باديس: 1/ 305.

(3) سنتحدث عن فتاواه بتفصيل في الفصل الخاص بأساليب التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية.

الزاوية الرحمانية بطولقة[1]، والتي كان لابن باديس علاقة بها، وثقتي فيه لا تقل عن ثقتي في أبناء الجمعية الذين حاولوا أن يصوروا ابن باديس وهابيا جلفا غليظا، ومما ذكره الشيخ عبد القادر عثماني، بل ردده كثيرا في محاضراته أن من مراسلات الشيخ ابن باديس للشيخ الطاهر العبيدي الصوفي الذي سبق أن تحدثنا عنه – وكان أحد كبار علماء الجزائر وسيد من سادات الطريقة الرحمانية، وقد سبق ذكره وترجمته – رسالة مهمة أسدل عليها ثوب النسيان.

ونحب أن نذكر الرسالة هنا كاملة لنكتشف من خلالها الجانب الخفي من شخصية ابن باديس، والذي لم يتح له أن يظهر بسبب الوضع الذي كان فيه، قال في الرسالة: (بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم، إلى حضرة علم العلم والفضل، ومعلم الكرم والنبل، التقي الطاهر، الأثواب السري البارع للأدب، مستحق الشكر منا بما له علينا من سابق الأيدي العلامة الشيخ سيدي أبي الطيب الطاهر العبيدي، أدامه الله بدرا طالعا في هالة درسه، وغيثا هامعا في ربع العلم، من بعد طمسه حتى وحشة قطره بأنسه، ويحقق من بساتين تلاميذه ثمرات غرسه آمين.

وبعد : سلام كما تفتحت الأزهار في نسمات الأسحار، وتحية تحيي قديم التذكار وإن شطت الديار، فإني كتبته إليكم من حضرة قسنطينة، يوم قدومي من رحلة كنت أعملتها من ناحية الجزائر وتلمسان، لزيارة الأحياء والأموات من العلماء والصلحاء وأعيان الزمان، فتشرفت بسادات كثيرين منهم العلماء والصالحين، ومن

---

(1) عبد القادر عثماني: الزوايا والتعليم الديني، مجلة الامام مالك بن أنس ع، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة 2002، ص 20.

أعظم الجميع قدرا وأشهرهم ذكرا، سيدي أبي مدين الغوث، وسيدي محمد السنوسي بتلمسان، وسيدي محمد بن عبد الرحمن، وسيدي عبد الرحمن الثعالبي بالجزائر، ودعونا للمومنين عامة وإخواننا أمثالكم خاصة، بما نرجو من الله تعالى فيه القبول وبلوغ المأمول، وذكرت لكم هذا لما أعلمه فيكم من محبة الصالحين، وإن أمكنت لي الفرصة إن شاء الله تعالى كاتبتكم عن هذه الرحلة بمزيد تفصيل، ووافى كتابكم في غيابي في هذه الرحلة ،، فلما قدمت وقبلته كرمته على غيره وقبلته، وكان ما داخلني من السرور، لكون خطابه مخففا لما غشيني من الخجل لمرّ عتابه، ولك العتبى يا سيدي فيما ذكرته ومنك الفضل فيما به ابتدأت وتفضلت فقد باغتتني القصيدة الغراء التي راقت ورقت واستوجبت الحمد، واستحسنته، فنظرت إلى أوصافك الكريمة، فحليتني بها ونسبتني إليها، ببركة محبتك الخالصة ما ظننت، ويجازيك بالخير الجزيل على ما فعلت، هذا وإني ما أخرت الجواب متهاونا – أستغفر الله – ولا متكاسلا، ولكن حسبت أني أجبتكم فيمن أجبت، حتى جاء كتابكم فعلمت أنني غالط فيما ظننت، فبادرت بها متحاملا على حلمك، معتمدا على فضلك، والعفو يا سيدي من شيم أمثالكم لا أعدمني الله من أفضالكم، وأقول :

إن كنت قد قصرت في الكتابة   والله ما ملت عن ودادي

وإنما كان ذلك مني   عن غفلة ليس عن مرادي

فسامحوا طاهري بفضل   وحسبكم مسكنا فؤادي

ويعود من العبد وجماعته السلام عليكم وعلى جماعتكم، وأحبائكم كلهم

لديكم، وكثير الدعاء لكم بالخير، طالبا منكم مثله، أخوكم وشاكر فضلكم ومملوك إحسانكم)(1)

وقد ذكر الدكتور عبد الله حمادي – على حسب ما يذكر الشيخ عبد القادر لأني لم أطلع على المصدر مباشرة- أن ابن باديس وجه هذه الرسالة للشيخ الطاهر العبيدي عام 1916 م أو 1917 م تقريبا، و(أن عبد الحميد بن باديس كان في شبابه كثير التردد على أضرحة الأولياء والصالحين، وذلك للتبرك بهم)(2)

وذكر الشيخ عبد القادر عثماني أن الشيخ عبد الحميد بن باديس زار طولقة وبرجها، للتبرك بضريح الشيخين ابن عزوز وعلي بن عمر، وربما كان ذلك في حدود 1925 م أو 1926 م ومما قاله في زيارته:

عوجوا نحيي منازل الأمجاد ونؤدي حق زيارة الأسياد

و نحط أرجلنا بدار كرامة مبذولة الروضات للرواد

فهي الملاذ لكل جان خائف وهي الشفا من وصمة الأنكاد

ما بين طولقة فبرج حيث تبصر نور أهل الله في إصعاد

بالإضافة إلى هذا كله، فقد عبر ابن باديس – وكأنه يرد على المتشددين من علماء الجمعية- عن المنهج الصحيح في التعامل مع الكافر أو المبتدع، فقال: (فلا يقال

(1) العياشي دعدوعة: الطريقة الرحمانية علمية جهادية إصلاحية، جريدة الأحرار، عدد 721، 15 جويلية 2000، ص16

(2) عبد القادر عثماني: الزوايا والتعليم الديني، مجلة الامام مالك بن أنس ع، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة 2002، ص 20.

للكافر عند دعوته: (إنك من أهل النار)، ولكن تذكر له الأدلة على بطلان الكفر وسوء عاقبته، ولا يقال للمبتدع: (يا ضال)، وإنما تبين له البدعة وقبحها)[1]

هذه بعض الأدلة الدالة على مدى اعتدال ابن باديس، وهي لا تعني أنه لم ينكر ما يتصوره بدعا، ولم يقف أحيانا مواقف شديدة بسبب ذلك كموقفه الصارم من دعوة الصلح بين جمعية العلماء وبين الطرق الصوفية، وبين في رده أن الصلح من الأمور المحمودة التي دعا إليها الإسلام، ولكن الصلح لا يكون صلحا إلا إذا لم يحرم حلالا ولم يحل حراما، ولم يمت سنة ولم يحي بدعة ولم يقر منكرا ولم ينكر معروفا[2].

إلا أنا نرى أن ما فعله من مثل هذه المواقف كان مدفوعا فيه من طرف بطانة من المتشددين كانت تحيط به، ولهذا نجد اختلافا كبيرا في مواقفه قبل توليه رئاسة الجمعية، وبعدها، مع كونه في كلتا الحالتين يميل إلى الاتجاه السلفي بنوعيه، ولكنه في المرحلة الأولى كان يضم إليه بعض التصوف المعتدل.

6 ــ أنه أثنى على الطريقة السنوسية خصوصا مع كونها تمارس نفس ما تمارسه الطرق الصوفية الأخرى، وتعتقد عقائدها، ولكنها أكثر انضباطا، فقال في مقال تحت عنوان (الصوفي السني بين الحكومة السنية والحكومة الطرقية)، ومما جاء فيه قوله: (أما الصوفي السني فهو الإمام المجاهد السيد أحمد الشريف السنوسي الذي توفاه الله منذ أشهر بالمدينة المنورة فقد كان على جانب عظيم من التمسك بالكتاب والسنة والتخلق بأخلاق السلف الصالح وكانت دعوته إلى الله وإرشاده للعباد

---

(1) آثار ابن باديس: 1/ 286.

(2) الصراط، عدد08، السنة الأولى 29 ماي 1933، ص01.

بهدايتهما وكانت تربيته لأتباعه مبنية على التفقه في الدين والتزام العمل به والزهد والصبر وحفظ الكرامة)[1]

ثم ذكر أن الحكومة الطرقية (هي حكومة مصر التي تشارك المشاركة الرسمية في بدع المواليد وتؤيد تأييدا رسميا الاجتماعات الصوفية بما فيها من مناكر وقبح مظاهر وسوء مناظر مما تضج منه صحافتها كل يوم فضلا عن العلماء المصلحين من أمتها. ويواطؤها على هذا علماؤها الرسميون بسكوتهم وإقرارهم وأحيانا بدفاعهم وتأويلاتهم)[2]

وهذان النصان يدلان على المنهج الباديسي في التعامل مع الطرق، فهو ينكر منكراتها، لا أصلها، ونحسب أنه لولا البطانة المتشددة التي كانت محيطة به لمد يده للشيخ ابن عليوة والشيخ الحافظي وأسسا كيانا يستحيل اختراقه، كيانا لا يخدم الجزائر وقت الاستعمار فقط، ثم يسلم الراية، بل يظل مستلما لها.

الشيخ أبو يعلى الزواوي:

لا يقل الشيخ أبو يعلى سعيد بن محمد الزواوي[3] عن ابن باديس اعتدالا، فهو

---

(1) آثار ابن باديس: 3/ 48.

(2) آثار ابن باديس: 3/ 49.

(3) ولد سنة 1866 في ناحية عزازقة ولاية تيني وزو حاليا، كان أبوه إماما في تلك القرية فتتلمذ على يده، أخذ عنه الفقه والقراءات والنحو ثم انتقل إلى زاوية عبد الرحمن الإيلولي المشهورة في فترة كان التصوف هو السائد في تلك المناطق، بعدها انتقل إلى دمشق وأخذ عن كثير من علمائها وعمل فيها ثم انتقل إلى مصر في أوائل الحرب العالمية الأولى وكان من شيوخه فيها الشيخ محمد بن سعيد بن زكري الذي تأثر به أبو يعلى كيرا والشيخ محمد بن بلقاسم البوجليلي والعلامة طاهر الجزائري ومن أقرانه رشيد رضا والشيخ محمد الخضر ومحمد كرد وشكيب أرسلان ومحمد

مع كونه يصرح كثيرا بكونه سلفيا إلا أن السلفية التي يقصدها – على حسب ما أرى – هي سلفية الإصلاح، والوقوف في وجه البدع والانحرافات لا المنهج الاستئصالي الذي كان ينادي المتشددون من أعضاء الجمعية.

ولعل السر في هذا الاعتدال هو نفس السر في اعتدال ابن باديس، وهو كونه مولودا في بيئة صوفية، فقد صرح في أحد مقالاته بقوله: (نعم كنت قبل أربعين سنة خلوتيا) أي حوالي سنة 1907، وبالتالي عاين ممارسات الطرق الصوفية عن كثب لا عن وصف بعيد، فقد درس في زاوية الشيخ عبد الرحمن الإيلولي المشهورة في فترة كان التصوف هو السائد فيها، وفي تلك المناطق عموما[1].

بالإضافة إلى كون الشخصيات التي لقيها أو استفاد منها أو تأثر بها هي الشيخ محمد بن سعيد بن زكري الذي تأثر به أبو يعلى كثيرا، والشيخ محمد بن بلقاسم البوجليلي والعلامة طاهر الجزائري، والشيخ رشيد رضا، والشيخ محمد الخضر ومحمد كرد وشكيب أرسلان ومحمد عبده، وغيرهم من التنويريين، ولهذا فإن

عبده، ثم عاد إلى الجزائر سنة 1920 فأسندت إليه وظيفة الإمامة في مسجد سيدي رمضان، وأخذ الشيخ يناضل فيه عن فكرته الإصلاحية. انظر في ترجمته: الأفكار الإصلاحية في كتابات الشيخ أبي يعلي الزواوي، محمد أرزقي فراد، دار الأمل، ط. 2009، وتاريخ الجزائر الثقافي، من كتبه (الخطب) و(الإسلام الصحيح) و(تاريخ زواوة) و(جماعة المسلمين) وله مؤلفات أخرى، عاش الشيخ قرابة ستة وثمانين سنة وتوفي. بمرض البروستاتة أول جوان سنة 1952 الموافق ل 08 رمضان 1371 ه، انظر في ترجمته: أبو القاسم سعدالله، ج 8 ص 121-125، دار البصائر الجزائر، ط. 2007، وأبحاث وآراء في تاريخ الجزائر الحديث، أبو القاسم سعد الله، ج 2 ص 145، عالم المعرفة الجزائر، ط. 2009.

(1) أحمد حماني: صراع بين السنة والبدعة، ج 2، ص 71.

توجهه تنويري أكثر منه سلفي.

ومما يدل على هذا التوجه التنويري أنه يدافع عن حق المرأة في الميراث منتقدا أوضاع الزواوة في ذلك كما دعا إلى تعليمها وتربيتها، ودعا إلى إصلاح التعليم في الزوايا جملة وتفصيلا من حيث المواد التي تدرس فيها ومنهج إلقائها والنظام الذي يجب أن تكون عليه، كما كانت له إسهامات في السياسة حتى قيل: إنه أول سياسي طالب باستقلال الجزائر حيث راسل بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى (1914-1918) الرئيس الأمريكي ولسون.

بالإضافة إلى هذا كان مهتما بالعلم الذي يقتضي المطالعة والدراسة والبحث على عكس المتشددين من أعضاء الجمعية والذين كانوا أميل إلى الأدب والخطابة[1] والشعر منهم إلى العلم، ولهذا كان من رجال الفتوى في الجمعية إذ وكلته إدارة جريدة (البصائر) في مهدها على رئاسة لجنة الفتوى فيها.

ومن مواقفه الدالة على اعتداله:

1 ــ قوله عن الشيخ ابن عليوة الذي تشدد معه الكثير من أعضاء الجمعية : (صاحبي ابن عليوة...أشهد الآن بين يديكم أني ما عرضت وما أمرت ولا نهيت الشيخ العليوي إلا استحسن وسلم حتى قال: إن حملاتك إن كانت علينا مقبولة وإن كانت لنا فهي أحسن لنا، ويخاطبني قائلا: إنك بنظريتك السياسية والاجتماعية ننقاد إليك ونعمل بإشارتك، وما زال وما زلت طامعا في، وطامعا فيه، أي بأن نتفق على كتاب الله وسنة رسوله، وصرح لي أمام جمع أنه إذا ظهر لكم – معشر الإخوان-

---

(1) وهذا لا يعني أنه لم يكن خطيبا، فقد عرف الشيخ بخطبه المرتجلة الحماسية مع القدرة العجيبة في الإقناع.

في الدين والوطن والجنس – أن نتفق على جميع ما يخص المسلمين والوطنيين ... ولم أر ولم اسمع من غيره من الشيوخ الذين عرفتهم إلا الصدود وتعير الخدود ومقتي بأني كافر بهم وببدعهم، وقلت لكم وما زلت أقول أنه – أن الشيخ ابن عليوة يقول لكم: (مروا جميع رؤساء الطرق لنجتمع ونتفق على الموافق للكتاب والسنة وللأمة)[1]

2 ــ قوله بأن في الطرق الصوفية علماء، وهو ما أثار عليه سخط الكثيرين، مما اضطر بعض رجال الجمعية للدفاع عنه، وممن دافع عنه الشيخ الطيب العقبي في مقال نشر في الشهاب ردا على من انتقص الشيخ جاء فيه: (ألا ما أشفقتما عليه أو رحمتما شيخوخته وسلفيته الصادقة، وتركتماه لنا عضدا قويا وشيخا سلفيا ...وهو من قد عرفتماه فضلا ومعرفة وسبقا إلى مذهب السلفية، كما عرفتما مقدار مقدرته في الكتاب وبحثه وتنقيبه)

وقال الشيخ مبارك الميلي: (الشيخ الجليل العالم السلفي الأستاذ أبي يعلى الزواوي الذي لقبه الأخ الشيخ الطيب العقبي شيخ الشباب وشاب الشيوخ وكل من عرف هذا الشيخ وأنصفه اعترف له بهذا اللقب وسلم له هذا الوصف)

وقال أحمد توفيق المدني: (وإذا ذكرت الرجال بالأعمال فإني أذكر العلامة الكبير الشيخ سيدي أبا يعلى السعيد الزواوي، أذكره بتأليفه القيم الإسلام الصحيح الذي نسف به الخرافات والأوهام في الأفكار العامة)[2]

---

(1) أحمد حماني: صراع بين السنة والبدعة، ج 2، المصدر نفسه. ص 71.

(2) نقلت هذه النصوص من موقع الموسوعة الحرة في ترجمة أبي يعلى الزواوي، (http://ar.wikipedia.org)

المطلب الثاني: الموقف المتشدد:

وهو الذي يرى التصوف شيئا واحدا، وأنه كله زندقة وضلال وكفر، وأنه بدعة حادثة لا تحتاج إلا إلى الاستئصال من الجذور، وهذا الموقف – في الحقيقة – يكاد يصير الموقف العام للسلفية الحديثة بغض النظر عن توجهاتها المختلفة، وللأسف كان من أعضاء جمعية العلماء من يميل إلى هذا الرأي، وينتصر له.

وهو ليس موقفا حديثا، بل كان هناك في كل جيل من يحمل مثل هذا التصور، ولهذا نجد في سير أعلام الصوفية وطبقاتها الكثير من الأذى والاضطهاد الذي لم يصب فقط المغالين فيهم، وإنما أصاب المعتدلين أيضا الذين تكاد تتفق الأمة على صلاحهم.

وقد اشار الإبراهيمي الى وجود هذا النوع من المتشددين ومطالبة الطرق الصوفية بعزلهم، فقال: (وهم يقولون عنّا لو أسقطوا من حسابهم فلانًا وفلانًا لـ ... ولا يأتون في جواب (لو) هذه بشيء سديد ونحن يحقّ لنا أن (نكاشف) ولو مرة في العمر فدعوني آخذ نوبتي في المكاشفة عن جواب (لو) هذه وهاكم تركيب الجملة (لو أسقطوا من حسابهم فلانًا وفلانًا (لاثنين) لقلنا لهم أسقطوا فلانًا وفلانًا لاثنين آخرين حتى لا يبقى ... وفاتهم أننا تسعة كما يقولون وهذا الإسقاط الذي يطلبونه يتناول اثنين اثنين، فلا بدّ من بقاء واحد. والسر في ذلك الواحد ... وما قولكم في ذلك الواحد إذا صاح صيحة الحق فاجتمع عليه تسعمائة وابتدأ الأمر بأشدّ مما انتهى به. ألا يكون ذلك أنكى عليكم؟ أم تظنون أن تنويمكم ضرب على المشاعر الحسّاسة كلّها، وإن ذكركم ملأ الآذان حتى لم تعد تسمع صيحة الحق، ومتى أنار الدنيا هلال مقنع؟ يا قوم، اظهروا ما تجمعون به وتعالوا نتساقط على الكيف لا على

الكم كما تريدون ونحن تسعة كما تقولون وأنتم تسعة آلاف ... فيوشك إن فعلتم أن لا يسقط منا اثنان حتى تسقطوا جميعًا لأن نسبتكم من العمل الذي تدعونه نسبة الزؤان من القمح وعند الغربال الخبر اليقين. إنها لخدعة الصبي على اللبن كما يقول علي، كرّم الله وجهه)[1]

ثم بين الشيخ الإبراهيمي أن المسألة ليست مسألة أشخاص، وإنما مسألة مبادئ، فقال: (على أن المسألة ليست مسألة أشخاص، فنحن نرى أن الإصلاح مبدأ وفكرة وأنتم ترونه زيدًا وعمرًا.. ونحن نرى أن هذه الفكرة أو هذا المبدأ إن لم يقم بفلان قام بغيره وأنتم ترون أنه إن لم يكن فلان لم يكن مبدأ. ونحن نرى أن فرقًا بين جمعية تتكوّن حول مبدإ اقتضاه تدبير الاجتماع الإنساني فهي مترابطة بجاذبية مبدإ وهي ذائبة في مبدإ وهي دائبة في العمل للمبدإ وبين جمعية تتكوّن حول نفسها لتنصر نفسها بنفسها فتنصر مدبرًا بمدبر وتدافع ما لا يدفع بما لا يدفع ويكون من أول أكاذيبها على الناس أن تكذب في اسمها)[2]

بناء على هذا نحاول أن نذكر هنا بعض النماذج عن المتشددين من رجال الجمعية، مع العلم أننا سنتحدث عن مواقفهم المختلفة بتفصيل في محالها المناسبة من هذه الرسالة.

الشيخ الطيب العقبي:

نرى من خلال مواقف وكتابات الشيخ الطيب العقبي أنه أكثر علماء الجمعية تشددا، بحيث لا يجاريه في تشدده أحد، بل نرى أنه عدى بتشدده الكثير من أعضاء

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 126)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 126)

الجمعية، لما كان يحظى به من قدرات مكنته لا من التسلط على قلوب العوام فقط، بل على قلوب الخواص أيضا، وقد أشرنا إلى ذلك سابقا.

ولهذا اعتبره الشيخ الإبراهيمي (من أكبر الممثلين لهديها ـ أي الجمعية ـ وسيرتها والقائمين بدعوتها، بل هو أبعد رجالها صيتا في عالم الإصلاح الديني وأعلاهم صوتا في الدعوة إليه... وإنما خلق قوالا للحق أمارا بالمعروف، نهاء عن المنكر وقافا عند حدود دينه، وإن شدته في الحق لا تعدو بيان الحق وعدم المداراة فيه وعدم المبالاة بمن يقف في سبيله)[1]

والسر في تشدده بسيط، فقد عاش في الحجاز في فترة كان للوهابيين فيها سلطة وسطوة سواء على المستوى السياسي أو الدعوي[2]، وكان له نشاط صحفي إصلاحي قبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى، وعند عودته إلى الجزائر سنة 1920 قرر إصدار جريدة عربية إصلاحية بعنوان (الإصلاح) تنشر فيها أفكاره الإصلاحية وترد على الطرق الصوفية متأسيا في ذلك بما رآه في الحجاز من تشدد ومبالغة، فأقام حربا شعواء على الطرق.

وقد ذكر الإبراهيمي الأثر الكبير الذي أحدثته جريدته، فقال: (فكان اسمها أخف وقعا، وإن كانت مقالاتها أسد مرمى وأشد لذعا)[3]

وكتب عنها الشيخ ابن باديس، وبشر بقرب صدورها فقال: (ستصدر تحت

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 267)

(2) على الرغم من كونه كان مع الشريف حسين لا مع الوهابيين، ولكنه مع ذلك تأثر بالكثير من أفكارهم التي كانت تنتشر في العالم الإسلامي أجمع في ذلك الحين.

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 184)

الاسم أعلاه جريدة لخطيب السلفيين وشاعرهم الزعيم الكبير الشيخ الطيب العقبي، بحسبي التنويه بما ستجمل به الإصلاح الصحافة الجزائرية من آيات البيان، وغرر البلاغة، وفنون الكلام، وبديع الأساليب، وما تخدم به حزب الإصلاح الديني من آيات الحكمة وقواطع الحجة في أبواب الدعوة ومطارح الجدل، بحسبي ذلك أن أقول إنها للأستاذ العقبي، فقد عرفه الناس في مجالسه وما نشرته الصحف من كلامه، الخطيب المفوه، والكاتب الضليع)[1]

وقال فيه – ملمحا إلى تشدده – : (الأستاذ العقبي أشهر من أن نعرف به، ونتحدث عن ثباته، وإخلاصه وصراحته وجراءته، ولقد كان منذ أيام الحجاز وحل ببلدة سيدي عقبة معلنا بكلمة الحق داعيا إلى الكتاب والسنة، منكرا لشرك القبوريين، وبدع الطرقيين، وكان له من جراء ذلك أعداء، وكان له خصوم، وكانت له معهم مواقف وكانت له عليهم ردود)[2]

وقد سببت له تلك الشدة الكثير من المعاناة مع سكان بسكرة، حتى أنه عانى لاستصدار جريدته، ويدل لذلك أن العدد الأول من صحيفته صدر في 12 ربيع الأول 1346 هـ ولم يصدر العدد الثاني إلا في أول سنته الثالثة 2 ربيع الثاني 1348 هـ.

وقد ذكرنا من قبل وصف وصفه الشيخ أحمد حماني له بقوله: (كان أحد أقطاب الحركة الإصلاحية، وكتابها النابهين، وكان يميل في أسلوبه إلى الشدة والعنف

(1) الشهاب العدد 106 / جويلية 1927 ص 7.

(2) الشهاب العدد 115 ص 17

والصراحة المريرة)[1]

الشيخ مبارك الميلي:

هناك أدلة كثيرة يمكن من خلالها اعتبار الشيخ مبارك الميلي[2] من المتشددين من أعضاء الجمعية، بل هو من خلال ما كتبه في (رسالة الشرك ومظاهره) كان صوت الوهابية في الجزائر، بل كان له فوق ذلك أتباع يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثلما كان للشيخ محمد بن عبد الوهاب تماما.

وسنذكر هنا باختصار بعض أدلة تشدده:

1 ــ عند حديثه عن التصوف يحاول أن يجرده من مصدره الإسلامي ليربطه بأي مصدر آخر، وقد أثار هذا الاختيار بعض الباحثين في التصوف من المعاصرين، فكتب يقول عنه: (يسعى الشيخ مبارك بن محمد الميلي، وهو يعرف الطريقة أو الصوفية إلى تجريدها من أي وجود ممكن فاعل، ففي البدأ يعدم هذا الوجود لغويا أو لسانيا، نافيا أن تكون لكلمة تصوف وجود لساني أصيل في اللغة العربية مادامت الكلمة هي في الأصل منتمية وجوديا أو لسانيا إلى المجموعة اللغوية اليونانية، ثم ينتقل ليعلم التصوف فيقطع أي جذر اجتماعي قد يربطه بالفضاء العربي الإسلامي..

---

(1) صراع بين السنة والبدعة: ج2، ص26.

(2) انظر في ترجمته: رواد النهضة والتجديد في الجزائر (1889 - 1965)، د. عبد الكريم بن صفصاف، ص 98-110، دار الهدى، عين مليلة، ط.2007، وأحداث ومواقف في مجال الدعوة الإصلاحية للحركة الوطنية بالجرائر، محمد الصالح بن عتيق، ص 49-54، منشورات دحلب الجزائر، نبذة مختصرة عن العلامة الشيخ مبارك الميلي، محمود أبو عبد الرحمن، مجالس الهدى للإنتاج والتوزيع الجزائر، ط1، 2002.

هكذا يبدو تعريف مبارك بن محمد الميلي للتصوف تعريفا إقصائيا متحاملا على وجه العموم على الطريقة أو الصوفية غايته إخراج وطرد لهذه الظاهرة من الفضاء العربي الإسلامي أو قل من الكيان الإسلامي)[1]

2 ـــ تحامله على الزوايا والطرق الصوفية، حتى الرحمانية التي كانت – كما ذكرنا – محل احترام من الشيخ ابن باديس[2].

3 ــ تأثره الشديد بمدرسة محمد بن عبد الوهاب، وحكمه لأجل ذلك على العوام بالوقوع في الشرك نتيجة زيارتهم للأضرحة كما سنرى ذلك في محله.

الشيخ محمد السعيد الزاهري:

وهو – في المرحلة الأولى – من حياته من أكثر أعضاء الجمعية تشددا، بل استعمل في تشدده كل ما أوتيه من قدرات أدبية شعرا ونثرا مما لم يؤت مثله الكثير من أعضاء الجمعية[3].

ومن خلال اطلاعي على ما كتبه أعضاء الجمعية وجدت أن المائلين منهم للأدب، أكثر تشددا من غيرهم من المائلين إلى التحقيق العلمي، وهكذا كان الزاهري، ولهذا استعمل كل قدراته الأدبية في مواجهة الطرق الصوفية.

---

(1) مقاربة حول التصوف والطريقة بين التنظير والممارسة. الطريقة البلقائدية مثالا مريدي الطريقة بالعين الصفراء تمثيلا، د.ط، د.ت، ص51.

(2) انظر كمثال على ذلك: مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، دار الراية للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى (1422هـ– 2001م) ص211.

(3) سنرى الأمثلة الكثيرة عن ذلك عند ذكر أساليب تعامل الجمعية مع الطرق الصوفية في الباب الثالث من هذه الرسالة.

ولأجل هذا حرص عليه أعضاء الجمعية مع إنكارهم الكثير من تصرفاته، كما عرفنا ذلك من موقف الشيخ الإبراهيمي منه، وقد عبر عن هذا الحرص رئيس جريدة البرق محمد الرحموني عندما قال: (فرجال الإصلاح يحسبونه هو القوة الفاعلة في هذه الحركة الناهضة إلى التجديد والإصلاح، لأن الله رزقه الجرأة والاقتدار ما لم يتم لأحد سواه من شباب الجزائر الناهض)[1]

لكنه لم يستمر على هذه الحال طويلا، بل انقلب إلى العكس حيث أصبح من ألد أعداء الجمعية، وحتى بعض التيارات السياسية الوطنية كانتقاده لحزب الشعب الجزائري[2].

وبعد اختلافه مع الجمعية انسحب منها وساند الطرق الصوفية التي كان يحاربها أشد المحاربة، ثم تقرب من حركة انتصار الحريات الديمقراطية بزعامة مصالي الحاج، وأعاد إصدار جريدة (المغرب العربي) التي كانت تتكلم باسم هذه الحركة[3].

وكانت هذه المواقف سببا في إصدار حكم بإعدامه من طرف جبهة التحرير الوطني يوم 21ماي 1956م في ساحة الشهداء بالجرائر العاصمة.

يقول الأستاذ أحمد توفيق المدني: (الزاهري الذي كان شاعرا فحلا، وكاتبا

---

(1) محمد رحموني؛ محمد السعيد الزاهري، جريدة البرق، العدد، 16 يوم 18جويلية 1927 ،ص 2.

(2) زهير إحدادن؛ أعلام الصحافة الجزائرية الأمير خالد والزاهري وأبو اليقظان، مؤسسة أحددن للنشر والتوزيع، الجزائر 2002، ،ص 25.

(3) زهير أحدادن ؛ المرجع السابق، ص25

مقتدرا، وكان في سلوكه وفي سياسته قوس قزح يتحلى كل حين بلون جديد، إلى أن جاءت الثورة الجزائرية الكبرى، وكان يُصدر بالعاصمة الجزائرية صحيفة، من الحكومة مالُها وفكرُها، فحكمت عليه الثورة المطهرة بالإعدام، وأردته قتيلا قرب ساحة الحكومة)[1]

وقد تحدث عنه بتفصيل الشيخ أحمد حماني منكرا عليه، بل راميا له بما كان يرمي به الطرق الصوفية مما نتنزه عن ذكره هنا[2]، ونحب أن نذكر بعض تفاصيل حياته، وخاصة بعد تحوله عن الجمعية لنؤكد في ذلك أمرا طالما نبه الصوفية عليه، وهو عدم الاكتفاء بالعلم واللغة والفصاحة، بل لابد من إضافة إكسير الإيمان والتربية والروحية وإلا صارت اللغة والعلم وبالا على صاحبه.

يقول الشيخ أحمد حماني[3]: (ولما تأسست جمعية العلماء المسلمين عام 1931م، انتخب في مجلس إدارتها سنة 1932م، وفي إجتماعها العام سنة 1934م أنشد قصيدة رنانة مطلعها:

حي العروبة في جمعية العلما وحي – ويحك – فيها الدين والشيما

وتولى مع الشيخ العقبي رئاسة تحرير صحفها السنة والشريعة والصراط وآخرها

(1) أحمد توفيق المدني : المذكرات، 02/ 195

(2) انظر: أحمد حماني، صراع السنة والبدعة، ص 137.

(3) نقلنا هذا النص بطوله لأهميته في التعرف على شخصية الزاهري، والذي كان من أهم أعضاء الجمعية الذين تعرضوا للطرق الصوفية، والنص موجود في كتاب الشيخ أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، ص133، وما بعدها.

البصائر في سلسلتها الأولى[1]، ولكن لم يجدد انتخابه لعضوية مجلس إدارتها أثناء اجتماعها العام سنة 1936 م، فكان ذلك بداية منعرج خطير في حياته، إذ اتهم بعض أعضائها بالعمل ضده[2]، وأخذ يقول عنهم السوء وينشره.. ثم تجاوز القول إلى العمل فأسس الجرائد الخاصة به، وكتب ضدهم ثم ضد الجمعية، من ذلك أنه أسس جريدة الوفاق فلم ترج، وردها الباعة ورفضها القراء ولم يستسيغوا أن يتنكر لمبادئه ولإخوانه، فآل به الأمر الى ما آل إليه أمر (النجاح) و(البلاغ الجزائري)، وأخذ يصانع أعداءه القدامى وخصوم مبدئه الإصلاحي بالأمس، ويثني على بعض شيوخ الزوايا والطرق، وقد كان من أشد كتاب المصلحين ضدهم، ثم بلغ به الأمر أن انضم سنة 1939 م إلى الحلفاء – وفيهم فرنسا – أثناء حربهم ضد ألمانيا وحلفائها، وكانت تغلب عليه نزعة ضد النازية، وهذا خلاف ما صنعته جمعية العلماء ورئيسها ابن باديس الذين قرروا الحياد والسكوت قائلين – كما سمعت بأذني فحواه من ابن باديس – (إن قلنا ما يحب الله ورسوله ويرضى الشعب أغضبنا فرنسا، وإن قلنا ما يرضي فرنسا غضب الله علينا ولم يرض الشعب عنا فلنسكت) وحاولت فرنسا أن تنطقهم فلم تستطع، أما الزاهري فنطق بما أحبوا أن يقول في هتلر وحزبه، ولم يكن نطق الزاهري مفهوما أو معللا بعلة معقولة.. ولا يتهم الزاهري في وطنيته لأنه كان متطرفا، لكنه سوء تدبير منه لترخص له الرقابة في إصدار جريدته،ومن عجيب أنني

---

(1) كيف لا تتهم الجمعية بالتشدد، وقد رأس تحرير جرائدها هذان المتشددان اللذان لم يستمرا معها طويلا، ولكنهما أثرا فيها كثيرا، بل انحرفا بمسارها انحرافا خطيرا.

(2) نحتاج هنا أن نتذكر ذلك الموقف الذي وقف فيه ضد الطرق الصوفية في الاجتماع الذي حصل فيه انشقاق الطرق، ويمكننا من خلال موقفه هذا إدراك سر موقفه ذاك؟

قرأت له في أحد أعداده زعمه أن الشعب الجزائري كله بجانب الحلفاء في الحرب مع أن عواطف الشعب لم تكن كذلك لما يقاسيه منها، بل كانت مائلة إلى جانب خصوم فرنسا بغضا لها لا حبا فيهم ولا إقرارا لمبادئهم.

وإثر الحرب العالمية الثانية استمر في خطته وأسس جريدة (المغرب العربي) مهاجما فيها العلماء، مادحا الطرقية والطرقيين، هاجيا بشدة الشيخ البشير الإبراهيمي، الذي سكت عنه كثيرا محتسبا، ثم كتب عنه مقالا نشره في البصائر[1]، وأخيرا اضطرت الحركة الوطنية إلى جريدة وحروف عربية فاستعارت ذلك منه لمدة، قبل ان يخرجوا جريدتهم العربية الخاصة بهم، ووجد نفسه في خدمة الحركة الوطنية الصريحة، ولما وقع الانشقاق داخل الحركة لم يحسن الاختيار وانحاز إلى الآية الممحوة، فكانت عاقبة أمره خسرا، فإنه لما نشبت الثورة سكت مدة ثم أخرج جريدته من جديد، وشرع يلمز الجبهة وينتقد بعض تصرفاتها، أذكر من ذلك أنه شنع بقتل خائن أعدم بالمسجد الكبير بعدما عاث فسادا في جهة تابلاط واحتمى بالمسجد، وقد أهدر رسول الله ﷺ دماء قوم أذن في قتلهم بالمسجد الحرام، ومن ذلك انه انتقد انتقادا مرا سفر وفد فيه السيد فرحات عباس للالتحاق بالثورة وبأمر من القيادة، وكتب عن ذلك كلمة في جريدته عنوانها: (وفد مريب في مهمة مريبة) وغابت عنه السياسة الحكيمة التي انتهجتها جبهة التحرير في قبول جميع المواطنين – اذا نصحوا – في صفوفها، ثم تجرا أخيرا ونشر صورة كبرى غطت كامل الصفحة الاولى من جريدته للسيد.... (لعله مصالي) الذي كان رمز الخلاف، وزعم أنه زعيم

---

(1) عنوان المقال: إلى الزاهري، نشره الإبراهيمي في العدد 61 من جريدة «البصائر»، 27 ديسمبر سنة 1948، انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 558)

الشعب الأكبر، وصادف أن كانت الفتنة في أشدها بين فدائي الجبهة وبين أتباع الحركة الوطنية، فكان هذا الانحياز المعلن عنه بمثابة الحكم على نفسه بالإعدام، وذات يوم من أيام سنة 1956م، خر الشيخ الزاهري صريع خمس رصاصات من يد فدائيين في مدخل نهج زبانة (لا لير آنذاك) قرب جامع كتشاوة، فذهب ضحية تهوره، وسوء تصرفه وإصراره على الخطأ، وعسى أن يلقى عند ربه خيرا مما لقي من الناس)[1]

ومع هذا التقلب في مواقفه إلا أنا اعتبرنا الغالب فيها، أو ما وصل إلينا منها، أو ما انتشر، لأن كتاباته المؤيدة غير منتشرة، ولا مشتهرة بالإضافة إلى محدوديتها، بالإضافة إلى أن الحقيقة لا يمكن الاطلاع عليها إلا من الاطلاع على جريدة (المغرب العربي)، أو ما أصدره بعد خروجه من الجمعية، ولم يتسن لي للأسف الاطلاع على ذلك[2].

الشيخ محمد البشير الإبراهيمي:

وهو – مع ما يذكر من عقله وحكمته وفقهه– إلا أنه في هذا الباب خصوصا كان شديدا متحاملا غاية التحامل، لا يكاد يقر بمكرمة لا للتصوف ولا للطرق الصوفية، بل فوق ذلك لا يقبل أي هدنة أو صلح، بل ولا مناظرة مع الآخر، بل لا يرضى إلا الاستئصال، لأنه يعتبر التصوف دخيلا منذ بدأ التصوف، ولم يقل مثل ما قال غيره بطروء الانحراف عليه بعد أن كان سليما صالحا.

وقد عبر عن ذلك بصراحة عندما أرخ لبدء تفرق المسلمين، فقد اعتبر التصوف

(1) صراع السنة والبدعة ص 136

(2) ذكر لي الدكتور أحمد عيساوي أن الجريدة لا تزال موجودة في أرشيف قسنطينة.

سرا من أسرار البلاء الذي نزل بالأمة، فقال - وهو يؤرخ للفترة الأولى من التصوف-: (أما المذاهب الصوفية فهي أبعد أثرًا في تشويه حقائق الدين وأشد منافاة لروحه، وأقوى تأثيرًا في تفريق كلمة المسلمين، لأنها ترجع في أصلها إلى نزعة غامضة مبهمة، تسترت في أول أمرها بالانقطاع للعبادة والتجرد من الأسباب والعزوف عن اللذات الجسدية والتظاهر بالخصوصية، وكانت تأخذ منتحليها بشيء من مظاهر المسيحية، وهو التسليم المطلق، وشيء من مظاهر البرهمية وهو تعذيب الجسد وإرهاقه توصلًا إلى كمال الروح زعموا. وأين هذا كله من روح الإسلام وهدي الإسلام؟ ولم يتبين الناس خيرها من شرها لما كان يسودها من التكتم والاحتراس، حتى جرت على ألسنة بعض منتحليها كلمات كانت ترجمة لبعض ما تحمل من أوزار)[1]

فهذا النص صريح في اتهامه للصوفية الأوائل الذين لم يستطع حتى ابن تيمية مع تشدده أن يتهمهم في نياتهم لكن الإبراهيمي يعتبر أنهم كانوا يستعملون (التكتم والاحتراس) لنشر مذهبهم.

ولم يكتف برمي الصوفية الأوائل، بل راح يرمي من بعدهم ممن كانوا يشتملون على كبار المتكلمين كالقشيري والغزالي وغيرهما، حيث قال: (فراب أئمة الدين أمرها، وانفتحت أعين حراس الشريعة فوقفوا لها بالمرصاد، فلاذ منتحلوها بفروق مبتدعة يريدون أن يثبتوا بها خصوصيتهم كالظاهر والباطن، والحقيقة والشريعة، إلى ألفاظ أخرى من هذا القبيل لا تخرج في فحواها عن جعل الدين الواحد دينين.. وما كاد السيف الذي سلّ على الحلّاج وصرعى مخرقته يغمد ويوقن القوم أنهم أصبحوا

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 168)

بمنجاة من فتكاته، حتى أجمعوا أمرهم وأبدوا للناس بعض مكنونات أسرارهم ملفوفة في أغشية جميلة من الألفاظ، ومحفوفة بظواهر مقبولة من الأعمال. وحاولوا أن يصلوا نحلتهم تلك بعجرها وبجرها بصاحب الشريعة أو بأحد أصحابه فلم يفلحوا، وافتضحت حيلتهم وانقطع الحبل من أيديهم، فرجعوا إلى ادعاء الكشف وخرق الحجب والاطلاع على ما وراء الحس إلى آخر تلك (القائمة) التي لا زلت تسمعها حتى من أفواه العامة وتجدها في معتقداتهم)[1]

وهذه الكلمات الشديدة موجهة إلى كل العلماء الذين اقتنعوا بمنهج الغزالي، فراحوا يجمعون بين العلم الشرعي والسلوك الصوفي، والإبراهيمي بهذه الكلمات الشديدة القاسية يرمي كل أولئك العلماء، وكل التراث الذي خلفوه بالانحراف المقصود المضاد للدين.

ثم راح يتحدث عن مرحلة ثالثة، وهي المرحلة التي نشأ فيها التصوف العرفاني، فقال: (ثم أَمِرَ أمر هذه الصوفية وتقوّت على الزمن، والتقت مع الباطنية وغيرها من الجمعيات التي تبني أمرها على التستر على طبيعة دساسة وعرق نهل ومزاج متحد. واختلطت تعاليم هذه بتعاليم تلك، وتشابهت الاصطلاحات وابتلي المسلمون من هذه النحل بالداء العضال)[2]

والعجيب أن الإبراهيمي لا يناقش هذه المسائل الخطيرة مناقشة علمية، فيحدد المرادين، ويستثني غيرهم، ويفرق بين الوقوع في الخطأ، وتعمد الخطأ، بل والتآمر على الخطأ.

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 168)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 168)

فهو في هذا الحديث من أوله إلى آخره يتحدث عن عصابة تتآمر على الدين، وهي تعرف أنها تتآمر عليه، ولكنها تصر على ذلك رغبة في حربه.

ولم يكتف بذلك، بل راح يعتبر الصوفية محلا لكل انحراف، فقال: (وقد اتسع صدرها بعد أن تعددت مذاهبها، واختلفت مشاربها في القرون الوسطى والأخيرة من تاريخ الإسلام؛ فانضوى تحت لوائها كل ذي دخلة سيئة وعقيدة رديئة حتى أصبح التصوف حيلة كل محتال، وحلية كل دجال)[1]

ثم تطرق إلى الطرق الصوفية، فجمعها جميعا في سلة واحدة، ولم يستثن أحدا منها، ولم يعترف لها بأي منقبة، يقول: (وإن هذه الطرق المنتشرة بين المسلمين، والتي تربو على المذاهب الفقهية عدًّا، كلها، على ما بينها من تباين الأوضاع، واختلاف الطباع، وتنافر الأتباع، تنتسب إلى هذا التصوف. ولكنه انتساب صوري اسمي، وشتان ما بين الفرع وأصله. فمبنى التصوف في أغلب مظاهره- كما أسلفنا- على الانقطاع والزهد في الدنيا، والتجرد والتقشف ورياضة النفس على المشاق وفطمها عن الشهوات. ومبنى هذه الطرق في ظاهر أمرها وباطنه على حيوانية شرهة لا تقف عند حدّ في التمتع بالشهوات، والانهماك في اللذائذ واحتجان الأموال من طريق الحرام والحلال، واصطياد الجاه وحب الظهور والاختلاط بأهل الجاه وإيثارهم والتزلف إليهم)[2]

وما ذكرناه من تحامله الشديد على المتقدمين والمتأخرين من غير استثناء لقي على ما يبدو إنكار ممن يسميهم الإبراهيمي (بعض الناس)، فقد ذكروا أنهم يقولون:

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 168)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 168)

(إن ما ذكرتموه من آثار الطرق السيئة كله صحيح وهو قليل من كثير، ولكن هذه الطرق لم يعترها الفساد والافساد إلّا في القرون الأخيرة، وأنتم- معشر المصلحين- تذهبون في إنكاركم إلى ما قبل هذه القرون، وتتناولون فيما تكتبون وما تخطبون وما تدرسون المحدثين والقدماء والأصول البعيدة والفروع القريبة. حتى بسطتم ألسنتكم بالسوء إلى مقامات وأسماء كانت قبل اليوم كحمام الحرم. ولعل خصومكم يكونون أدنى للرجوع إلى الحق لو سكتم لهم عن هذه الأسماء)[1]

وقد رد الإبراهيمي على هذا التعقيب بما يرد به عادة المتشددين من دعاة الوهابية خصوصا، وهو أن (حجة الإسلام قائمة، وميزانه منصوب، وآدابه متمثلة في سيرة الصحابة والتابعين، واننا لا نعرف في الإسلام بعد قرونه الثلاثة الفاضلة ميزة لقديم على محدث، ولا لميت على حي، وإنما هو الهدى أو الضلال، والاتباع أو الابتداع، وليست التركة التي ورثناها الإسلام عبارة عن أسماء تطفو بالشهرة وترسب بالخمول ويقتتل الناس حولها كالأعلام، أو يفتنون بها كالأصنام. وإنما ورثنا الحكمة الأبدية والأعمال الناشئة عن الإرادة، والعلم المبني على الدليل)[2]

ثم يذكر أن تلك الأسماء التي أجمع المسلمون على احترامها لا يصح احترامها (لأنهم غلوا في تعظيم بعض الأسماء غلوًا منكراً، فأداهم ذلك الغلو إلى نوع غريب من عبادة الأسماء نعاه القرآن على من قبلنا ليعظنا ويحذرنا ما صنعوا)[3]

ثم بين موقفه المتشدد من الطرق الصوفية وخصوصا ما كان منها في الشمال

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 169)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 169)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 169)

الإفريقي لا يستثني في ذلك أي طريقة، بل يرميها بما يتفق الصديق والعدو على كذبه من كونها كانت بابا للاستعمار مع أنها أول من حاربه، يقول في ذلك: (مع أننا نعلم أن الطرق منتشرة في العالم الإسلامي وأن آثارها فيه متشابهة، وأنها هي السبب الأقوى في كثير مما حل به من الأرزاء والنكبات، وكثيرًا ما كانت مفتاحًا لاستعمار ممالكه، فإن حربنا موجهة أولًا وبالذات إلى طرقية الشمال الافريقي، وبينها من الوشائج ما يجعلها كالشيء الواحد. فعلى مقدار هؤلاء الذين نعرف جنسهم وفصلهم، وفرعهم وأصلهم نفصل القول، وإلى هذا الهدف نسدد السهام)[1]

ثم ذكر الشيخ المراحل التي مر بها في حربه لهم – مع الجمعية- وكيف استطاعوا أن ينتصروا عليهم، فقال: (والأمر بيننا وبينهم من يوم شنت الغارة دائر على أحوال وسائر على مراحل ينتقلون بنا من إحداها إلى الأخرى ولا نزال نطاردهم وهم يلتجئون من ضيق إلى أضيق إلى الآن.. وذلك أننا لما أنكرنا عليهم باطلهم الذي يرتكبونه باسم الدين، زعموا أن الطريق هي الدين، ولما نقضنا لهم هذه الدعوى تنزلوا فزعموا أن لها حبلًا واصلًا بالدين وسندًا متصلًا بالسلف، ولما بينا لهم أن الحبل مقطوع وأن السند منقطع قالوا إن هذه الطرقية مرت عليها قرون ولم ينكرها العلماء، فبينا لهم أن عدم إنكار العلماء الباطل لا يصيره حقًا، ومرور الزمن عليه لا يصيره حقًا، وقلنا لهم إذا كان سلفكم في الطرقية يعملون مثل أعمالكم فهم مبطلون مثلكم، وإذا كانوا على المنهاج الشرعي فليسوا بطرقيين، ونحن نعلم من طريق التاريخ لا من طريق الشهرة العامة أن بعض أصحاب هذه الأسماء الدائرة في عالم التصوف والطرق كانوا على استقامة شرعية وعمل بالسنة ووقوف عند

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 168)

حدود الله. فهم صالحون بالمعنى الشرعي، ولكن الصلاح لم يأتهم من التصوف أو الطرق وإنما هو نتيجة التدين، وفي مثل هؤلاء الصالحين الشرعيين إنما نختلف في الأسماء، فنحن نسميهم صالحي المؤمنين وهم يسمونهم صوفية وأصحاب طرق، فيا ويلهم إن طريقة الإسلام واحدة، فما حاجة المسلمين إلى طرق كثيرة)[1]

ولسنا ندري أين جرت هذه الحرب التي تحدث عنها، وكيف خرت الطرق صرعى لحربهم، والمؤسف في كل ذلك هو ذلك التعميم الذي لا علاقة له بالمنهج العلمي، ولكن الرجل – للأسف – غلب عليه البيان الأدبي على البيان العلمي، فلهذا نراه يبحث عن الألفاظ أكثر من بحثه عن الحقائق، فهو لم يورد مثالا واحدا ولا دليلا واحدا، وإنما خطب خطبة عصماء في هجو الطرق، يمكن مقارنتها بخطب الحجاج وابن زياد في فصاحتها وفي شدتها، ولكن لا يمكن مقارنتها بأي مقال علمي.

وأمر التشدد يبلغ بالإبراهيمي غايته القصوى حين لا يكتفي بإنكار الطرق، بل ينكر التصوف أيضا، وهو ما لم يتجرأ كبار السلفيين على إنكاره، فهو يقول: (ثم ما هذا التصوف الذي لا عهد للإسلام الفطري النقيّ به؟ إننا لا نقره مظهرًا من مظاهر الدين أو مرتبة عليا من مراتبه، ولا نعترف من أسماء هذه المراتب إلّا بما في القاموس الديني: النبوة والصديقية والصحبة والاتباع ثم التقوى التي يتفاضل بها المؤمنون، ثم الولاية التي هي أثر التقوى، وإن كنا نقره فلسفة روحانية جاءتنا من غير طريق الدين ونرغمها على الخضوع للتحليل الديني)[2]

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 174)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 175)

بل إنه يضيق ذرعا حتى بلفظة التصوف، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح، يقول في ذلك: (هل ضاقت بنا الألفاظ الدينية ذات المفهوم الواضح والدقة العجيبة في تحديد المعاني حتى نستعير من جرامقة اليونان أو جرامقة الفرس هذه اللفظة المبهمة الغامضة التي يتسع معناها لكل خير ولكل شر؟)[1]

بل إنه يقسم لو أن الأمر كان بيده لحرم هذه الكلمة، يقول في ذلك: (ويمينًا، لو كان للمسلمين يوم اتسعت الفتوحات، وتكونت (المعامل) الفكرية ببغداد ديوان تفتيش في العواصم ودروب الروم ومنافذ العراق العجمي، لكانت هذه الكلمة من (المواد الأولية) المحرمة الدخول)[2]

ثم بين أن التصوف لم يضم في أحضانه إلا المنحرفين، فقد أصبحت هذه الكلمة – كما يذكر –(أمًّا ولودًا تلد البر والفاجر. ثم تمادى بها الزمن فأصبحت قلعة محصنة تؤوي كل فاسق وكل زنديق وكل ممخرق وكل داعر وكل ساحر وكل لص وكل أفاك أثيم.. فكل راقص صوفي، وكل ضارب بالطبل صوفي، وكل عابث بأحكام الله صوفي، وكل ماجن خليع صوفي، وكل مسلوب العقل صوفي، وكل آكل للدنيا بالدين صوفي، وكل ملحد في آيات الله صوفي، وهلم سحبًا)[3]

بعد هذا الموقف المتشدد من التصوف سلفه وخلفه سنيه وبدعيه تساءل مستنكرا: (أفيجمل بجنود الإصلاح أن يدعوا هذه القلعة تحمي الضلال وتؤويه أم يجب عليهم أن يحملوا عليها حملة. صادقة شعارهم (لا صوفية في الإسلام) حتى

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 175)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 174)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 175)

يدكوها دكًا وينسفوها نسفًا ويذروها خاوية على عروشها؟)[1]

هذا هو الشعار الذي دعا إليه الإبراهيمي (لا صوفية في الإسلام)، ولم أجد مع اهتمامي بالتصوف من دعا بهذه الدعوة من المتقدمين أو المتأخرين غيره، ما عدا السلفية الحديثة، والتي أعجبت بموقفه هذا أيما إعجاب، ولهذا نرى هذا العنوان منتشرا في النوادي والمواقع، وكأنه آية قرآنية أو حديث نبوي.

والإبراهيمي – للأسف – يشبه رجال الصوفية ومشايخهم باليهود والنصاري من أصحاب الصوامع والأديرة، ولكنه لا يحفظ لهم الحرمة التي تحفظ لهؤلاء، ويعلل ذلك بأن (احترام الصوامع والأديرة- لأن فيها قومًا فحصوا أرؤسهم وحبسوا نفوسهم- مشروط بما إذا لم تكن مأوى للمقاتلة، وإلا زال احترامها)[2]

ثم يختم هذه الجولة القاسية بإخباره أن محركه في هذا ليس إلا الغيرة للدين والإخلاص له، فقال: (إننا لا نحمل لهؤلاء المشائخ ولا لأولادهم ولا لأحفادهم حقدًا ولا نضطغن عليهم شيئًا، ولا ننفس عليهم مالًا من الأمة ابتزوه، ولا جاهًا على حسابها أحرزوه، وليس بيننا وبينهم ترات قديمة، ولا ذحول متوارثة، ولا طوائل مغرومة. وإنما هو الغضب لله ولدينه وحرماته انطقنا فقلنا، وشنناها غارة شعواء على الآباء والأبناء)[3]

ونحن لا ننكر عليه إخلاصه – مع أنه لا يكفي في مثل هذه المسائل – بل ننكر عليه تقصيره في البحث العلمي، لأن هذه المسائل الخطيرة، والتي يتعلق بها مصير

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 175)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 177)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 175)

مئات الملايين من المسلمين في جميع الأعصار لا ينبغي أن نتناولها في قالب إنشائي أدبي، وإنما نتناولها في قالب بحثي علمي يحاول أن يفرق بين المناسب وغير المناسب، والشرعي وغير الشرعي.

والإبراهيمي – لغلوه الشديد في هذا الباب – يحمل حملة الشديدة على ما اتفق كل الباحثين عليه، وهو الدور العظيم الذي قامت به الطرق الصوفية وزواياها من الحفاظ على الهوية واللغة العربية، وما تنشره من العلوم الشرعية واللغوية، والتي لا علاقة لها بالتصوف:

ولكن الإبراهيمي لم يرضه هذا، وهو يريد هدمه، كما يريد هدم التصوف سواء بسواء، فيقول: (وزوايا الطرق في باب العلم كمدارس الحكومات هذه معامل لتخريج الموظفين، وتلك معامل لتخريج المسبحين بحمد الزوايا والمقدسين، أما العلم وحقيقته وصراحته وحريته فلا رائحة لها في هذه ولا في تلك)[1]

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 175)

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ـ من الأهداف الكبرى التي تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لأجلها مواجهة الطرق الصوفية، بل محاربتها، واستئصالها، بل تقديم استئصالها على استئصال الاستعمار نفسها، باعتبارها أخطر تأثيرا منه.

2 ـ أنه حصل بين الجمعية والطرق الصوفية نوع من الوفاق عند أول تأسيس الجمعية، وبسببه تأسست الجمعية، وانتشر صيتها، ثم حصل بعد ذلك، وبعد سنة واحدة الانقلاب.

3 ـ أن أعضاء الجمعية لم تقتصر تلمذتهم على مدرسة واحدة، وبالتالي اختلفت مواقفهم شدة ولينا بحسب ما أشربوا من أفكار، ذلك أن الكثير منهم إنما انتسب للجمعية بناء على اقتناعه بمشروعها الإصلاحي أكثر من اقتناعه بتوجهها الفكري، مثل الشيخ العيد القادري، الذي حول من زاويته إلى مدرسة للإصلاح.

4 ـ على المستوى الفكري، نجد المتشددين المغالين يصمون آذانهم عن سماع ما يطرحه الآخر من أفكار وأدلة، لأنه يعتبر أن كل ما يأتي به المخالف كفرا وضلالا وبدعة، ويرى لأجل هذا أن منهج التعامل معه هو الاستئصال والتشهير لا الإصلاح والتوجيه، بينما نجد المعتدلين أخف حدة، وأكثر إقبالا على تقبل الآخر ومناقشته.

5 ـ على المستوى الشخصي نرى المتشددين يميلون إلى استعمال العنف اللفظي والأحكام المشددة على خلاف المعتدلين الذين هم أكثر لينا وسماحة.

6 ـ أن البعض ممن نعتبرهم معتدلين يقفون في بعض المواقف مواقف المتشددين من حيث عدم سماع الآخر، أو عدم احترامه، والعكس صحيح.

7 ــ أن الكثير من أعضاء الجمعية تغيرت مواقفهم لأسباب مختلفة، وبالتالي يمكن اعتبارهم في مرحلة من المراحل ضمن المتشددين، وفي مرحلة أخرى ضمن المعتدلين، والعكس صحيح.

8 ــ أن ضابط الاعتدال هو قبول الآخر، أو التعامل بلين معه، ولو في بعض المواقف، ومن خلال استقراء ما كتبه وما قام به كبار رجال الجمعية وجدنا أن هذا الوصف ينطبق أحسن انطباق على شخصيتين من كبار أعضاء الجمعية المؤسسين، وهما الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ أبو يعلى الزواوي، بالإضافة إلى هذا هناك شخصيات كثيرة كالشيخ العيد، ومبروك التبسي وغيرهما، وهذه الشخصيات – كما ذكرنا – يمكن تصنيفها في إطار آخر، وهو التصوف الإصلاحي، فهم لا يتفقون مع الجمعية إلا في مشروعها الإصلاحي، ويختلفون معها اختلافا جذريا في توجهها الفكري.

9 ــ عند مقارنة المواقف التي وقفها الشيخ عبد الحميد بن باديس مع مواقف أكثر أعضاء من اطلعنا على تراثهم من رجال الجمعية يمكن اعتباره أكثرهم اعتدالا، وأحسنهم أدبا مع المخالف، بل رأينا أن الشيخ عبد الحميد بن باديس كان معرضا لضغوط من طرف المتشددين من رجال الجمعية الكبار، والذين كان يحرص على إرضائهم، ولذلك كان يظهر أحيانا بصورة المتشدد، فلذلك كانت لغته في الخطاب مع المخالف أكثر لينا بكثير من مثيلاتها من سائر رجال الجمعية.

10 ــ لا يقل الشيخ أبو يعلى سعيد بن محمد الزواوي عن ابن باديس اعتدالا، فهو مع كونه يصرح كثيرا بكونه سلفيا إلا أن السلفية التي يقصدها – على حسب ما أرى – هي سلفية الإصلاح، والوقوف في وجه البدع والانحرافات لا المنهج

الاستئصالي الذي كان ينادي المتشددون من أعضاء الجمعية.

11 ــ يظهر من خلال مواقف وكتابات الشيخ الطيب العقبي أنه أكثر علماء الجمعية تشددا، بحيث لا يجاريه في تشدده أحد، بل نرى أنه عدى بتشدده الكثير من أعضاء الجمعية، لما كان يحظى به من قدرات مكنته لا من التسلط على قلوب العوام فقط، بل على قلوب الخواص أيضا، وقد أشرنا إلى ذلك سابقا.

12 ــ رأينا أن الشيخ البشير الإبراهيمي– مع ما يذكر من عقله وحكمته وفقهه– كان شديدا متحاملا غاية التحامل، لا يكاد يقر بمكرمة لا للتصوف ولا للطرق الصوفية، بل فوق ذلك لا يقبل أي هدنة أو صلح، بل ولا مناظرة مع الآخر، بل لا يرضى إلا الاستئصال، لأنه يعتبر التصوف دخيلا منذ بدأ التصوف، ولم يقل مثل ما قال غيره بطروء الانحراف عليه بعد أن كان سليما صالحا.

13 ــ أن هناك أدلة كثيرة يمكن من خلالها اعتبار الشيخ مبارك الميلي من المتشددين من أعضاء الجمعية، بل هو من خلال ما كتبه في رسالة الشرك ومظاهره كان صوت الوهابية في الجزائر، بل كان له فوق ذلك أتباع يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثلما كان للشيخ محمد بن عبد الوهاب تماما.

14 ــ أن الشيخ الزاهري كان– في المرحلة الأولى – من حياته من أكثر أعضاء الجمعية تشددا، بل استعمل في تشدده كل ما أوتيه من قدرات أدبية شعرا ونثرا مما لم يؤت مثله الكثير من أعضاء الجمعية.

15 ــ أنه كان في إمكان الجمعية في حال التوافق مع الطرق الصوفية أن تكتسب الكثير من المواقع المهمة والطاقات التي تستطيع من خلالها أن تؤدي رسالتها، وأن تصل إلى أكبر عدد من الجزائريين، لكنها للأسف فرطت فيها بناء على نظرتها

الاستئصالية الإقصائية.

16 ــ رأينا أنه يمكن أن يكون للاستعمار عبر عملائه دخل فيما حصل بين الجمعية والطرق الصوفية من خلاف، فقد كانت مصالح المستعمر منوطة بتفرق الجزائريين وصراعهم فيما بينهم، ولهذا انتهجت فرنسا – كما عرفنا سابقا– سياستها المعروفة (فرق تسد)، وقد مارست هذه السياسة مع الجميع، فهي لا يهمها طرقي أو مصلح، المهم عندها كما عند كل مستعمر أن تتنافر النفوس، وأن يجهز بعضهم على بعض، حتى يتمكن من تحقيق أهدافه.

الفصل الثالث

وسائل التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية

مع التضييق الشديد الذي كان يمارسه الاستعمار على الشعب الجزائري بطبقاته جميعا إلا أنا نجده قد وضع كثيرا من الفسحة للجمعية وللطرق الصوفية لنشاطهما، وخاصة ما كان منه داخليا فيما بينهما.

وهذا ما أتاح لكل الطرفين أن يتحرك بحرية أكبر على المستويات المختلفة، والذي تجلي في استعمالهما لكل الوسائل في ذلك الحين.

أما ما قد يتوهمه البعض تضييقا، فلا نراه كذلك، لأن الذي يريد أن يضيق يقطع المدد من أصله، خاصة إن كان جهما غليظا مثل الاستعمار الفرنسي، أما أن يغلق صحيفة في الصباح، ثم تخرج هي نفسها بعنوان مخالف في المساء، فلا نعتبره تضييقا، بل نراه نوعا من الإشهار المجاني، لأن الشعب الجزائري كان يبغض المستعمر، وكان بالتالي يبغض كل من يتوهم أنه يبغض الاستعمار.

ونحن لا نقول هذا تحكما، وإنما نقوله عن دراية وخبرة، فأكثر تلك الصحف وأكثر تلك التنقلات لم تساهم لا في تثقيف الجزائري، ولا في تربيته، ولا في تعليمه، ولا في توعيته، بل الكثير منها ما علمه إلا لغة الإقصاء للآخر، ولغة الغلو والتشدد التي لم ننل من ثمارها بعده الاستقلال سوى الفرقة التي مكنت للعلمانيين واللادينيين ليوجهوا المجتمع.

بناء على هذا، ومحاولة لإثباته، سندرس في هذا الفصل الوسائل التي استعملها كلا الطرفين في التعامل مع الآخر ومواجهته.

وقد قسمنا الفصل – على حسب عنوانه – إلى مبحثين:

المبحث الأول: وسائل تعامل الجمعية مع الطرق الصوفية

المبحث الثاني: وسائل تعامل الطرق الصوفية مع الجمعية

المبحث الأول: وسائل تعامل الجمعية مع الطرق الصوفية

اختلف خبراء الاتصال والعلاقات العامة في تقسيم وسائل الاتصال، فمنهم من قسمها إلى مجموعتين رئيسيتين[1]:

الأولى: ويسمونها (مجموعة الكلمات المكتوبة)، ويمثلون لها بالصحف والمجلات والنشرات والكتب والملصقات بأنواعها.

الثانية: ويطلقون عليها (مجموعة الكلمات المنطوقة)، وتتضمن الراديو والتلفزيون، والمسرح، والمحاضرة وغيرها.

بينما يقسمها فريق آخر إلى الأقسام التالية:

1 ـ وسائل مقروءة: كالصحف والمجلات، والكتب.

2 ـ وسائل سمعية: كالإذاعة.

3 ـ وسائل بصرية: كاللوحة الفنية.

4 ـ وسائل سمعية بصرية: كالمسرح والسينما والتلفزيون.

5 ـ وسائل شخصية: كالمقابلة الحوارية.

---

(1) انظر: مقال بعنوان: وسائل الاتصال والإعلام ودورها في ترقية المجتمع على هذا الرابط:

(http://1bac.medharweb.net/modules.php?name=News&file=article&sid=216)

ويصنف المفكر الأمريكي(مارشال ماكلوهان) وسائل الاتصال إلى قسمين[1]:

وسائل باردة: مثل، السينما والتلفزيون، ويعرفها بانها الوسائل التي لا تحافظ على التوازن في استخدام الحواس،بل تركز على حاسة واحدة(السمع،البصر).كما أنها تقدم المضمون الإعلامي جاهزاً الى حد ما مما يقلل من حاجة الإنسان للخيال.

وسائل ساخنة: مثل الصحافة والكتب والإذاعة، ويعرفها بأنها الوسائل التي تحافظ على التوازن بين الحواس،وتحتاج لقدر كبير من الخيال.فالمحاضرة(مثلا) تسمح بمساهمة أقل من الندوة أو الملتقى أو الحوار أو الحديث.

بناء على هذه التقسيمات، وبناء على ما أتيح للجمعية من وسائل في ذلك الحين، فقد آثرنا أن لا نراعي بدقة ما ذكر من هذه التقسيمات، وإنما قسمناها بحسب الوسائل، لا بحسب نوعها، أو نوع تأثيرها، ويمكن للقارئ أن يضم ما شاء لما شاء، فلا مشاحة في التصنيفات.

وقد رأينا من خلال استقراء وسائل الجمعية التي استعملتها في التعامل مع الطرق الصوفية أنها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هو حركات وتنقلات وتجمعات الجمعية لأجل توعية المجتمع بمواقفها من الطرق الصوفية.

النوع الثاني: هو ما أصدرته الجمعية من صحف سواء كانت رسمية، أو كانت تابعة للشخصيات المؤسسة للجمعية، أو التي لها علاقة بها، ولهذا، فلم نكتف عند

---

(1) انظر: مقال بعنوان: تكنولوجية وسائل الأعلام وتأثيرها على المجتمعات (نظرية مارشال ماكلوهان)، على هذا الرابط: (http://kenanaonline.com/users/masscommunication/posts/142661)

الحديث عن صحف الجمعية بالصحف الرسمية، أو الصحف التي تلت التأسيس، بل تناولنا الصحف جميعا، باعتبارها كانت تهدف إلى هدف واحد.

النوع الثالث: هو ما ألفته الجمعية من كتب ورسائل ترتبط بتعاملها مع الطرق الصوفية.

وقد خصصنا كل نوع منها بمطلب خاص.

المطلب الأول: التنقلات والتجمعات

من أهم الوسائل التي استعملتها الجمعية في تحقيق أهدافها الإصلاحية، وخاصة هدفها الأكبر مواجهة الطرق الصوفية هو ما كان يقوم به أعضاؤها من تنقلات إلى المناطق المختلفة سواء لأجل إحياء مناسبات معينة، واستثمارها، أو لغير ذلك.

ومنها كذلك إقامة أعضاء الجمعية لتجمعات حركية محدودة، يمكن أن تعتبر كنوع من التنظيمات التي تخدم الأهداف الإصلاحية.

وقد كان لكلا الوسيلتين تأثيره الكبير في نشر الدعوة الإصلاحية على ربوع كثيرة من الجزائر، خاصة إذا علمنا أن نسبة الأمية، ونسبة الفقر، المتضخمتين لا تتيحان لأكثر الناس الاطلاع على ما تكتبه الجمعية في صحفها أو رسائلها.

بالإضافة إلى ما لهذا النوع من الوسائل، والتي ذكرنا أن المفكر الأمريكي (مارشال ماكلوهان) يطلق عليها (الوسائل الباردة)، ويذكر أن أهميتها تكمن في تقديم المضمون الإعلامي جاهزاً الى حد كبير مما يقلل من حاجة الإنسان للخيال، بالإضافة إلى ما فيها من دور تفاعلي يتيح للجماهير فهم الرسائل الإعلامية التي تريد الجمعية إرسالها بكل سهولة.

بناء على هذا سنحاول في هذا المطلب أن نذكر استخدام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هاتين الوسيلتين في تعاملها مع الطرق الصوفية.

أولا ــ التنقلات:

نريد بـ (التنقلات) تلك الحركة التي يقوم بها أعضاء الجمعية داخل الجزائر أو خارجها إذا ما اقتضى الحال لخدمة الأهداف الإصلاحية.

ومن خلال دراسة ما قام به أعضاء الجمعية سواء كانوا فرادى أو على شكل جماعات إلى المناطق الجزائرية المختلفة، فإنه يمكن أن نقسمها إلى قسمين:

1 ــ تنقلات عامة، لا علاقة لها بأي مناسبة.

2 ــ تنقلات ترتبط بمناسبات خاصة كالمولد النبوي الشريف، أو غيره.

وسنتحدث عن كلا القسمين في العنوانين التاليين:

1 ــ تنقلات عامة:

لقد كان التنقل سمة بارزة في أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سواء كان تنقلهم خارج الجزائر للتعلم أو للسياحة، أو داخل الجزائر، لأجل أسباب كثيرة أهمها الدوافع الإصلاحية.

وقد ذكر الشيخ عبد الحميد بن باديس في خطاب له ألقاه في الاجتماع العام الذي عقدته الجمعية في سبتمبر 1933م النشاط المرتبط بهذا الجانب[1]، فقال: (أوفدت الجمعية من رجالها للوعظ والإرشاد وفودا لبلدان القطر في العمالات الثلاث، وقامت تلك الوفود بمهمتها خير قيام، وكانت تتلقى من رجال الحكومة كما

---

(1) الشهاب: ج 10، م 9، ص 387 – 393 غرة جمادى الأولى 1352ه – سبتمبر 1933م

تتلقى من الأمة بكل إكرام)[1]

ولكنه ذكر في نفس الوقت بعض العراقيل التي كانت تصادفها، وهي ذلك التضييق الذي صدر من الإدارة الفرنسية بمنع أعضاء الجمعية من الوعظ والإرشاد بالمساجد، والذي (كان شطر بلاء وعناء على الجمعية ورجال مجلس إدارتها فمن تنمر وجره إلى إلصاق تهم، إلى خلق عراقيل إلى استثمار ذمم. ومن وعد وترغيب إلى وعيد وترهيب)[2]

ثم ذكر ثبات رجال الجمعية رغم هذه العراقيل الإدارية، والتي - شجعها رجال الطرق الصوفية كما عرفنا سابقا- فقال: (هذا والجمعية ورجال مجلس إدارتها ثابتون ثبوت الجبال ثقة من أنفسهم بأنهم دعاة حق وقصاد خير وعمال لصالح هذا الوطن بأمته وحكومته وجميع ساكنيه فانسلخت هذه السنة وأعمال الجمعية هي هذه؛ ما قام به وفودها من وعظ وإرشاد - وما قام به رجالها من تعليم في عدة بلدان - وما نشره كتابها في جريدة الجمعية - جريدة السنة النبوية المحمدية التي لقيت - بحمد الله من المسلمين غاية الإقبال - هذا كله قام به رجال الجمعية ولا غرابة أن يقوموا به فهم من أهل العلم وما أهل العلم إلا الذين ينشرون العلم بدروسهم ومحاضراتهم وخطبهم ومنشوراتهم)[3]

ومثل ذلك ما ذكره الشيخ العربي التبسي - باعتباره الكاتب العام لجمعية العلماء المسلمين - في تقريره الذي نشره عن الجلسة العادية للمجلس الإداري لجمعية

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 523)

(2) آثار ابن باديس (3/ 523)

(3) آثار ابن باديس (3/ 523)

العلماء المسلمين الجزائريين في جريدة البصائر[1]، فقد ذكر أن (المجلس الإداري للجمعية قرر في جلسته الإدارية المنعقدة في 15/ رجب/ 1355هـ إيفاد وفود إلى البلدان التي ستذكر فيما بعد للقيام بهمة الوعظ والإرشاد، ولدعوة الأمة إلى تعليم أبنائها، بإنشاء المكاتب والمدارس لمقاومة الأمية، وتبليغ الدين الإسلامي تبليغا علميا.. وقد جعل يوم 15/ اكتوبر/ 1936م موعد اجتماع أعضاء الوفد ببلدة (برج أم نائل) لتكون مبدأ رحلتهم، ومنها يتوجهون إلى (تيزي وزو)، ومنها إلى (ميشلي)، و(ذراع الميزان)، و(الأربعاء) وغيرها من البلدان)

ثم ختم التقرير بقوله: (وبما أن هؤلاء المشايخ موفدون من جمعية العلماء، وهم من أعضائها وقد ذهبوا لخدمة الدين الإسلامي والمسلمين. فإننا نرجو من إخواننا أهل البلدان المذكورة أن يستمعوا إلى نصائحهم، وأن يعملوا بوصاياهم التي يبلغونها باسم الدين الإسلامي)

بناء على هذا، سنحاول هنا، وباختصار أن نذكر بعض النماذج عن تنقلات أعضاء الجمعية، والمواضيع التي كانت تطرح فيها، وعلاقتها بالطرق الصوفية، وقد نعرف من خلال ذلك سر تأييد الطرق الصوفية لقرار المنع الذي استهجنه ابن باديس والجمعية، واعتبروا الطرق على أساسه موالية للاستعمار.

النموذج الأول:

وهو حول تنقل الشيخ محمد البشير الإبراهيمي الذي كان من أكثر أعضاء الجمعية نشاطا في هذه الناحية، ولكنا سنكتفي في هذا النموذج على تنقله في الغرب

---

(1) نشر: جريدة البصائر، السلسلة الأولى، السنة الأولى، عدد 38، الجمعة 09/ 10/ 1936م الموافق 23/ رجب/ 1355هـ، ص 3.

الجزائري، لنعرف ما كان يدور في تلك اللقاءات الجماهيرية للجمعية مع المجتمع.

وقد نقلت وصف هذه الحركة الدعوية من شاهد عيان عرف نفسه بقوله[1]: (محمد الصغير الشافعي مول السهول، كان عمري 22 سنة، وبإذن من والدي رافقت الشيخ البشير الإبراهيمي في جولته لعمالة وهران سنة 1934 من أجل تأسيس لجان الجمعية ونشر الفكرة الإصلاحية)

ثم تحدث عن زياراتهم إلى سيدي بلعباس، ثم وهران، ثم المحمدية، ثم غليزان ثم مستغانم، ولم يظفروا في هذه المحال جميعا بأي نتيجة، وهو يدل على استعصاء المناطق الغربية على الجمعية بسبب انتشار الطرق الصوفية.

ثم ذكر تنقلهم إلى غليزان، وهناك استطاعوا أن يلتقوا باثنين من التلمسانيين (محمد الصغير بن شنهو وبوعبد الله، كاتب الضبط بالعدالة)، وقد اقترحا على الشيخ الإبراهيمي أن يلقي محاضرة في ناديهما، لكن المفاجأة أن النادي كان ينتمي للزاوية العلاوية، ومع ذلك لم يمنع هذا النادي – رغم انتمائه للطريقة العلاوية – الشيخ من إلقاء محاضرته، فحدد موعد المحاضرة بعد يومين على الساعة العاشرة صباحا، وكان موضوعه التوسل، ولأجل ذلك لقي إقبالا من رجال الطرق الصوفية.

ويذكر الشاهد أنه عندما اقترب موعد المحاضرة أمر الشيخ أن نذهب إلى أحد التجار بغليزان اسمه (ولى الميزابي) لكي يبعث لنا عشرة من الرجال الأقوياء الأشداء يلتفون حوله أثناء المحاضرة ويكونون سندا له عند الحاجة.

---

(1) ذكرت هذه الشهادة في كتاب: (مسيرة الحركة الإصلاحية بتلمسان: آثار ومواقف) جمع وإعداد: (خالد مرزوق–المختار بن عامر)، نقلا عن : محمد بدر الدين سيفي، جهود رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في خدمة القرآن الكريم تعليما– وعملا –ودعوة، دط، ص27.

كان في إمكان الشيخ – خاصة في موضوع مثل هذا – أن يتناوله كما تناوله الشيخ ابن باديس، كما ذكرنا ذلك سابقا، خاصة في حضور رجال الطرق الصوفية، لكن الشيخ الإبراهيمي – كما يذكر الشاهد – افتتح درسه بقوله تعالى: {وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20) اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (21)} [يس: 20، 21]، ثم بدأ يشرحها، فقام إليه أحدهم من تلمسان، وأوقفه قال له: ما جئت لأسمع حماقاتك؛ ثم قال: ها هو أحد شيوخنا يطرح عليك سؤالين فأجبه، فقام هذا الأخير وسأله: إن كان يعترف بدور العلويين؟ وهل يؤمن بالتوسل والوسيلة؟

فأجابه الإبراهيمي – كما يذكر الشاهد– بقوله: (إن الإنسان يتوسل إلى الله بعمله الصالح)[1]، وذكر قصة النفر الثلاثة الذين أغلق عليهم في الغار[2]، وبدأ كل واحد

(1) جهود رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في خدمة القرآن الكريم تعليما– وعملا – ودعوة، ص28.

(2) نص الحديث كما روي في بعض رواياته هو قوله ﷺ: (إن ثلاثة نفر انطلقوا في سفر، فآواهم الليل إلى غار، فوقعت صخرة على باب ذلك الغار، فقال بعضهم لبعض: لستم على الطريق، وقد بليتم بأمر عظيم لا يمكنكم فيه إلا أن تدعوا الذي أبلاكم به أو كلمة نحوها، فلينظر كل رجل منكم أفضل عمل عمله فليذكره ثم ليدعو الله، فقال أحدهم: اللهم إنك تعلم أنه كانت لي بنت عم لم يكن في الأرض أحد أحب إلي منها، فأردتها على نفسها وجعلت لها مئة دينار، فلما جلست منها مجلس الرجل من امرأته، استقبلتها رعدة، وقالت: إني والله ما عملت خطيئة قط وما حملني عليه إلا الجهد، فقمت وقلت: هي لك، اللهم إن كنت تعلم أني إنما قمت عنها التماس مرضاتك ومخافة سخطك، فافرج عنا هذا الحجر، فانحط الحجر حتى رأوا الضوء، وقال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أنه كان لي أبوان، وكانت لي غنم أرعى قريبا، وإني تباعدت فجئت ذلك ليلة وقد احتبست، فحلبت

منهم يتوسل بعمله الصالح، وهو في هذا ينقل لهم نفس ما يقوله الاتجاه السلفي المحافظ من قصر التوسل على مثل هذه المعاني.

وقد أثارت إجابته – كما يذكر الشاهد– سخط الحاضرين، حيث (بدأ الغليان والتشويش والهرج والمرج، وكان من بين الحاضرين شرطي يهودي فقام وقال للناس: (من أراد أن يستمع للشيخ فليجلس ومن أراد التشويش فعشرة أيام حبس)

عندها – كما يذكر الشاهد– قام السيد برّاقي (مستشار بلدي من غليزان) وأوقف الحوار وقال للحاضرين: (من لا تهمه المحاضرة فعليه بالخروج)، ثم اتجه إلى الشيخ الإبراهيمي ليشجعه وتلا الآية الكريمة: { وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ

إناء من لبن، وأتيت أبوي فوجدتهما نائمين، فكرهت أن أوقظهما من نومهما، فبات الإناء على يدي حتى استيقظا متى استيقظا اللهم إن كنت تعلم أني إنما فعلت ذلك التماس مرضاتك ومخافة سخطك، فافرج عنا هذا الحجر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فانقض الحجر حتى رأوا الضوء ورجوا، قال الثالث : اللهم إن كنت تعلم أني استأجرت رجالا بأجر معلوم، وكان فيهم رجل يعمل عمل رجلين، فلما أعطيتهم أجورهم قال : أعطني عمل رجلين، فقلت : إنما لك عمل رجل، فأبى وتركه عندي وذهب، فلم أزل أعمل له فيه حتى اجتمع ستون من بين ثور وبقرة وعبد وأمة، فجاء بعد حين فقال : يا عبد الله، أما آن لك أن تعطيني أجري ؟ قلت : من أنت ؟ قال : أنا الذي عملت معك عمل رجلين فلم تعطني إلا عمل رجل واحد فتركته، فقلت : هذه ستون من بين ثور وبقرة وعبد وأمة، قال : حبستني ما حبستني وتسخر بي، قلت : هو لك فخذه فأخذه، اللهم إن كنت تعلم أني إنما فعلت ذلك التماس مرضاتك ومخافة سخطك، فافرج عنا هذا الحجر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فزال الحجر وانطلقوا يمشون) (انظر: صحيح البخاري (3/ 119)، صحيح مسلم (8/ 89، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، مسند البزار (البحر الزخار)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة : الأولى، (8/ 230))

يَسْعَى } [يس: 20]، ثم قال له: إن هذا الرجل الذي جاء يسعى لمدينة غليزان هو أنت!.. وتتابعت المحاضرة، وبعد نهايتها دعانا السيد قاسم سعادة للعشاء، وسررنا بذلك، ثم ركبنا القطار المتجه نحو تلمسان من العاصمة ليلا)[1]

هذه هي الشهادة، ولسنا ندري السبب الذي من أجله ضيع الإبراهيمي تلك الفرصة التي أتيحت له للقاء أهل غليزان وللقاء من يطلق عليهم الطرقيين بعد ذلك الجهد الذي بذله في مناطق كثيرة من الغرب الجزائري، ومنع منها جميعا.

كان في إمكانه – إن استعمل أسلوب الحكمة – أن يجر الطرقيين وغير الطرقيين إلى الخط الإصلاحي من غير أن يصطدم معهم، خاصة في قضية خلافية، ابن باديس ينتصر للصوفية فيها.

ولسنا ندري فوق ذلك كيف يذكر حديث النفر الثلاثة الذي يورده الاتجاه السلفي المتشدد عند بيان موقفه من التوسل مع عدم صراحة النص فيه، ويترك الحديث الصريح والصحيح في التوسل والذي سبق ذكره.

إن النتيجة التي نخلص إليها من هذا التصرف، وما نتج عنه أنه كان في أعضاء الجمعية رجال كانوا - مع علمهم وفقههم - تنقصهم الحكمة والمقاصدية التي طالما تغنوا بها، وتصوروا أنها حكر عليهم.

النموذج الثاني:

وهو حول تنقل الشيخ العربي التبسي الى خنشلة، ولا نفتقر في هذا النموذج إلى شاهد قد يغفل عن بعض الأحداث، أو قد يدخل في الأحداث بعض تفسيراته

---

(1) جهود رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في خدمة القرآن الكريم تعليما- وعملا – ودعوة، ص29.

وتحليلاته، بل إنا ننقل الشهادة من صاحب القضية نفسه، وهو الشيخ العربي التبسي.

بدأ الشيخ العربي التبسي شهادته بقوله: (شاء الله أن أهبط بلدة خنشلة في صيف هذا العام، وشاء أن أتخذها محل إقامة خمسا وعشرين ليلة، وقدر لي أن اجتمعت أثناء هذه الليالي بأقوام يمثلون أغلب طبقاتها، واستطلعت آراء عقلائها ومفكريها في حالتنا الدينية وما أصابها من تدهور)[1]

هذا ما ذكره الشيخ العربي التبسي حول هؤلاء العقلاء والمفكرين الذين التقى بهم والذين أشاد بهم كل هده الإشادة، وكان من المتوقع أن يتحدث مع هؤلاء في قضايا تهم الأمة جميعا، وتوحد صفها وتجمع كلمتها، لكن الأمر لم يكن كذلك، فقد غلبت الجزئية في حديثهم وبحثهم على المقاصدية، كما غلبت الطائفية المذهبية على الوحدة الإسلامية.

يقول الشيخ العربي التبسي: (وكانت نتيجة البحث مع العقلاء الذين حفظهم الله من بدعة الطرقيين استحسان الدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله وما كان عليه سلف الأمة، وإلى ترك ما أحدثه المحدثون، وهذه الظاهرة الدينية من أفهم الأدلة على أن أمتنا سدد الله خطى علمائها والعاملين لخير مفتها من الأمم التي أشربت حث دينها المحفوظ)[2]

ثم ذكر الشيخ بعض ما كان يدور في تلك المجالس من أحاديث، وجله حول التهوين من شأن شيوخ الصوفية، بل اعتبارهم كرجال الدين المسيحي، يقول الشيخ: (وكنت أفضي إلى من أجتمع به بما يتطلبه منا دين لا ببوية ولا قساوسة ولا رهبان

(1) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 5)

(2) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 5)

ولا كهنوتية فيه، وأجد من فضلائها وأهل الروية والثقافة العلمية بتلك البلدة الإسلامية رجالا يقدرون الدين حق قدره ويعلمون أنه دين رب العالمين، لا صنع رجال يصرفونه كيف شاءوا وشاءت مآربهم)[1]

وقد ذكرنا عند حديثنا عن الشيخ المربي الجهد الكبير الذي بذلته الجمعية للتهوين من شأن مشايخ الصوفية، بل من شأن مشايخ العلم الذين يخالفونها، وقد عرفنا نتيجة ذلك في مستقبل الجزائر القريب من خروج الأمر من أيدي أصحاب العمائم إلى أيدي أصحاب الطرابيش، في الوقت الذي كان يستطيع أي شيخ صوفي أن يجيش الجيوش ليقتحم بهم ما يشاء.

وكشأن أصحاب الاتجاه السلفي لا يمكنهم أن يحلوا محلا دون أن يحدث الشقاق فيه، وهذا ما حصل، وقد قدم له الشيخ العربي التبسي بقوله: (. وقد منيت دعوة رجال الإصلاح الديني كما في كل مبدأ صحيح قبلها بأقوام يناهضون الحق بسلاح الأوهام ويعادون أهله، لا لأنهم شاقوا معصوما أو حاربوا صحيحا بل لأنهم سفهوا عوائد وطرحوا مألوفا تبين أنه لم يأت من طريق التوفيق)[2]

ثم ذكر كيف التقى برجلين من أهل خنشلة من أتباع الطرق الصوفية، فقال: (وفي بلدة خنشلة لسانان من ألسنة فلول الطرائق وخزائن الأخبار المحرفة والأقاويل المضطربة- وقد حدثت عن هذين الأخوين في النسب والجهل بما يأتيان به من تنفير الناس من دعوة المصلحين والتقول عليهم بما يذكر بالقصص الإسرائيلي،

---

(1) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 6)

(2) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 6)

فحاولت أن أجتمع بهما اجتماعا يمكنني من مفاوضتهما)[1]

وهكذا تيسر الأمر للشيخ العربي التبسي أن يلتقي بهذين الطرقيين، وهي مناسبة عظيمة لرأب الصدع، وتوحيد الصف، لكن الشيخ العربي – للأسف – كشأن التيار السلفي عموما لا يحلو له الحديث إلا في المختلف فيه، فقد ذكر الموضوع الذي تحدث معهما فيه، فقال: (فجمع الله بيننا أمام قهوة عربية، فجاذبتهما الحديث في شؤون، منها إعطاء العهود الموجودة بيننا من رؤساء الطرائق ،وتحديد الأذكار للأمة على هذا الوجه بدعة لا يعرفها السلف، ولا يقبلها الشرع، فزعما أن هذه العهود وما لف لفها قد نقلت عن الحسن البصري)[2]

وصدقا في ذلك، فهناك روايات تدل على هذا يتناقلها الصوفية، وهي صحيحة عندهم[3]، لكن الشيخ – كالتيار السلفي – لا يؤمن إلا بالأحاديث التي تمر على

(1) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 6)

(2) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 6)

(3) من النصوص التي يستدل بها الصوفية على هذا ما رواه يعلى بن شدّاد قال: حدّثني أبي شدّاد بن أوس رضي الله عنه؛ وعبادة بن الصامت حاضر يصدّقه قال: كنّا عند رسول الله ﷺ فقال:((هَلْ فِيكُمْ غَرِيبٌ؟ يعني من أهل الكتاب. فقلنا: لا يا رسول، فأمر بغلق الباب. فقال: إرْفَعُوا أَيْدِيَكُمْ وَقُولُوا: لا إِلَهَ إِلا اللهُ، فرفعنا أيدينا ساعة وقلنا: لا إله إلا الله، ثم وضَعَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يدَه ثم قال: الحَمْدُ للهِ، اللَّهُمَّ بَعَثْتَنِي بِهَذِهِ الكَلِمَةِ، وَأَمَرْتَنِي بِهَا، وَوَعَدْتَنِي عَلَيهَا الجَنَّةَ، وَإِنَّكَ لَا تُخْلِفُ المِيعَادَ. ثم قال: أَبْشِرُوا فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ قَدْ غَفَرَ لَكُمْ) الحديث أخرجه أحمد والطبراني والبزّار. (مسند أحمد بن حنبل (4/ 124)، مسند البزار 18 (7/ 156)، وقد استدل بهذا الصوفية على أنّ في هذا الحديث دليلا لما يفعله الشيوخ من تلقينهم للذكر لجماعة معا.

غرباله الخاص، أما ما يورده سائر الأمة من الأحاديث، فهي عنده إما منكرة أو شاذة، لأن راويها لا يتوافق مع هذا التيار الذي لا يريد أن يحتكر الدين فقط، بل يريد أن يحتكر رسول الله ﷺ أيضا.

وقد ذكر الشيخ إجابته لهما، فقال: (فأجبتهما بأن من نقل هذا عنه أراه قد كذب عليه)[1]

هكذا بكل بساطة، ومن غير بحث، ومن غير تعليل حكم بالكذب، وهذا ما ذكرناه من تسرع رجال الجمعية في إطلاق الأحكام، ثم ذكر أن (مسألة كمسألة العهود وتحديد الأذكار ووضع الطرائق للأمم ليس بسر من الأسرار حتى يمتاز بها الحسن، ومحال أن يفعل شيئا لم يتلقه عمن قبله ولو فعله من قبله- والمسألة لها خطرها- لنقلت شائعة ذائعة كما هي الآن وهذه الكتب الصحاح التي غيرت رجالها

ويستدلون للتلقين الإفرادي بما روي عن عليّ كرَّم الله وجهه أنه سأل النبيّ صلى الله عليه وسلم بقوله: يا رسول الله دلّني على أقرب الطرق إلى الله، وأسهلها على عباده، وأفضلها عنده تعالى، فقال النبيّ صلى الله عليه وسلم: عليك بمداومة ذكر الله تعالى سرّاً وجهراً، فقال سيّدنا علي: كلُّ الناس ذاكرون. فخصَّني بشيء؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفضل ما قلته أنا والنبيّون من قبلي: لا إله إلا الله، ولو أنّ السموات والأرضين في كفّة. ولا إله إلا الله في كفة. لرجحت بهم، ولا تقوم القيامة وعلى وجه الأرض من يقول: لا إله إلا الله، ثم قال سيّدنا علي: فكيف أذكر؟ قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: غَمِّضْ عينيكَ. واسمع منّي لا إله إلا الله ثلاث مرّات، ثم قلها ثلاثاً وأنا أسمع، ثم فعل ذلك برفع الصوت. (أخرجه الإمام أحمد، وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد" رجاله موثوقون ج1/ ص42])

(1) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 6)

وفحصت أخبارها لا يوجد فيها ما يصلح أن يكون دليلا أو شبه دليل)[1]

لكي ندرك قيمة هذه المناقشات لابد أن نستحضر دائما ما ذكرناه حول الواقع الجزائري الخطير في عهد الاستعمار، وهل كان يسمح لهذه القضايا الفرعية أن تطرح في ذلك الحين، وهل كان من المقاصدية أن تكمم أفواه أولئك الذاكرين الذين لقنوا المستعمر أروع دروس التضحية والفداء، بفضل ما تحدثه تلك الأوراد في قلوبهم من قوة إيمانية.

ويواصل الشيخ حديثه بما تعودنا سماعه م رجال الجمعية من كونهم دائما هم المنتصرون في مناقشاتهم مع المخالف، فقال: (فلما سدت في وجوههما مناهج التضليل انقلبا إلى السباب والفضاضة والفحش والإذاية، فأعرضت عنهما ومررت بكلامهما مر الكرام، ووعدت الحاضرين بالكتابة في بدعة الطرائق في الإسلام)[2]

هذا هو النموذج الثاني، وهو يدل على المواضيع التي كان يحلو لأعضاء الجمعية إيرادها، ونحب قبل أن نترك هذا النموذج أن نذكر بأن هذا العملاق من عمالقة جمعية العلماء، ونتيجة ما جبل عليه من تسامح ومحبة وسلام لم يفت بما أفتى به جماهير العلماء – حتى ابن تيمية نفسه – من كفر من سب الله أو سب رسوله، بل اعتذر له وبرر له سلوكه، كما ذكرنا ذلك سابقا.

بل إنه – على حسب ما نعرفه من هذا التيار السلفي- يفضل ذلك الذي سب الله وسب رسوله على ذلك الذي يحمل مسبحة ويأتي بالأوراد، لأن الأول أخطأ، والثاني ابتدع، والمخطئ أهون حالا من المبتدع.. ثم نتساءل بعد هذا: أين ذهب

(1) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 6)

(2) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 7)

رجال الدين بعد استقلال الجزائر، وقد قتلناهم بأيدينا؟

النموذج الثالث:

وهو حول تنقل الشيخ مبارك الميلي إلى ميلة ونواحيها سنة 1933، والذي نقلته صحيفة (الشريعة النبوية) بتفاصيله[1]، ونحن نتعجب من سر ذكر تلك التفاصيل الكثيرة في صحيفة رسمية قليلة الصفحات، كان يمكن أن تستغل فيما يفيد القارئ، ولكنا نجد فيها مثل هذا الكلام الكثير الذي ينبئ عن نفسية معينة: (حل الأستاذ مبارك الميلي ببلدة القرارم قادما من الميلية بعد صلة الرحم صباح يوم الأربعاء عاشر ربيع الآخر، وبنزوله من السيارة تسابق الناس إلى لقائه فتلقوه بوجوه ضاحكة مستبشرة وقلوب تحمل في سويدائها إيمانا صادقا وعطفا زائدا نحو العلماء العاملين. وقصد الكل محل آل بوزيان المعد لنزول الوافدين، وما إن انتشر خبر قدومه حتى أسرع أهل البلدة للترحيب به وفي مقدمتهم بعض العلماء الذين كانوا هنا منهم الشيخ بلقاسم السوفي المتطوع بجامع الزيتونة)[2]

وحتى تكتمل الصورة جيدا، فقد كان الشيخ مبارك الميلي حينها لا يتجاوز عمره 37 سنة، لكن المشايخ من كل حدب وصوب يسرعون إليه كما يحلو للصحيفة أن تصور، حتى أنها وصفت ذلك اليوم بكونه (يوما عزيز الوجود)

بعد هذه الملاحظة التي رأينا ضرورة ذكرها اجتمع الجمع، بعد صلاة العشاء في المسجد الجامع، وبعد الصلاة تحلق الجمع حول هذا الشيخ المصلح الفتي، وكانت فرصة عظيمة له لينشر الفكر الإصلاحي، فانتهز الشيخ الفرصة، وتحدث في

(1) الشريعة النبوية العدد6، ص5.

(2) الشريعة النبوية العدد6، ص5.

وقت كانت الأعين – كما تصف الصحيفة– إليه ناظرة، (فأبان للسامعين قسمه تعالى بما ذكر في هذه السورة وما يستنتجه العقل السليم من بلاغة القرآن العظيم، وأن الله تعالى يقسم بما يريد من مخلوقاته لينبهنا إلى ما في المقسم به من علامات ناطقة بجلال قدرته، هذا بخلاف المخلوق فإنه لا يجوز له شرعا أن يقسم بمخلوق مثله. ومعلوم أن المقسم بالكسر بقسمه قد عظم المقسم به، والتعظيم لا ينبغي أن يكون إلا لله)(1)

إذن الموضوع واضح، وهو الشرك ومظاهر الشرك..

وفي الغد ألقى درسا آخر بعد صلاة الظهر في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [الممتحنة: 12] بمثل الأسلوب الذي سار عليه في الدرس الأول.

قد يستغرب القارئ اختياره لهذه الآية في جو هيئ له خصيصا لينشر الفكر الإصلاحي الذي جاءت به الجمعية، خاصة وأن الإقبال عليه كان عظيما كما تذكر الصحيفة.

ولكن الاستغراب يزول إذا علم أنه – كما تذكر الصحيفة– (بين للحاضرين معنى المبايعة ومبايعة رسول الله ﷺ المؤمنات، وأن مبايعة النساء بعد رسول الله ﷺ لا تكون لأحد، فتلقى الحضور هاته النصائح بارتياح عظيم، مما يدل على أن العقول

(1) الشريعة النبوية العدد6، ص5.

قابلة لتلقي النور الإلهي)[1]

وقد يستغرب القارئ الذي لا يعرف معنى المبايعة والعهد عند الصوفية حديثه هذا، ولكن الاستغراب يزول بشرح الصحيفة لما ذكره الشيخ الميلي، وهو (أن هذه الآية خلاف ما يفهمه الجهال من أهل هذا الزمان الذين يستبيحون مبايعة النساء بما يعطونهن من الأوراد، ويستندون في هذا إلى هذه الآية الكريمة. والحقيقة أنهم لم يعرفوا من سنة رسول الله ﷺ شيئا)[2]

وقد مر معنا المراد ببيعة الصوفية وأنها تشمل الأذكار الكثيرة، والالتزام الديني والأخلاقي ونحوها.

ولسنا ندري السر في بذل كل هذه الجهود، وتجنيدها من أجل أن يقول للنساء: لا تعاهدوا المشايخ على الذكر وعلى الالتزام.

ولكن هذا هو منهج السلف كما تفهمه الجمعية، وكما يفهمه التيار السلفي الاستئصالي.

2 ــ تنقلات مناسباتية:

كما حاولنا من خلال النماذج السابقة أن نتعرف على أنواع المواضيع التي كان يتطرق لها أعضاء الجمعية، وصلتها بالطرق الصوفية، فسنذكر هنا التنقلات المرتبطة بالمناسبات الدينية.

وقد كان اهتمام الجمعية بهذه المناسبات وخصوصا مناسبة المولد النبوي الشريف مثار سخط لدى التيار السلفي الحديث، والذي يرى أن إحياء هذه

---

(1) الشريعة النبوية العدد6، ص5.

(2) الشريعة النبوية العدد6، ص5.

المناسبات بدعة ضلالة.

ولذلك فقد تعامل مع علماء الجمعية بنفس المعاملة التي تعاملوا بها مع الطرق الصوفية، فاتهموهم بالبدعة لأجل هذا.

ولكن السؤال ليس هو عن الإحياء، فقد كان معروفا متعودا عليه من طرف المجتمع الجزائري، وإنما عن كيفية الإحياء وصيغتها الجديدة التي جاءت بها الجمعية، ونحب قبل أن نعرض المنهج الإحيائي الجديد الذي جاءت به الجمعية أن نذكر الطريقة البدعية التي كان يحيي بها أهل عنابة المولد، وقد نشرت الشريعة رسالة تذكر كيف كان أهل عنابة يحيون مناسبة المولد، ونصها: (قد اعتاد الناس في هذا الشهر أن يحتفلوا بذكرى المولد النبوي الشريف تذكارا وموعظة وإحياء لشيء من سند سيدنا محمد ﷺ ومعالمه ومآثره وإظهارا لأخلاقه الكريمة لقصد بعث الناس وحملهم على التأسي والاقتداء بسيرته الفاضلة الحميدة الجميلة.. غير أننا نلاحظ على أكثر هاته الاحتفالات بأنها تقتصر على سرد قصائد في مدحه عليه وآله الصلاة والسلام وسرد قصة مولده وذكر أناشيد بنغمات وأصوات شجية كل بلد على قدر ذوقه ومبلغه في صناعة الألحان والنغمات)[1]

ولسنا ندري ما العيب في هذا، وهل الناس في الاحتفالات يحتاجون إلى الترويح المفرح لهم بمثل هذه الأناشيد، أم يحتاجون إلى الخطب والمحاضرات، والتي يمكن أن يسمعوها في أي وقت آخر.

ولكن مع ذلك قد تكون المحاضرات والخطب أجدى في واقع يسيطر عليه الاستعمار وتوابعه، وهذا ما لاحظته الجمعية، وكان لها أن تنجح فيه لو أنها عرفت

(1) جريدة الشريعة النبوية المحمدية (2/ 4)

كيف تستعمله.

وحتى ندرك مدى نجاحها فيه نحب أن ننقل خطبتين ألقيتا في تلك المناسبة لنعرف ما الذي استبدلت به تلك القصائد في مدح رسول الله ﷺ، وكلا الخطبتين نشرتا في جريدة الشريعة.

الخطبة الأولى:

وهي الخطبة التي ألقاها – كما تذكر صحيفة الشريعة النبوية – الكاتب الأديب السيد حامد الأرقش، وسننقلها كما هي من دون أي تصرف لنعرف محتواها وأسلوبها، ونترك للقارئ بعد ذلك الحكم في أيهما أفضل: قصائد مدح رسول الله ﷺ أم هذه الخطبة العصماء.

قال هذا الكاتب الأديب– يخاطب ابن باديس، والجموع الغفيرة التي حضرت الحفل-: (سيدي الأستاذ، سادتي، باسم الشباب البوني وجمعيتنا دعوناكم وقبلتم ضيافتنا فأشكركم كثيرا من صميم الفؤاد إذ لبيتم دعوتنا تاركين أشغالكم غير مبالين بالتعب ووعثاء السفر ولا ألسنة الوشاة وفي الحقيقة ما هذه التلبية وهذه الأتعاب إلا تنفيذا لبرنامج عملكم الصالح الذي أخذتم على عاتقكم إسداءه لأبناء جنسكم المتخبطين في دياجي الجهالة وتحت سيطرة كهنوت خئون انتفاعي غايته التضليل والغش.. حياتكم أيها الأستاذ كلها جهاد ولكن بسلاح سلمي علمي تحت سماء الصراحة وضوء الهداية، البدع أحاطت بنا إحاطة السوار بالمعصم فقيدتنا، فحطموها ويد الله معكم وعينه ترعاكم، إن بارقة الأمل لاحت رغم المشاغبات ولم تبق إلا عشية أو ضحاها حتى تعم الأمة بكل ما تحويه من سعادة حقيقة.

إن جمعيتنا أسست لمحاربة البدع والأضاليل وما أرى إن شاء الله إلا سعيها

مكللا بالنجاح وعنوان ذلك وجود أمثالكم بيننا أرجوكم أن تسعفونا بوصاياكم النيرة فإنكم كالشمس ونحن هلال نقتبس نوركم الذي فيه بذور الحياة.

إن الشباب المتعلم باللغة الفرنسوية سرت فيه الروح التي أنتم ساعون في بثها، فغايتكم وغايتها صارت واحدة وإن الحوادث والحقائق المنطقية وحدت الصفوف بالأمس كان هذا الشباب كغريب عن وسطكم أما الآن فلا وإننا نشاهد هذه الحركة هنا وقد شاهدناها أخيرا في قسنطينة حقيقة تلمس باليد.

إن جو اليوم غير جو الأمس وفكر اليوم غير فكر الأمس وإن لاحت بارقة الحياة في أمة فإنها لا ترد كيفما كانت الحوادث.. وفي الختام أقول لكم: وفقتم وأيدتم آمنين)[1]

الخطبة الثانية:

وهذه الخطبة ألقاها – كما تذكر جريدة الشريعة النبوية – المعلم الناصح الشيخ محمد نمر، وهذا نصها – بعد الحمد والصلاة على رسول الله ﷺ – من غير تقطيع: (وبعد فمرحبا بك يا أستاذنا المبرور والذائد عن حمى شريعتنا المنصور، ثم ها أنا أقدم لك عبارات الترحيب والتهنية بلسان مجموع الأمة البونية ونشكرك على إجابة دعوتنا ومساعدتك على مرغوبنا كما نعرب عن إخلاص مودتنا لكم وتأييدنا ولا منة لنا عليكم في ذلك إن كان حب العلم والعلماء من واجبات ديننا ويا ليتنا جميعا عرفنا ما للعلماء علينا من واجبات فاتبعناهم وأيدناهم ونصرناهم على ذوي الأغراض السفلة والمشاغبات ولكنا ويا للأسف يجدر بنا أن ينشد في حقنا ما قاله شاعر العراق:

(1) جريدة الشريعة النبوية المحمدية (4/ 6)

إذا ما رأينا واحدا قام بانيا هناك، رأينا خلفه ألف هادم

أيها السادة إنني أعرفكم بمبدإ جمعيتنا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وما قدمته من الأعمال الخالصة لأمتنا وللدين والوطن سعيا وراء لم شعث المسلمين وابتغاء وجه الله الكريم.

تكونت حركة الإصلاح فينا على يد علمائنا العاملين المخلصين فألفوا الجمعية السالفة الذكر وعلى رأسها الأستاذ باديس. ما ذا قام المصلحون به، وما الشؤون التي يدعوننا إليها، وما الأعمال التي خدمت الأمة الجمعية بها؟ قام المصلحون من علمائنا في زمان تفرقت فيه أهواؤنا وتشتت آراؤنا وخيم الجهل على ربوعنا وتركنا العمل بما شرعه الله لنا في السنة والكتاب وتعددت المعبودات وإن شئتم فقولوا الأرباب. يدعوننا إلى التمسك بكتاب ربنا وسنة نبينا والعمل بشريعة الإسلام النقية الموجودة في ضمنهما يدعوننا إلى نبذ العوائد والخرافات الملصقة بالدين التي ما أنزل الله بها من سلطان يدعوننا إلى عبادة الله وحده والتمسك بحبله والاعتماد عليه في شؤوننا الدينية والدنيوية، قاموا قومة رجل واحد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوجهون أغراضنا ويلفتوننا نحو تعاليم ديننا الراقية النبيلة يصرخون فينا أن اعتمدوا على الله واستعينوا بالله واسألوا الله وتوكلوا عليه في جلب المصالح ودفع المضار الخ مما يطول شرحه ولا يتسع المقام له، وهنا صاح ذوو الأغراض الشخصية الانتفاعيون من أبناء جنسنا صيحة حمر الوحش وتدرعوا بدروع التمويه وقلب الحقائق وتنوعوا في الاختلاق على العلماء والرمي لهم بما سولت لهم نفوسهم وليت شعري ما حملهم على هذه الأعمال المرذولة التي تهدم الأمة وتبعدها عن الإسلام الصحيح ويبقى الجهل سائدا عليها ولكن لا يخفى على البصير

إذا ألقى نظرة على أعمالهم ما يجنون من ورائها وكيف تخفى فائدة استعبادهم للأمة وما يأخذونه منها باسم الزردة والوعدة والزيارة!. أما الجمعية فإن مبدأها إحياء السنة وإماتة البدعة والعمل على الرجوع بالأمة إلى ما كان عليه محمد ﷺ وأصحابه والاتحاد والإخاء وعدم التفريق في الدين والتخلق بأخلاق خاتم المرسلين، وهي تحارب كل ما ذكرنا من البدع والخرافات وما لم نذكره مما يشوه سمعة الإسلام والمسلمين وأخيرا نسأل الله الكبير المتعال أن يوفقنا وإياكم في الأقوال والأعمال وينصر العلماء العاملين المخلصين بجاه سيد الأولين والآخرين ﷺ وعلى آله وأصحابه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين)[1]

هذه نماذج عن الخطب التي كانت تلقى في مناسبة المولد النبوي الشريف، وهي المناسبة التي اتفقت الأمة على اعتبارها رمزا للوحدة الإسلامية، ونترك للباحثين النفسانيين والاجتماعيين تحليلهما ليعرفوا من خلالها نوع الشخصيات التي بنتها الجمعية، ونوع المجتمع الذي سعت إلى تأسيسه على أنقاض المجتمع الطرقي الذي استطاعت أن تهدمه.

ثانيا ــ التجمعات:

وهي من الوسائل الهامة التي استطاعت الجمعية من خلالها أن تبلغ رسالتها الإصلاحية إلى عدد كبير من الجزائريين، ذلك أن تأثير التجمعات والتنظيمات يجعل من كل فرد من الجمعية طاقة كبرى تتحرك بانتظام لهدف واحد.

وقد ذكر المؤرخون للجمعية ورجالها مدى اهتمام كل فرد منهم بهذه

(1) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (5/ 7)

التجمعات، فابن باديس - مثلا- كان يركز على الشباب، فيجتمع بهم ويلقي في أنديتهم ومراكز تجمعاتهم المحاضرات الدينية التاريخية والاجتماعية والوطنية.. كما كان يدعوهم إلى تكتيل قواهم ويحثهم على الاستقلال بمؤسساتهم عن التجمعات الفرنسية في الميادين الرياضية والفنون المسرحية والموسيقية والكشافة)[1]

وقد استجاب مثلا لدعوة شباب جمعية بجاية للرياضة وألقى في ناديها محاضرة بث فيها روح الوعي، ورغب الحاضرين في استغلال النوادي الرياضية لخدمة الأمة[2]

كما كان يجتهد في تحصينهم بإنشاء الجمعيات الفنية والرياضية، ومنها (جمعية الشباب الفني) التي تأسست عام (1936) وهدفها إحياء الفنون الإسلامية والاقتباس من الغرب الفن التمثيلي لخدمة الإصلاح الإسلامي، وقد اختبر رئيسا شرفيا لها وكان من نشاطها التمثيلي (الدعوة إلى الأخلاق العالية وكبح شهوات النفس وتجنب الأمراض الفتاكة كالخمر والميسر والقمار والتزوج بالأجنبيات)[3]

وهكذا نجد الشيخ الطيب العقبي يؤسس تجمعات في كل المناطق التي ينزل فيها، وقد ورد في مكاتبة نشرت لأديب في جرائد تونس ـ جريدة لسان الشعب

---

(1) محمد المنصوري الغسيري، مرحع سابق،ص122.

(2) البصائر، ع 116: 04 ربيع الثاني 1337/ 03 جوان 1938.

(3) د/ عبد الرزاق قسوم، ابن باديس والشباب، مجلة الرسالة (الجزائر) العدد2/ 3،جمادى الأولى والثانية 1400ه-أفريل ماي 1980م نقلا عن مازن صلاح مطبقاني.، عبد الحميد بن باديس، ص117..

1927 ـ قام برحلة إلى بسكرة فسجل ما يلي: (في بسكرة جماعة إصلاحية قوية على رأسها الأستاذ الطيب العقبي ... وأهم ما ترمي إليه هاته الجمعية القضاء على الخرافات القديمة والتنقيص مما يعلمه الناس عن الطرق والزوايا للقضاء عليها بعد ذلك بتاتا، وهو أمر تعهد به العقبي الذي لا يترك فرصة تمر بدون أن يكون فيها خطيبا لا فرق عنده أكان ذلك في طريق، أو مقهى، أو حانوت عطار، وقد اشتهر الأستاذ بفكرته وهو فخور بها يسمع الناس يسبونه ولا يتحرك ويأتيه البريد بالمكاتيب ـ أي الرسائل ـ المملوءة بشتمه فيضحك منها ويعطيها لمن بجانبه ويقول: (انظر في أي شيء يضيعون أوقاتهم)، وله في طريق داره ضريح صغير في مقبرة قديمة رأى الناس يعبدونه فهدمه ثلاث مرات، ولكنهم في كل مرة يجددون بناءه بعد أن يزودوا الأستاذ بجانب من الدعاء وأخيرا تركوه وصمموا على عدم تجديده إلا إذا انتقم لنفسه من عدوه وهم منتظرون.. ولقد التفت حول هذا الرجل المصلح نخبة مهمة من أبناء البلاد كونوا نهضة لا يستهان بها وهي تعمل بكل مجهودها في إنارة الطريق إلى الأفكار القديمة التي استولت عليها وأفسدتها من حيث لا تشعر)[1]

وكتب الزاهري عن إحدى جولات العقبي رفقة إخوانه من العلماء والأدباء في منطقة بسكرة تحت عنوان: (وفد الشعراء يزور طولقة، فرفار، البرج) في جريدة البرق يقول: (وبعد الفراغ من مأدبة الغداء شرع الأستاذ الطيب العقبي يدعو الناس إلى النجاة ويهديهم إلى سبيل الرشاد ويجاهد الذين يجعلون لله أندادا ويدعون مع الله آلهة كثيرة بالقرآن جهادا كبيرا، ومضى العقبي في هذا الموضوع وتغلغل فيه بشدة كأنه التيار الجارف الذي جرف طرق القوم وخرافاتهم، أو كأنه إعصار فيه نار

---

(1) محمد الجابري، رحلات جزائرية، ص 84.

تأكل ضلالات المشركين أكلا لما، فلم يبق في مجلسه ذلك أحدا إلى وخضع لكتاب الله وسلم لله ورسوله تسليما ولم يخرجوا من هناك حتى عادوا لا يجدون في أنفسهم حرجا مما قضى الله ورسوله)[1]

وقال في مجلس آخر جمعهم بالشيخ السعدوني الذي قال قولا شنيعا: (ولم يتكلم الشيخ السعدوني وجعلنا نتباحث معه في حركة الإصلاح وفي المصلحين وفي أعداء الإصلاح المفسدين فاعترف بأنه قال: (الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ضلال مبين وشقاوة وخسارة سرمدية اليوم وقبل اليوم)، وقال: (إنه لا يزال مصرا على هذا القول وقد بين لنا مراده بتأويل لم نستطع أن نفهمه وقد هجم عليه العقبي هجوم المحق على الباطل فتركه حائرا مبهتا، وكان هذا الموقف الذي وقفه الأستاذ العقبي موقف جد، موقف صراحة، موقف من لا يخاف في الله لومة لائم، موقف من يجاهد الخرافيين بالقرآن جهادا كبيرا، بتلك الفصاحة العربية التي لم تكن لغير العقبي، فإنه أحاط بالسعدوني من كل جانب يحتج بالقرآن، ولم يكن للسعدوني من حجة، وأخيرا عجز عن كل شيء واعترف بأنه لا يستطيع أن ينتصر علينا بلسانه، ولكنه سيكتب في الجرائد، وقد قرعه العقبي على طعنه في ابن تيمية تقريعا حلوا ومرا)[2]

المطلب الثاني: الصحافة المكتوبة

بالإضافة إلى ما ذكرناه من الحركات والنشاطات التي كانت تقوم بها الجمعية في أداء رسالتها الدعوية على المنهج الذي ارتضته لنفسها، كانت هناك وسيلة أخرى

---

(1) البرق، ماي 1927، ص3..

(2) البرق، ماي 1927، ص3..

تستعملها لتعبر بها عن فكرها الإصلاحي، وهي وسيلة الصحافة المكتوبة، التي كانت في ذلك الحين تعتبر من أكثر الوسائل تطورا.

ومن خلال دراسة ما وصل إلينا من صحف الجمعية يمكننا بسهولة أن ندرك علاقتها الكبرى بالطرق الصوفية، وكأن الكثير منها لم يوضع إلا لأجل مواجهة ما تسميه بـ (بدعة الطرائق)، وسنرى بعض النماذج عن ذلك.

ولكنا قبل ذلك نحب أن ننبه إلى أن الكثير من الباحثين عندما يصور إغلاق المستعمر الفرنسي لبعض الصحف يصورها، وكأن تلك الصحف تمس بالسيادة الفرنسية، أو تتعرض لحقوق الجزائريين، والأمر لم يكن كذلك بتاتا للأسف، فقد كانت ممارسات تلك الصحف في محاربة السلم الاجتماعي، يجعلها تتعرض للإغلاق في أي نظام يحترم نفسه.

ونحن لا ندافع عن المستعمر هنا، فقد عرفنا ظلمه وإجحافة، ولكنا نتأسف لبعض تلك الصحف التي تركت قضايا الأمة الكبرى لتنشر بدلها الضغائن والأحقاد، وتناقش في الحرية الدينية التي هي أبسط أنواع الحريات في جميع المجتمعات الإنسانية، وليتها ناقشتها بعلم، إذن لهان الأمر، ولكنها تناقشها بعنف وغلظة وتحريض.

انطلاقا من هذا سنحاول في هذا المطلب أن نذكر الصحف التي أسستها الجمعية أو أسسها أعضاؤها، قبل التأسيس أو بعده، وقد كنا نود تقسيمها إلى صحف رسمية، وصحف شخصية، لكنا وجدنا عدم جدوى هذا من الناحية التي نريد أن نبحث فيها، باعتبار أن بعض الصحف يملكها أفراد متعددون، وصحف أخرى لا ندري أصحابها بالضبط، أو اختلف في أصحابها والمؤسسين لها، والتحقيق في ذلك يبعدنا عن

الهدف الذي نهدف إليه من خلال طرح الموضوع في هذا المحل.

بالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن اعتبار الصحف الشخصية نوعا من الصحف الرسمية، لأن المواقف في الجميع واحدة، والخلاف لا يعدو في اسم المؤسسة التي صدرت الصحيفة باسمها.

ولهذا رأينا بدل ذلك أن نقسمها تقسيما آخر يعتمد السرد التاريخي حتى نرى مسيرة هذه الصحف من أجل خدمة أهداف الجمعية، وحتى نتصور الواقع بجميع ملابساته.

بناء على هذا، فسنذكر هنا الصحف الصادرة في ذلك الحين على حسب التسلسل التاريخي، مركزين على ما لها من علاقة بالطرق الصوفية، ولذلك لن نذكر صحف أبي اليقظان[1]، ولا بعض صحف الأمين العمودي أو الزاهري، لأنا لم نر لها علاقة بموضوعنا.

---

(1) يعتبر الشاعر والأستاذ الكبير أبو اليقظان أحد أكبر أعمدة الصحافة الإصلاحية في الجزائر، وهذا سرد مختصر لهذه الصحف:

(وادي ميزاب) 119عددا، من 01/ 10/ 1926 إلى 18/ 01/ 1929م.

(ميزاب) عدد واحد، 25/ 01/ 1930م.

(المغرب) 38 عددا، من 29/ 05/ 1930 إلى 09/ 03/ 1931م.

(النور) 78 عددا، من 15/ 09/ 1931 إلى 02/ 05/ 1933م.

(البستان) 10 أعداد، من 27/ 04/ 1933 إلى 13/ 07/ 1933.

(النبراس) 6 أعداد، من 21/ 07/ 1933 إلى 22/ 08/ 1933.

(الأمة) 170 عددا، من 08/ 09/ 1933 إلى 06/ 06/ 1938.

(الفرقان) 6 أعداد، من 08/ 07/ 1938 إلى 03/ 08/ 1938.

1 ــ المنتقد:

أصدرها الشيخ عبد الحميد ابن باديس في 03 جويلية 1925 م الموافق لـ 11 ذي الحجة سنة 1343 هـ بمدينة قسنطينة تحت شعار (الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء)

ولعل أحسن من أرخ لهذه الصحيفة، وبين الدوافع لها هو مؤسسها ابن باديس، فقد كتب في (الشهاب) في أفريل 1935 م، أي بعد فترة قصيرة من تأسيسها وتعطيها يقول: (في يوم النحر من ذي الحجة خاتمة شهور عام ثلاثة وأربعين وثلاثمائة وألف برزت جريدة (المنتقد) تحمل فكرة الإصلاح الديني)[1]

ثم بين مراده منه بقوله: (بتنزيه الإسلام عما أحدثه فيه المبتدعون وحرفه الجاهلون. وبيانه كما جاء في القرآن العظيم والسنة المطهرة وعمل به السلف الصالحون)[2]

وهي بهذا تصب في الهدف الذي ذكرنا، وهو نصرة المذهب السلفي، والرد على من يسميهم الإصلاحيون مبتدعة، وهم ليسوا سوى أصحاب الطرق الصوفية.

والذين أشار إليهم بقوله في افتتاحيتها: (ونحارب على الخصوص البدع التي أدخلت على الدين الذي هو قوام الإخلاص فأفسدته. وعاد وبال ذلك الفساد علينا وتأخرنا من حيث يكون تقدمنا وسقطنا بما لا نرتفع إلا به، لما شوهناه بإدخال ما هو

---

(1) آثار ابن باديس (4/ 352)

(2) آثار ابن باديس (4/ 352)

ضده عليه)[1]

بعد بيانه الأهداف الإصلاحية المحصورة في مقاومة البدعة، بين الأهداف السياسية، فقال: (برزت جريدة (المنتقد) تحمل هذا وتلفت الجزائريين المسلمين إلى حقيقة وضعيتهم بين الأمم بأنهم أمة لها قوميتها ولغتها ودينها وتاريخها، فهي بذلك أمة تامة الأهمية لا ينقصها شيء من مقومات الأمم. وأنهم إلى ذلك مرتبطون بأمة عظيمة ذات تاريخ مجيد ومدنية راقية وحكومة منظمة، وأن عليهم أن يراعوا هذا كله في حياتهم فيحترموا قوميتم ولغتهم ودينهم وتاريخهم والأمة التي هم مرتبطون بها والحكومة التي هم مسيرون بقوانينها)[2]

وهذا الذي ذكره ابن باديس هو الذي نص عليه في افتتاحيتها، وهي أول افتتاحية يكتبها ابن باديس، فقد جاء فيها قوله: (نحن قوم مسلمون جزائريون، في نطاق مستعمرات الجمهورية الفرنسوية)[3]

ثم بين مستلزمات كون الجزائر مسلمة، فقال: (فلأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كل كمال إنساني، ونحرص على الأخوة والسلام بين شعوب البشر وفي المحافظة على هذه التقاليد المحافظة على أهم مقومات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا، لأننا نعلم أنه لا يقدر الناس أن يعيشوا بلا دين، وأن الدين قوة عظيمة لا يستهان بها، وأن الحكومة التي تتجاهل دين

---

(1) انظر: آثار ابن باديس (3/ 277)، والمنتقد العدد الأول ص 1ع 1، 2، 3، 4، 5، الخميس 11 ذي الحجة 1343هـ - 2 جويلية 1625م. وقد أمضى هذا المقال بما يلى (النخبة)

(2) آثار ابن باديس (4/ 352)

(3) آثار ابن باديس (3/ 277)

الشعب تسيء في سياسته وتجلب عليه وعليها الأضرار والأتعاب.. لا نعني بهذا أننا نخلط بين الدين والسياسة في جميع شؤوننا، ولا أن يتداخل رجال الدين في سياستنا، وإنما نعني اعتبار الدين قواما لنا، ومهيعا شرعيا لسلوكنا، ونظاما محكما نعمل عليه في حياتنا، وقوة معنوية نلتجيء إليها في تهذيب أخلاقنا)[1]

وبين مستلزمات كونها تابعة لفرنسا، فقال: (ولأننا مستعمرة من مستعمرات الجمهورية الفرنسيوية نسعى لربط أواصر المودة بيننا وبين الأمة الفرنسوية وتحسين العلائق بين الأمتين المرتبطتين بروابط المصلحة المشتركة والمنافع المتبادلة من الجانبين، تلك الروابط التي ظهرت دلائلها وثمراتها في غير ما موطن من مواطن الحرب والسلم)[2]

ثم ذكرت ما قدمته الجزائر لفرنسا في مقابل ما قدمته فرنسا للجزائر، فقال: (إن الأمة الجزائرية قامت بواجبها نحو فرنسا في أيام عسرها ويسرها، ومع الأسف لم نر الجزائر نالت على ذلك ما يصلح أن يكون جزاءها، فنحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادئها الثلاثة التاريخية "الحرية والمساواة والأخوة" من رفع مستوانا العلمي والأدبي بتعميم التعليم كل ممت الحديث، وتشريكنا تشريكا صحيحا سياسيا واقتصاديا في إدارة شؤون وطننا الجزائري، إن لفرنسا ما يناهز القرن في الجزائر ولا أحد ينكر ما لها من الأيادي في نشر الأمن وعمارة الأرض وجميع وجوه الرقي الاقتصادي، غير أنها ويا للأسف ليست لها تلك الأيادي ولا نصفها في تحسين حال الأهالي العلمي والأدبي، مع أن الذي يناسب سمعة فرنسا ومبادئها

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 277)

(2) آثار ابن باديس (3/ 278)

ويصدق ما ينادي به خطباؤها ويكون أجمع للقلوب عليها هو أن تعنى بالعباد كما تعنى بالبلاد)[1]

بل إن ابن باديس كتب في هذه المقدمة يذكر أن حاجة الجزائريين إلى فرنسا ضرورة حيوية، فقال: (إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة ومتأخرة فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة لترقيها في سلم المدينة والعمران وترى هذا في فرنسا التي ربطتها بها روابط المصلحة والوداد، فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين ونشرح للحكومة رغائب الشعب الجزائري ونطالبها بصدق وصراحة بحقوقه لديها ولا نرفع مطالبنا أبدا إلا إليها، ولا نستعين عليها إلا بالمنصفين من أبنائها، وفي جدنا وإخلاصنا وشرف الشعب الفرنسوي وحريته ما يقرب كل أمل بعيد)[2]

هذا ما كتبه ابن باديس في أول افتتاحية كتبها، وإنما ذكرنا نص كلامه بطوله، لأنا وجدنا للأسف الكثير من الباحثين يقتطع من كلام ابن باديس أو غيره ما يتناسب مع ما يريد أن يفرضه على القارئ من أفكار، ولكنه إن جاء لأصحاب الطرق الصوفية وما يكتبونه ضخم الهزيل، وعظم الحقير.

والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا استعمل ابن باديس – ومثله الجمعية – تلك اللغة الدبلوماسية الذكية مع المستعمر ليحققوا ما يريدون من أهداف، ولم يستعملوا نفس تلك اللغة مع إخوان لهم لم يطلبوا منهم إلا أن يكفوا سبابهم عنهم، وكان في إمكانهم أن يحققوا بذلك من الأهداف أضعاف ما يريدون تحقيقه من

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 279)

(2) آثار ابن باديس (3/ 279)

المستعمر؟

بعد هذا التوضيح لأهداف الصحيفة من خلال كلام مؤسسها، ذكر ابن باديس كيف بدأت الصحيفة تستقطب الإصلاحيين وتجمعهم، وهو ما يبين أثرها وأثر الصحف في تجميع الإصلاحيين بعد ذلك في مؤسسة الجمعية، فقال: (ثم ما كاد يبرز العدد الثاني منها حتى ظهر في الجزائر كتابه لم يجدوا مجالا لأقلامهم قبلها فانضموا إلى تحريرها وأوجدوا بهيئتهم أول حزب المصلحين)[1]

ثم ذكر ما حصل للجريدة من تعطيل، فقال: مضت الجريدة على خطتها حتى سقطت في الميدان بقرار التعطيل بعد ما برز منها (18) ثمانية عشر عددا كانت في بنيان النهضة ثمانية عشر سندا)[2]

2 ــ الشهاب

بعد تعطيل المنتقد، وفي نفس السنة (أي في سنة 1925م) أصدر الشيخ عبد الحميد بن باديس جريدة (الشهاب) وكانت في أول الأمر أسبوعية، ثم تحولت في فبراير من سنة 1929 م إلى مجلة شهرية، تحتوي افتتاحية، ومقالات وفتاوى وقصصا وأخبارا وطرائف وتراجم وغير ذلك، وكان في السنوات الأولى يكتب معظم مقالاتها بنفسه، ويوزعها أيضا بنفسه، وقد استمرت في الصدور إلى الحرب

(1) آثار ابن باديس (3/ 279)

(2) الشهاب: ج 1، م 11، ص 1 – 3 محرم 1345ه – أفريل 1935م.

العالمية الثانية فتوقفت في سبتمبر 1939م[1].

أما علاقتها بالطرق الصوفية، وحربها لها، فلا يحتاج إلى أي دليل، ذلك أن الشيخ ابن باديس نفسه صرح بدورها في هذا المجال، حيث نشر بعد ما يقرب من عشر سنوات من تأسيسها[2] يقول: (وبعد فإن مجلة (الشهاب) تفخر بأنها أنشئت للحركة الإصلاحية ورافقتها في جميع مراحلها وأنها هاجمت البدع في معاقلها وواثبت الخرافات في أيام عزها واشتدادها، وساورت الأباطيل على احتفالها واستعدادها لم تهن لها عزيمة في موقف من المواقف التي تخور فيها العزائم وترجف الأفئدة، ولم يكتب لها قلم في ميدان من الميادين التي تنعقد فيها الألسنة وتجبل القرائح)[3]

وقد ذكر ابن باديس بعض النماذج عن البدع التي كانت تحاريها الشهاب في هذا المجال، ونجاحها فيها، فقال: (نشرنا في جزء ربيع الثاني من العام الماضي الفتوى التي أصدرها عشرون عالما من علماء طرابلس الغرب في وجوب إلغاء ما يستعمله أصحاب الطرق من المشي على الفحم المصهور وابتلاع العقارب والأفاعي والحشرات السامة وطعن أجسادهم وثقبها بالآلات الحادة. وقدموا في ذلك مطلبا لحكومة البلاد وعملت على تنفيذه، ثم اطلعنا على عريضة مؤرخة بربيع الأول من العام الماضي قدمها نحو الثلاثين عالما من علماء المغرب الأقصى من مدرسين

---

(1) آثار ابن باديس (1/ 59)، والعدد الأخير الذي هو عدد سبتمبر لا يوجد منه إلا ملزمة واحدة كتب فيها عبد الحميد مقالا عنوانه (أولو الأمر) تعليقا على مقال كتبه الشيخ الخضر الحسين شيخ الأزهر وصاحب مجلة الهداية الإسلامية.

(2) الشهاب: ج 9، م 10، ص 370 غرة جمادى الأولى 1353ه – 12 أوت 1934م.

(3) آثار ابن باديس (4/ 351)

بجامع القرويين وغيرهم إلى جلالة مولانا السلطان (سيدي محمد) أيده الله يشتكون إليه ما كان من مخالفة ما تقدم من أمره بمنع بدع كل الطوائف المبتدعة كطائفة العيسيوية وغيرهم، ويرغبون من جلالته إصدار أوامره بزجر المجرمين المخالفين فصوت العلماء بالإصلاح الإسلامي والحمد لله قد ارتفع من مصر وطرابلس والجزائر والغرب الأقصى وما بقي ساكنا إلا جامع الزيتونة، فلا تسمع له همسا)[1]

وهو نجاح يستحق الاحترام من زاويتين:

الأول: هو كون ما ذكر من البدع والمنكرات من المتفق عليه بين الأمة جميعا، ولا يخالف فيه أحد، لا صوفي ولا سلفي.

والثاني: هو أن اللغة التي استعملت في المحاربة لغة علمية، وهي فتاوى العلماء.

وهذا ما يريده الصوفية أنفسهم من الجمعية: أن يتحاوروا حوارا علميا، لا حوار سخرية وسباب، وأن يكون الإنكار في حال تحققه في المتفق عليه لا في المختلف فيه.

ولكن الشهاب لم تسر على هذا الخط في جميع القضايا، فقد عرفنا من قبل كيف لم يرض الشيخ العقبي إلا أن يكتب فيها بالطريقة التي يريد، لا بالطريقة التي طلب منه الشيخ ابن باديس.

لكن ابن باديس شعر بأنه وقف بين مفسدتين: مفسدة كف بعض الأقلام المهمة

---

(1) انظر: البصائر: السنة الأولى العدد الأول الجزائر في يوم الجمعة 26 ذي الحجة 1354هـ الموافق لـ: 20 مارس 1936م، ص1، ع1 و2 و3 ونشر هذا المقال بنفسه في الشهاب، ص 1، م 12، ص 4 – 6 بتاريخ غرة محرم 1355هـ – أفريل 1936م.

في الكتابة في صحيفته كالشيخ الطيب العقبي، ومفسدة اشتداد الشقاق بينه وبين الطرق الصوفية، فاختار أهون المفسدتين في تصوره، وهو أولئك الكتاب الغلاظ الشداد، وقد سبق ذكر تفاصيل ذلك سابقا.

وقد ذكر الإبراهيمي تأثيرها مقارنا بينها وبين (المنتقد)، فقال: (ورأى المرحوم عبد الحميد بن باديس أنه لا بدّ من جريدة تظاهر الفكرة وتخدمها، فأنشأ جريدة (المنتقد) وهي أول جريدة إصلاحية بالشمال الأفريقي، فكانت أرفع صوتا وأفعل وسيلة لنشر الإصلاح الديني، فارتاع لها الاستعمار الفرنسي وعطّلها في مدة قريبة بما يملك من قوانين، فأصدر المرحوم جريدة أخرى باسم (الشهاب) كانت أسدّ رماية، وأوسع خطى من سابقتها، وسكت عنها الاستعمار فنقلها صاحبها من جريدة إلى مجلة، طال عمرها بضع عشرة سنة ورافقت سنوات الإرهاص بجمعية العلماء، فسجّلت خطوات الحركة، وكانت لها مواقف رائعة في عدة ميادين، فخدمت العلم والدين والسياسة، وتردّد صداها في المغارب الثلاثة، فتركت في كل قطر أثرًا حميدًا في النفوس، وفضحت الاستعمار الفرنسي فضائح لا ينسى خزيها، وبدروس الأستاذ عبد الحميد بن باديس، ومجلته (الشهاب)، استحقّ لقب (باني النهضة الجزائرية بجميع فروعها)[1]

ولعل أهم ما استطاعت الشهاب أن تقدمه هي كونها البوابة التي فتحت لتأسيس الجمعية، فقد نشر ابن باديس على منبرها سنة 1925م، يدعو إلى ضرورة تشكيل حزب إسلامي إصلاحي يعمل على تطهير الدين مما أدخله عليه الجاهلون من خرافات وضلالات، والعودة به إلى أصوله الصحيحة المتمثلة في القرآن الكريم

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 144)

والسنة النبوية المطهرة، وذلك بعد مرور شهور من احتفال فرنسا بمناسبة مرور قرن كامل على احتلالها الجزائر.

3 ـــ **الجزائر**:

وقد تأسست سنة 1925 من طرف الشيخ السعيد الزاهري، وقد ذكرها ابن باديس في (المنتقد)، وذكر بأنها (جريدة سياسية أدبية أخلاقية اجتماعية تصدر بالجزائر لصاحبها الشاعر الشيخ السعيد الزاهري، جلا علينا العدد الأول منها مقالات بليغة في متانة التعبير وسمو الفكر، ونبالة المقصد، وثقة لبلوغ الغاية، وجدير بها إذا كان السعيد واضعها أن يكون السعد طالعها)[1]

والظاهر أن هذه الصحيفة كانت ذات ميول سياسية أكثر منها دينية، فقد ذكر عنها الدكتور سعد الله، بأنها من أوائل الصحف ذات الاتجاه الوطني الإصلاحي، وقد اتخذت عبارة (الجزائر للجزائريين) شعارا لها[2].

ولهذا، فإن الباحثين يذكرون أنها امتداد لجريدة الإقدام التي كان يصدرها الأمير خالد باللغتين العربية والفرنسية منذ 1919، فقد جاء في هذه الأخيرة إعلان يبشر بصدور جريدة (الجزائر) جاء فيه: (نستطيع اليوم بكل سرور أن نبشر قرائنا الفطناء، بأن صحيفتهم هذه ستطلع عليهم في العهد القريب باللسانين العربي والفرنسي باسم آخر غير اسم (الإقدام)، فقد اخترنا أن يكون (الجزائر) في حجم بقدر هذا مرتين، ثم تأخذ بعد ذلك في النمو بحسب الظروف إلى أن تصير صحيفة كبرى، ويتكفل

---

(1) ابن باديس: الجزائر. المنتقد. ع5، س1، 30/ 07/ 1925. ص 3.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي (1830 – 1954) ج5. ط 1. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. 1998، ص 258.

بالقلم العربي حضرة صديقنا الشيخ محمد السعيد الزاهري المتطوع بالجامع الأعظم بالزيتونة بتونس، وتكون الجريدة أيضا تحت إشرافه، أما مواضيع الجريدة فستكون مقصورة على ما ينفع الناس)[1]

وقد منعت الصحيفة بعد صدور ثلاثة أعداد منها فقط، ولعل ذلك لما كانت تحمله من حملة المستعمر، فمن جملة ما ورد في العدد الأول قصيدة حارة معبرة منها[2]:

فيا ويح أحرار الجزائر كم وكم   يهيج عليهم من هموم بالبال

لقد كسر الناس القيود وحطموا   ونحن بقينا في قيود وأغلال

وفي العدد الثاني نرى الزاهري بكل حماس يهزأ بشعار دولة (المساواة والحرية والعدالة الذي ترفعه فرنسا منذ ثورتها (1789) في قصة بعنوان: (المساواة، فرانسوا الرشيد)، وهي قصة تروي مسيرة طفلين، أحدهما إسباني متجنس بالجنسية الفرنسية، والثاني عربي غير متجنس قد تدرجا في مراحل التعليم تدرجا مماثلا، وأديا نفس الواجبات وعندما أجبرا على الجندية، هناك بدأ يظهر الجور والحيف، حيث درج فرانسوا في المراتب إلى أن أصبح صاحب الأمر والنهي، أما الرشيد فراح

---

(1) صالح خرفي، الأبعاد التاريخية في الشعر الجزائري الحديث، الثقافة، العدد 01، الجزائر: مارس 1971، ص 33.

(2) انظر نص القصيدة كاملة في: الزاهري محمد الهادي: شعراء الجزائر في العصر الحاضر، ط1، المطبعة التونسية، 1926، ، ج1، ص 68 وما بعدها.

ضحية المساواة المزعومة[1].

ومن الذرائع التي استعملتها فرنسا لإيقاف الصحيفة، هو أن المترجم، ترجم عنها كلمة: (نهضة) بكلمة فرنسية معناها: (الثورة) وترجم عنها كلمة (فرنسا الظافرة المنتصرة) بما معناه فرنسا الظالمة الغاصبة[2].

ولا نعلم لهذه الصحيفة أي علاقة بالطرق الصوفية، فلم يتسن لنا الاطلاع عليها.

4 ــ صدى الصحراء:

وهي من أوائل الصحف التي أسسها الشيخ الطيب العقبي والشيخ أحمد العابد، وهي – كما وصفها الباحثون- جريدة علمية أدبية واجتماعية انتقادية شعارها (العمل لدرء المفسدة قبل جلب المصلحة)

والشعار، والمؤسس يدل على مدى العلاقة التي تربطها بالطرق الصوفية، ولهذا لم تعمر طويلا، فقد أوقفت من طرف إدارة الاستعمار يوم 26 / ديسمبر/ 1926 م[3].

5 ــ الإصلاح:

وقد حاولت أن تخلف (صدى الصحراء) بعد توقفها، وكانت أسبوعية، ولم

---

(1) محمد ناصر: المقالة الصحفية الجزائرية (نشأتها- تطورها- أعلامها) من 1943 إلى 1931، ص 55 .

(2) الزاهري: في الموقف الحاضر. الشهاب. مج9. ج 9. ص 405.

(3) مفدي زكريا، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر (الجزائر: مؤسسة مفدي زكريا، 2003)، ص 152.

يصدر منها سوى بضعة أعداد، ثم توقفت[1].

6 ــ البرق

وقد أنشأها عبد المجيد الرحموني في مارس 1927، وهي صحيفة اجتماعية أدبية انتقادية سياسية اقتصادية فكاهية، شعارها (خدمة الوطن والمصلحة العامة واستثمار المال)، وقد كتب فوق عنوانها عبارة: (تسامحوا فيما بينكم، فإنه لا سبيل للاتحاد كالتسامح) بإمضاء الزاهري، وكان التحرير موكل إليه، أما الإدارة والامتياز، فكانت للرحموني محمد عبد المجيد[2].

وقد بشرت بها جريدة النجاح، فذكرت أنها (جريدة في الصحافة الأسبوعية تبحث في مسائل الترقي والعمران والمصلحة العامة وتمتاز باشتغالها بشؤون الواردات والصادرات من أنواع البضائع. والنتائج الجزائرية)[3]

وكانت في بداية أمرها تطبع في المطبعة الإسلامية في قسنطينة، لكن خلافا وقع بين الزاهري (صاحب الجريدة الحقيقي) وصاحب المطبعة السيد أحمد بوشمال اضطره إلى نقل الجريدة لتطبع في مطبعة النهضة بتونس ابتداء من العدد السابع عشر[4].

وحسب رواية لمفدي زكريا: أن مديرها حاول طبعها بتونس، وذلك في رسالة مؤرخة بيوم 21 ماي 1927 للأستاذ زين العابدين السنوسي، إلا أنه لم يحصل له

(1) مفدي زكريا، المصدر نفسه، ص 153.

(2) مفدي زكريا، المصدر نفسه، ص 153.

(3) انظر: النجاح. ع 15.. س1، 40/ 03/ 1927، ص 2.

(4) عبد المجيد الرحموني: إلى القراء. البرق. ع 17. س 1.

الاتفاق على طبعها[1].

أما توجه هذه الجريدة فقد لخصه محررها في أربعة نقاط هي:

- الاشتغال بالتجارة، وبالأسعار والبورصة.
- أن تكون الجريدة لسان حال الأمة المعبر عن آلامها وآمالها.
- ملاحقة الأشخاص البارزين بالنقد أن أضروا بالمصلحة العامة للأهالي.
- الاعتناء بالأدب[2].

وقد التف حول هذه الصحيفة مجموعة من الكتاب البارعين المعروفين بنزعتهم الإصلاحية المتحمسة، وأسلوبهم الناري المقذع، على رأسهم محرر الجريدة نفسه، وكان يمضي مقالاته ب (تأبط شرا، رقيب، الراصد، جساس)، ومحمد الأمين العمودي الذي كان يوقع كتاباته ب (سمهري)، وكان بجانبهما مبارك الميلي الذي كان يوقع ب (ببيضاوي)، والشيخ الطيب العقبي الذي كان يوقع بإمضائه الصريح وأحيانا ب (سلفي)،، وكذلك نجد المولود الحافظي الذي كان يمضي باسمه الصريح كذلك.

وقد كانت مقالات الزاهري ومن معه في البرق حادة الأسلوب يهاجم فيها بعنف وبطريقة فيها قليل من السخرية والتهكم، يخص بها أولئك الأفراد الذي كانوا ضد الحركة الإصلاحية، أو من كان يعمل ضد المصلحة العامة، فكان هذا الاتجاه الحاد

---

(1) مفدي زكرياء: تاريخ الصحافة العربية في الجزائر. (جمع وتحقيق). أحمد حمدي. مؤسسة مفدي زكرياء. الجزائر.)

. 2003. ص 180.

(2) الزاهري: الفاتحة. البرق. ع 1. ص 1.

من الجريدة من أهم أسباب تعطيلها، إذ رفع الدكتور ابن تهامي والمعمر مورينو النائب بالبرلمان ضدها دعوة قضائية متهمين إياها بثلب الأعراض، وجرح كرامة الأفراد بعد أن تناولهما الزاهري منتقدا سعيهما السياسي ضد مصلحة الأهالي المسلمين [1].

ولما فشل ابن تهامي وقرينه في تعطيل الجريدة قضائيا بهذه الوسيلة فقط استطاع ابن تهامي أن يقنع الحكومة الحامة للمتحنسين أن تعطل البرق، ولم يسحب منها أكثر من 23 عددا[2].

7 ــ السنة المحمدية:

وهي صحيفة أسبوعية كانت تصدر بقسنطينة، وهي أول جريدة ناطقة بلسان جمعية العلماء المسلمين، يديرها الشيخ ابن باديس، ويرأس تحريرها عضوان من إدارة الجمعية، عرفا بعدائهما الشديد للطرق الصوفية، وهما الشيخ الطيب العقبي، والشيخ محمد السعيد الزاهري.

وقد تأسست بعد تأسيس الجمعية بسنتين، وبعد حوالي ثماني سنوات من صدور الشهاب"، وكان أول عدد منها في الثامن من ذي الحجة سنة 1351هـ (1933 م)، وسرعان ما أوقفتها الإدارة الاستعمارية بحيث صدر آخر عدد منها في 10 ربيع الأول سنة 1352 هـ الموافق لـ 03 جويلية 1933 م.

وكان شعارها قوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ}

---

(1) محمد ناصر: الصحف العربية. مرجع سابق. ص 85، عبد المجيد الرحموني: جريدة البرق والدكتور ابن التهامي! الشهاب. ع 134. ص680.

(2) محمد ناصر: المرجع السابق. ص 85.

[الأحزاب: 21] والحديث الشريف: (من رغب عن سنتي فليس مني)[1]

وهما يدلان على نهجها المواجه للطرق الصوفية، لأن السنة في ذلك الحين لم يكن يقصد بها إلا هذا المعنى، بدليل أنها سميت بذلك ردا على الجمعية التي أسسها الطرق الصوفية باسم السنة.

وهذا على الرغم من أن ابن باديس عبر في مقالها الافتتاحي بأن القصد من هذه الجريدة هو: (نشر السنة النبوية المحمدية، وحمايتها من كل ما يمسها بأذية، وخطتنا الأخذ بالثابت عند أهل النقل الموثوق بهم، والاهتداء بفهم الأئمة المعتمد عليهم، ودعوة المسلمين كافة إلى السنة النبوية المحمدية دون تفريق بينهم وغايتها أن المسلمين مهتدين بهدي نبيهم في القوال والأفعال والسير والأحوال حتى يكونوا للناس كما كان هو ﷺ مثالا أعلى في الكمال)[2]

وقد كان من أبرز كتابها على صفحاتها الأربع[3] الزاهري، ويكفي اسمه لمعرفة المواضيع التي يحسن الكتابة فيها، كما سنرى عند الحديث عن اساليب الجمعية.

وبناء على هذا، فقد أصدر وزير الداخلية قرارا يقضي بتعطيل جريدة السنة بتاريخ 16 فيفري 1933م[4]، بعد صدور 13 عددا منها.

8 ــ الشريعة المحمدية:

---

(1) صحيح البخاري (7/ 2)، صحيح مسلم (4/ 129)

(2) ابن باديس: بواعثنا. خطتنا. غايتنا. السنة. ع 1، س1، 03/ 04/ 1933، ص 8.

(3) أعادت دار الغرب الإسلامي طبعها وشقيقاتها: الشريعة والصراط في ثمان صفحات بدل الأربع..

(4) محمد ناصر: الصحف العربية، ص 132.

لما عطلت السلطات الاستعمارية جريدة السنة أعادت الجمعية إصدارها باسم (الشريعة المحمدية) في 17 جويلية سنة 1933 م، أي بعد توقيف (السنة المحمدية) بأربعة عشر يوما فقط، ولم يتغير فيها شيء عن سابقتها إلا في الشكل فقد جعلت من الآية: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا} [الجاثية: 18] شعارا لها بدلا من الآية: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} [الأحزاب: 21]

وقد احتفظت بالمواد التي احتوت عليها والخطة التي كانت تتبعها، والكتاب الذين كانوا يحررون فصولها، وبنفس الأسلوب وبالنهج الإصلاحي نفسه، وهي بذلك قد حملت قرار تعطيلها في مقالها الافتتاحي كما عبر عن ذلك الدكتور محمد ناصر[1].

وفعلا كان تعطيل هذه الجريدة بعد أمد قصير، إذ لم يصدر منها سوى 17 عددا، وقد أوقفتها الإدارة الاستعمارية في 28 أوت سنة 1933 م أي أنها لم تستمر في الحياة سوى أربعين يوما.

9 ـ الصراط السوي:

بعد توقيف صحيفة (الشريعة النبوية) أصدرت الجمعية في 11 سبتمبر 1933 م جريدتها الثالثة تحت اسم (الصراط السوي) محتفظة بشعار سابقتها الشريعة، إلا أنها تم توقيفها هي الأخرى من طرف الإدارة بعد ثلاثة أشهر فقط من صدورها وذلك في شهر يناير سنة 1934 م.

وقد نقلت الشريعة في مقالها الافتتاحي لعددها الأول تصريحا للوالي العام الذي

---

(1) محمد ناصر: الصحف العربية، ص 153.

تملص من مسؤولية العراقيل الإدارية، ولعله جعل ذلك تحت ضغط برقيات الاحتجاج والتنديد التي وجهتها جمعية العلماء إلى السلطات الحاكمة المسؤولة في كل من الجزائر وفرنسا من مسلكها المتعسف تجاه جمعية دينية تهذيبية[1].

وقد علق ابن باديس على هذا التصريح مؤكدا على تصميم الجمعية على الصمود أمام العواصف الإدارية والمضي على خطتها، وغايتها والثبات على المبادئ مهما يكن الثمن، ولكن ما إن صدر العدد 17 حتى عطل، وكان قد سبقه قرار بهذا الشأن من وزارة الداخلية علقت عليه الصراط بأنه: (سيتخذ ضد كل الصحف الحاملة لهذه النزعة (الإصلاحية) أينما وجدت من التراب الجزائري، ومهما يكن صاحب امتيازها، ومهما تكن المطبعة التي تسحب فيها)[2]

10 ـ الجحيم

وهذه الصحيفة تعبر عن مدى الانحطاط الذي وصلت إليه العلاقة بين الجمعية والطرق الصوفية، وقد صدرت في حدود فترة زمنية قصيرة جدا، أي ما بين مارس وماي سنة 1933، وكانت بداية تأسيسها متزامنة مع صحيفة (السنة)[3]

وكانت تصدر سريا في المطبعة الجزائرية بقسنطينة، وتوزع في الجزائر العاصمة

---

(1) محمد ناصر: الصحف العربية، ص 181.

(2) محمد ناصر: الصحف العربية، ص 153.

(3) رجعنا فيما يتعلق بهذه الصحيفة إلى مقال جيد للكاتب أحمد حمدي بعنوان: (الجحيم: صحيفة هزلية من نوع خاص) موقع فضاء أحمد حمدي، على هذا الرابط http://www.ahmedhamdi.net/?p=105)

كأنها تصدر هناك[1]، أسندت إدارتها إلى الفرنسي الذي أسلم (محمد شريف جوكلاري)[2]، وكان يحررها رفقة الزاهري، ومحمد الأمين العمودي، وحمزة بوكوشة، ومحمد الصالح خبشاش، وعبد الرحمن غريب[3].

وقد عبرت عن نفسها بأنها: (جريدة مستقلة تدافع عن الشرف والفضيلة)، وكان شعارها (العصا لمن عصى)[4]

ويذكر الباحثون كانت موجهة كرد فعل على هجومات جريدة (المعيار)[5] التي كانت تهاجم الإصلاحيين، وقد كانت هذه الجريدة أقرب إلى الهجاء منها إلى

---

(1) وقد ذكر السائحي تفاصيل مكان وظروف طباعة، فقال: (إن جريدة الجحيم كانت تطبع في مطبعة بن باديس ليلا بقسنطينة دون علمه. وأن العمال يقومون بذلك خارج أوقات عملهم، وفي سرية تامة لأن الشرط الأساسي بينهم وبين أصحاب الجريدة هو أن لا يعلم الإمام بذلك)

(2) جوكلاري محمد الشريف: شخصية لها دور بارز في تاريخ الصحافة الوطنية، فهو فرنسي الأصل اعتنق الإسلام في مدينة بسكرة، وصار يسمى بمحمد الشريف، ونظرا لكونه يحمل الجنسية الفرنسية يحق له أن يمنح من قبل السلطات الفرنسية حق امتياز إنشاء الصحف وفقا لمقتضيات القانون الفرنسي، وبهذه الخاصية نجد اسمه في واجهة العديد من الصحف الإسلامية.

(3) من الذين واكبوا الحركة الإصلاحية من بداياتها له مقالات في الشهاب والمنتقد وغيرهما من الجرائد الإصلاحية كان يمضي أغلب مقالاته ب "ع غ " أو "غ " أو " غريب "..

(4) سليمان الصيد: محمد السعيد الزاهري. الحلقة الثانية. النصر. ع 4213، 31/ 05/ 1987، ص 7.

(5) المعيار جريدة معبرة عن الاتجاه الطرقي. وهي جريدة نصف شهرية كان يحررها مولود الحافظي بعد انسحابه من الجمعية مع بقية من الطرقيين صدرت في 18/ 12/ 1932، واختفت في 23/ 04/ 1933، وهي جريدة مناوئة لجمعية العلماء.

الأخبار والإفادة العامة[1].

وكان كتابها يكتبون تحت إمضاءات مستعارة منها: رئيس الزبانية، وهو كاتب الافتتاحيات ومنها : هامان، مسرور، مراقب، شبيب، الراوي، شاعر الزبانية، الفحل، الكواي، فرعون، بودفرة.

ويذكر السائحي عن الشيخ حمزة بوكوشة: أن محمد السعيد الزاهري ومحمد الأمين العمودي ومحمد الصالح خبشاش وحمزة بوكوشة نفسه هم المؤسسون لصحيفة (الجحيم) وخاصة منهم محمد الأمين العمودي ومحمد السعيد الزاهري، وأن هذا الأخير ـ حسب السائحي دائما ـ هو رئيس الزبانية، وأن الفحل وبودفرة هما شخص واحد ألا وهو الشهيد الصحفي المترجم محمد الأمين العمودي.

وقد نشرت صحيفة (الجحيم) للشيخ محمد البشير الإبراهيمي، والشاعر محمد العيد آل خليفة حسب شهادة بوكوشة.

وقد ذكرت في أول أعدادها الدافع الديني لها، فقد كتب (رئيس الزبانية) يقول: (كان سيدنا عبد الله بن عباس ض جالسا في مجلس ينشر العلم، فشتمه أحد الطغمة الرعاع، فسكت عنه ابن عباس، ولم يجبه، ولكن أحد الحاضرين قام إلى هذا الشاتم المعتدي بصفعه وجلد به الأرض، فاستحسن سيدنا عبد الله بن عباس هذا الدفاع وقال : (ليس بعزيز من ليس في قومه سفيه)

ولسنا ندري مدى صحة هذا النص الذي استنجوا منه الحكم الشرعي بالتعامل البذيء المخالف، ثم ذكروا المصداق الذي ينطبق عليه الحديث الذي رموا به ابن عباس، وقد عبر عنه هذا الرئيس بقوله: (وقد ظهر في هذه الأيام رهط ينتسبون إلى

(1) سليمان الصيد: محمد السعيد الزاهري. الحلقة الثانية. النصر. ص 7.

الجنس البشري وهو يتبرأ منهم. هؤلاء الخنازير اتخذوا الشتم وثلب الأعراض حرفة وقذف أهل العلم والفضل بضاعة روجوها رغم الأزمة التي كسدت بسببها البضائع الأخرى.. وقد أسسوا ورقة عفنة سموها (المعهر)[1] وهي حقيقة معهر من أقذر وأنجس المعاهر وكتبوا في تلك الورقة ما أطربوا به بعض السفهاء أمثالهم، وما خوفوا به بعض الجبناء، وأيقنوا أن الجو خلا لهم وأن بلاد الجزائر لم يبق فيها إلا من يناصرهم أو يهابهم، وليس فيها من يحاربهم أو يلعنهم أو ينتقدهم وهكذا شأن اللئيم يزيده سكوت خصمه جراءة ولا يقبل إلا اليد التي تصفعه.. وقد أسسنا هذه الجريدة المباركة الطاهرة النقية العفيفة النزيهة لا لغرض سوى الانتقام للفضيلة والدفاع عن الأعراض البريئة وتطهير قطرنا العزيز من الجراثيم الخبيثة التي انبتها فيها الطمع وحب الرئاسة والتكالب على جمع الأموال الطائلة وتحصيل الألقاب الهائلة. وسنذيق أهل الزيغ والكفر والعناد أضعاف ما اعتدوا به على السادة الأبرياء من عباد الله)[2]

11 ـ البـصائر:

وهي رابع صحف جمعيّة العلماء المسلمين الجزائرّيين الأسبوعيّة، وقد أنشئت بعد تعطيل الإدارة الاستعمارية لثلاث جرائد للجمعية في سنة واحدة - السنة المحمدية (1933-1933) الشريعة المطهرة (1933-1933) الصراط السوي (1933-1934)

وبعد توقف آخر صحيفة رسمية للجمعية، منعت من إصدار أية صحيفة باسمها،

(1) يريد بذلك صحيفة (المعيار)

(2) صحيفة (الجحيم) كلمة أولى.. أما بعد، العدد الأول، بتاريخ 30 مارس 1933.

وقد دام هذا المنع قرابة السنتين (من يناير سنة 1934 م إلى سبتمبر سنة 1935 م) إلا أنه بعد جهود كبيرة بذلتها الجمعية لأجل الحصول على رخصة من الحكومة الفرنسية بإصدار صحيفة باسم الجمعية، صدرت في 27 سبتمبر 1935 م.

وهي من الصحف التي لم تتعرض لها الإدارة الاستعمارية حيث ظلّت تصدر بانتظام إلى سنة 1939 م، وقد أشرف عليها الشّيخ الطّيّب العقبي من أول عدد لها (27 سبتمبر 1935م) إلى العدد 83 الصادر في (30 سبتمبر 1937 م)، حين تحولت إدارة تحريرها من العـاصمة إلى قسنطينة، وعين المجلس الإداري لجمعيّة العلمـاء الشّيخ مبارك الميلي مديرا ومحررا لها خلفا للشّيخ العقبي إلى أن توقفت بسبب الحرب عند العدد 180 الصادر في 25 أوت 1939 م، حيث قررت الجمعيّة تعطيلها مع إعلان الحرب العالمية الثانية، لئلا تتعرض لضغوط ومساومات الإدارة الاستعمارية التي طلبت منها أن تعلن باسمها وتكتب في صفحاتها، تصريحات ومقالات ضد دول المحور.

وعادت إلى الصدور بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية من عام 1947 م إلى غاية 1956 م، بإشراف وإدارة رئيس الجمعيّة الثاني الشّيخ محمّد البشير الإبراهيمي، وقد بدأ صدورها يوم 25 جويلية 1947 م، ولكنها لم تلبث أن توقفت عن الصدور مجددا من طرف المشرفين عليها سنة 1956 م.

وكانت تصدر يوم الجمعة قبل أن تتحول إلى يوم الاثنين، وتحتوي على ثماني صفحات ويكون العنوان دائما أسودا وفي بعض الأحيان أخضرا أو أحمرا، ويكتب فوقه الآية القرآنية: {قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ} [الأنعام: 104] وتحت العنوان نجد هذه العبارة (لسان حال

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، ويزخر كل عدد بمجموعة من الصور.

وهي تعد من أهم الجرائد التي أصدرتها الجمعية باعتبار طول المدة التي أتيحت لها، وباعتبار المواضيع التي كانت تناقشها، فقد كانت تناقش جميع القضايا التي تهم الجزائر والعالمين العربي والإسلامي، بالإضافة إلى صراعها مع الطرق الصوفية.

ولا حاجة بنا إلى نقل الشواهد على ذلك، لأن أكثر ما نقلناه من الاقتباسات من الشيخ ابن باديس والإبراهيمي والعربي التبسي وغيرهم منها.

المطلب الثالث: الكتب والرسائل

لم تهتم الجمعية بالتأليف كما اهتمت بالصحافة، وذلك لانشغال أعضائها الشديد بالعمل الإصلاحي، بالإضافة إلى اعتبارها أن منتوج الصحافة أكثر، وأقرب من منتوج الكتب، ولهذا فإن إنتاجها في هذا الجانب محدود جدا لا يكاد يذكر، وسنذكر هنا باختصار بعض ما ألفه أعضاء الجمعية مما سبق الإشارة إلى أكثره:

جواب سؤال عن سوء مقال:

وهي رسالة ألفها الشيخ عبد الحميد بن باديس ردا على أبيات شعرية للشيخ أحمد بن عليوة المستغانمي صاحب الطريقة العلاوية وهي قوله:

إنْ مُتّ بالشَّوْق منكد إن تبق في هجري زائد

من هو بالملك موحّد عبس بالقول تساعد

ما عذر ينجيك للمولى ندعيك

ينظر في أمريك ما نرجوه فيك

وقد رُفعتِ هذه الأبياتُ إلى الشيخ عبد الحميد بن باديس بعد نشرها في ديوان

ابن عليوة المطبوع في تونس عام 1920م، فكتب الشيخ ابن باديس للردّ عليها هذه الرسالة في مقدّمة وأربعة فصول وخاتمة، حَشَدَ فيها الأدلة من الكتاب والسنّة وآثار السلف، وقد فرغ من تحريرها صبيحة الثلاثاء السابع والعشرين من ذي الحجة الحرام عام 1340هـ الموافق لعام 1922م، وأرسل بها إلى كبار مشايخه بتونس وإلى أفاضل العلماء والمفتين بالجزائر والمغرب، فاطّلعوا عليها وقرّظوها[1].

ونص السؤال الذي رفع لابن باديس هو (ما قول ساداتنا العلماء ـ رضي الله تعالى عنهم، وأدام النفع بهم ـ في رجلٍ يزعم أنّه قطب الزمان الفرد، وأنّ الكلّ دونه، وأنّه العارف الْمُسَلِّك.. إلى غير ذلك من أعلى صفات العارفين، وأسمى درجات الكاملين، ثُمَّ يقول مخاطبًا للنبيّ ﷺ بما نصّه: (الأبيات السابقة)، ولَمّا قيل له في هذه الأبيات، قال: أَلسُنُ الْمُحِبِّين أعجمية ! فهل يُعَدُّ خِطابُه هذا سُوء أدب؟ وهل تجوز مخاطبة النبيّ ﷺ بمثله؟ وهل صدور مثله من شأن العارفين الكاملين !؟ وهل يُقبل منه ما اعتذر به من عُجمة ألسن الْمُحبّين ؟ أفيدونا مأجورين)

وقد قال محمد الصالح رمضان في مقدمته على الرسالة المحققة، وهو من تلاميذ ابن باديس: (أبعد الطرق عن الإسلام في بلادنا (الطريقة العليوية) التي تدعو إلى الحلول صراحة وتقول بوحدة الوجود التي لا نعرفها. فقد كان (أحمد بن عليوة) قد آلت إليه مشيخة زاوية (درقاوة) بمستغانم بوصيّة من شيخه محمد بن الحبيب

(1) من الذين قرظوا الرسالة العلامة المفكر محمد النخلي القيرواني، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وأبو محمد بلحسن إبن الشيخ المفتي محمد النجار الذي تولى الإفتاء سنة 1342هـ ومحمد الصادق النيفر وسعد العياض السطايفي المصلح المجدد، ومحمد بن القاضي، والبشير صفر المؤرخ المجدد، وغيرهم كثير..

البوزيدي المتوفى عام 1909م ولكن الشيخ ابن عليوة كان طموحًا جدًّا فجدّد الطريقة وأدخل على نظامها وطقوسها ودعايتها تغييرًا شاملاً مِمّا جعلها تنتسب إليه بدلاً من نسبتها إلى (الدرقاوي) أو (الشاذلي)، وخرج بها من مستغانم لتنتشر في الآفاق، ونشطت على يده نشاطًا هائلاً، وامتدّت دعوتها باسمها الجديد: (الطريقة العليوية) في الوطن وخارج الوطن)

وقد قدم لها بقوله: (أما بعد- فقد وقفت على سؤالكم وتأملت من جميع فصوله، وأحطت خبرا إن شاء الله- تعالى- بلفظه ومدلوله، وهممت أن لا أجيبكم عنه بحرف واحد، لما أعلم من تصميم أكثر العامة على العناد فيما اعتقدوه من الباطل، وسكوت أكثر الخاصة عن التصريح بالإنكار عليهم، والإرشاد لهم، وتهافت بعض الطلبة القاصرين، على تسويد صحفهم وصحائفهم بشبهات يسمونها بأفواههم دلائل وأجوبة عن متبوعيهم من الجاهلين، يخشونها بالأحاديث الضعيفة والموضوعة والتأويلات الباطلة الممنوعة، والروايات المدخولة عمن ليس قوله حجة على الناس في الدين وإنما غايته إذا ثبت عنه ذلك وحسن به الظن أن يؤول على وجه صحيح يقبله الشرع. ثم يردون بمثل هذا على الآيات البينة والأحاديث الثابتة وعمل السلف الصالح المشهود لهم بالخيرة على لسان المعصوم. أفمع هؤلاء ينفع الكلام أو يحسن الجواب. لكنني تذكرت ما جاء في وعيد الكاتبين، وفي وعد من بذل الجهد في نصح إخوانه المسلمين، ورجوت أن لا أعدم أنصارا على الحق، وإخوانا متكاتفين في نصرة الدين، من عدول حملة العلم الذين ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فاستخرت الله- تعالى- وحررت لكم هذا الجواب في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، غير قاصد- علم الله-

شخص أحد بالتقص، ولا خارج بعون الله- تعالى- عن جادة الفهم من دلالة الظاهر والنص، والله أسأل أن ينفع به المسترشدين ويهدي به في المعاندين ويفت به أعضاء المفسدين آمين)[1]

رسالة بدعة الطرائق في الإسلام:

وهي في أصلها ثلاث مقالات نشرت في مجلة الشهاب الجزائرية التي أنشأها رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس رحمه الله (مج 4 عدد 166، 168 و169 سنة 1347 هـ 9281 م)، ثم جمعها بعد وفاته محمد شايب شريف بالجزائر.

وهي عبارة عن ثلاث مقالات في إبطال بعض ما يتصوره الشيخ العربي التبسي بدعا، وهي ثلاثة أمور:

1- بدعة تحديد الأذكار.

2- بدعة إعطاء العهود للأتباع.

3- وبدعة التصدي للدعوات.

وقد سار في هذه الرسالة على منهج الشاطبي والسلفية المحافظة في استعمال الترك كدليل في الحكم على التعبدات بالبدعة.

وسنناقش ما ذكر في الرسالة من أدلة بتفصيل في محلها من الجزء الثالث من السلسلة.

ونحب أن ننبه هنا إلى أنه أضيف إلى المقالات الثلاث مقالة أخرى بعنوان (إن كنت حاملا فلدي غلاما) نشرتها مجلة الشهاب في عددين (مج 4 عدد 77 1 و78

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 154)

1 سنة 1347 هـ/ 92 م) رد فيها على المدعو (ناصر معروف) أحد أنصار الطرقيين الذي كتب مجموعة من المقالات في جريدة البلاغ رد فيها على مقالات الشيخ التبسي (بدعة الطرائق في الإسلام)

وسنعرض لها أيضا في محلها من الباب الرابع بتفصيل.

رسالة الشرك ومظاهره:

وقد ألفها الشيخ مبارك الميلي، وسار فيها – كما ذكرنا سابقا – على منهج الوهابية في الحكم بالشرك الجلي على بعض القضايا المختلف فيها أساسا، أو ما يدخل في ضمن المعاصي والمحرمات، ولا ضمن ما يحكم بكفر فاعله.

ولم يسر في هذه الرسالة – للأسف- على ضوء المنهج العلمي من ذكر أدلة المخالف والرد العلمي عليها، وإنما سار على طريقة الشيخ ابن عبد الوهاب من ذكر بعض النصوص التي نزلت في المشركين ليحملها على المؤمنين، ويضيف إليها بعض الحكايات والقصص التي يتلقاها من العامة.

وبذلك فإن الرسالة رسالة وهابية بامتياز على الرغم من أن الوهابية المعاصرين ينكرون بعض ما فيها، باعتبار الشيخ مبارك الميلي تتلمذ على مشايخ من الأشاعرة، فكان لهم تأثيره فيه، وهو تأثير لا يصل إلى حد إخراجه من المنهج الوهابي في الحكم على مثل تلك القضايا الخطيرة التي حكم بها.

وأخطر ما في الرسالة في تصوري هو إقرار الجمعية لها، لأنها بهذا الإقرار أخرجت الرسالة من كونها آراء شخصية إلى مواقف للجمعية، وهو ما يجعل تصنيفها ضمن الوهابية بسيطا للمخالف، فأفكار الرسالة هي نفس الأفكار التي جاء بها ابن عبد الوهاب، وخالفه فيها غيره من المسلمين.

وقد جاء هذا الإقرار من الجمعية في تقديم الشيخ العربي التبسي لها بتكليف من المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في سنة 1356هـ - 1937م[1] بما يدل على أنها رسالة رسمية تمثل مواقف الجمعية جميعا على الرغم مما فيها من الشدة والتأثر بالوهابية، فمما جاء في تقديمها قول الشيخ: (أما بعد فإن الدعوة الإصلاحية التي يقوم بها دعاة الإصلاح الإسلامي في العالم الإسلامي عامة وتقوم بها (جمعية العلماء) في القطر الجزائري خاصة، تتلخص في دعوة المسلمين إلى العلم والعمل بكتاب ربهم، وسنة نبيهم، والسير على منهاج سلفهم الصالح في أخلاقهم وعباداتهم القولية والاعتقادية والعملية، وتطبيق ما هم عليه اليوم من عقائد وأعمال وآداب على ما كان في عهد السلف الصالح. فما وافقه عددناه من دين الله، فعملنا به واعتبرنا القائم به قائما بدين الله. ومالم يكن معروفا في عهد الصحابة عددناه ليس من دين الله. ولا علينا فيمن أحدثه أو عمل به. فالدين حجة على كل أحد. وليس عمل أحد حجة على الدين)[2]

وقد ذكر أن الرسالة عرضت على مجلس الجمعية، فوافق على كل ما فيها، فقال: (نهض إلى القيام بهذا الفرض الكفائي الأستاذ المحقق، مؤرخ الجزائر الشيخ مبارك الميلي أمين مال جمعية العلماء، وجمع رسالة تحت عنوان (رسالة الشرك ومظاهره) خدم بها الإسلام، ونصر بها السنة، وقاوم بها العوائد الضالة والخرافات المفسدة للعقول. وعرض هذه الرسالة على مجلس إدارة الجمعية، فتصفحها

(1) نشر هذا المقال في جريدة الشهاب: جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 121، الخميس 01/ 12/ 1927م الموافق 06/ جمادى الآخرة/ 1346هـ، ص 10 و11 و12 و13.

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 27)

واستقصى مسائلها، فإذا هي رسالة تعد في أوليات الرسائل، أو الكتب المؤلفة في نصر السنن، وإماتة البدع تقر بها عين السنة والسنيين، وينشرح لها صدور المؤمنين، وتكون نكبة على أولئك الغاشين للإسلام والمسلمين من جهلة المسلمين، ومن أحمرة المستعمرين الذين يجدون من هذه البدع أكبر عون لهم على استعباد الأمم، فيتخذون هذه البدع التي ينسبها البدعيون إلى الدين الإسلامي مخدرا يخدرون به عقول الجماهير. وإذا تخدرت العقول وأصبحت تروج الأوهام وجدت الأجواء التي يرجوها غلاة المستعمرين للأمم المصابة برؤساء دينيين أو دنيويين يغشون أممهم ويتاجرون فيها.. وإن المجلس الإداري لجمعية العلماء يقرر بإجماع أعضائه أحقية ما اشتملت عليه هذه الرسالة العلمية المفيدة، ويوافق مؤلفها على ما فيها، ويدعو المسلمين إلى دراستها، والعمل بما فيها فإنه العمل بالدين)[1]

وقد سقنا فيما سبق بعض الأمثلة على تأثر هذه الرسالة خصوصا بالوهابية، وسنعرض لرد أصحاب الطرق الصوفية على ما جاء فيها في الباب الرابع.

الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير:

وهي رسالة ألفها الشيخ الزاهري، وهي عبارة عن مجموعة مقالات كان قد نشرها في مجلة ((الفتح) في أواخر العشرينات من القرن الماضي، تصدر بعضها افتتاحيات هذه المجلة[2]، ولما قابل الناس هذه المقالات بالاستحسان والرضى، رأى صاحب الفتح (محب الدين الخطيب) نشرها في كتيب صدر عن المطبعة السلفية في القاهرة، وفي مقدمة هذه الطبعة كتب الناشر بأن (هذه الفصول كتبها أخي

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص28)

(2) الزاهري: الإسلام في حاجة إلى دعاية. مصدر سابق. ص 5 وما بعدها.

في الدعوة الأستاذ محمد السعيد الزاهري الجزائري لتنشر في صحيفة الفتح، فرأيتها مثالا صالحا للدعوة للخير، وما يجب أن يكون عليه الداعي من بصيرة وحكمة لذلك استخرت الله عز وجل في إفرادها بهذا الكتاب...)[1]

وبعد عامين من صدور هذه الطبعة، قامت مطبعة الاعتدال بسوريا بإعادة طبع هذه المقالات ثانية[2]، ثم أعاد الزاهري طبعها في كتيب في الجزائر سنة 1932 مع إضافات.

ولما صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى أثنى عليه أمير البيان السيد شكيب أرسلان في رسالة بعث بها إلى صاحبه (مؤلفه) أبدى له فيها إعجابه بفصول هذا الكتاب، وهو ما جعله يستدل به على وجود نهضة أدبية وعلمية في الجزائر، أعمدتها: الزاهري وابن باديس، والعقبي والميلي، كما أثنى عليه بعض محرري الفتح كالأستاذ محمود ياسين الدمشقي، والأستاذة تفيدة علام التي أعجبت كثيرا بفصل (الكتاب الممزق)، واعتبرت مجلة (المجمع العلمي العربي) الكتاب دليلا على وجود نهضة في الأدب العربي، وذكرت مجلة الفتح أن: (فكرة التبشير الإسلامي نشأت مع الفتح الإسلامي جنبا إلى جنب... وجاء اليوم كاتب الجزائر محمد السعيد الزاهري فكساها ثوب العصر الحاضر وخلع عليها أسلوب الرواية الرائع)[3]

وفي الجزائر أثنى عليه الشيخ ابن باديس مبرزا فصوله في شهابه قائلا: (عرفنا

---

(1) نفس المصدر. ص 11.

(2) خرفي صالح: الأبعاد التاريخية في الشعر الجزائري الحديث. ص 14

(3) الزاهري: الإسلام في حاجة إلى دعاية. ص7-11.

الشيخ السعيد الزاهري شاعرا خنذيذا وعرفناه كاتبا رحب البيان، وعرفناه في هذا الكتاب، داعية إسلاميا كبيرا، فقد خاض في مسألة الحجاب والمرأة الجزائرية ومسألة الإسلام والتغريب والشبيبة المتعلمة، فأبان من الحقائق، وأقام من الحجج ما لا يلقاه أشد الخصوم – إذا أنصف – إلا بالإكبار والتسليم، وساق ذلك كله في أسلوب من البلاغة الشبيه بالروائي سهل جذاب، لا تستطيع إذا تناولت أوله أن تتركه قبل أن تأتي على آخره)[1]

المبحث الثاني: وسائل تعامل الطرق الصوفية مع الجمعية

كما أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استعملت كل الوسائل المتاحة في ذلك الحين لمواجهة الطرق الصوفية فإن الطرق الصوفية لم تقل عنها في ذلك، وخصوصا الطريقة العلاوية التي يجمع كل من ذكرها أو أرخ لها على أنها طريقة عصرية استعملت كل الوسائل والأساليب العصرية.

وبناء على ما سبق ذكره من وسائل، فإنه يمكن تصنيف الوسائل التي استعملها رجال الطرق الصوفية في نشر أفكارهم أو الرد على المخالف في ثلاثة وسائل:

أولا ــ التنقلات والتجمعات.

ثانيا ــ الصحافة المكتوبة

ثالثا ــ الرسائل والكتب

وقد خصصنا كل وسيلة منها بمطلب خاص.

---

(1) ابن باديس: الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير. الشهاب. مج7. ج 12. ديسمبر 1931. ص 793.

المطلب الأول: التنقلات والتجمعات

عرفنا فيما سبق اهتمام رجال الطرق الصوفية مشايخ ومريدين بالتنقل في المناطق المختلفة عبر ما يسمونة (سياحة)، والتي لم يكن الغرض منها فقط السير التعبدي والتأملي، وإنما كان الغرض منها كذلك نشر الطريقة في المناطق المختلفة.

ويضاف إلى ذلك ما قامت به الطريقة العلاوية من إنشاء بعض الجمعيات التي ساهمت في التعريف بالطريقة ونشرها، بل إن بعضها لا يزال إلى الآن يؤدي دوره في التعريف بالطريقة العلاوية.

وقد بدأ تاريخ الحركة الجمعوية الموازي للعمل الروحي للطريقة العلاوية، منذ أن أسس الشيخ ابن عليوة طريقته الصوفية خلال العقد الأول من القرن العشرين، وقد حاول الشيخ وخلفاؤه إحداث حركة ثقافية اجتماعية من خلال إنشاء عدة جمعيات، كان الهدف المعلن عنها هو (الحفاظ على قيم الدين الحنيف ومكارم الأخلاق، والنصيحة لجميع خلق الله، وتعليم الناشئة والشباب، وإبراز مظاهر التضامن الاجتماعي من خلال الأعمال الخيرية، وتعليم الشباب الذين لم يسعفهم الحظ بعض الحرف، ولتحقيق ذلك أنشئت عدة أقسام وورشات بمحاذاة الزاوية الكبرى بمستغانم لممارسة هذه النشاطات التي توسعت إلى بقية فروع الجمعية مثل تلمسان وغليزان وتغنيف والمحمدية وغيرها)[1]

وقد تبلورت فكرة تأسيس جمعية السلام في العشرينات وبالضبط سنة 1926 غير أن الشيخ العلاوي استبدلها سنة 1932 بجمعية الوعظ والإرشاد التي توسعت

---

(1) انظر: موقع جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية على هذا الرابط: (http://www.asso-alawi.org)

لاستقطاب عدد كبير من العلماء ورجال الدين والأئمة للقيام بدورهم الديني والتوجيهي والإصلاحي، وقد توقف نشاطها بعد وفاة الشيخ سنة 1934م[1].

غير أن خلفاء الشيخ العلاوي استمروا على منهجه الديني التربوي والاجتماعي، ففي سنة 1934 أسس الشيخ عدة بن تونس (جمعية التذكير العلاوية) ثم (جمعية الشبان العلاويين) سنة 1936 التي توقفت قبيل اندلاع الحرب العالمية سنة 1939.

وبعد نهاية الحرب، ظهرت (جمعية التنوير) سنة 1948، ثم أنشأ الشيخ عدة بن تونس جمعية (أحباب الإسلام) سنة 1950، وكانت لها مجلة تحمل عنوان (مجلة أحباب الإسلام) التي كانت تصدر بمدينة وهران باللغة الفرنسية، دعت في أهم محاورها إلى الحوار بين الأديان، وتحسين صورة الإسلام إلى الرأي العام الغربي على وجه الخصوص ،و أهم مآثر هذه الجمعية أنها استطاعت في فترة وجيزة أن تجعل عددا كبيرا من الفرنسيين والأوروبيين القاطنين بالجزائر وخارجها يعتنق الإسلام، وقد توقف نشاط الجمعية إثر اندلاع حرب التحرير الجزائرية.

وقام خليفته الشيخ محمد المهدي بن تونس، بعد استقلال الجزائر بإنشاء جمعية الشبيبة العلاوية سنة 1963.

وفي سنة 1981 أحيا الشيخ خالد عدلان بن تونس جمعية أحباب الإسلام مرة ثانية بالعاصمة الفرنسية باريس، لتعمل على إحياء الحوار البناء، وبعث مجال التعاون بين الإنسانية.

وتعتبر هذه الجمعية من أهم هذه التجمعات التي أنشأها الشيخ عدة بن تونس وقد ذكر من مقاصدها: (التبشير بالدين الإسلامي وبث تعاليمه بين المسلمين

---

(1) المصدر السابق.

وغيرهم من مختلف الأديان والأجناس، وإعطاء صورة صحيحة عن الإسلام وتاريخه المجيد بعد أن شوهه كتاب مغرضون، ولم شعث الأوربيين الذين اعتنقوا الإسلام على يد الطائفة العلاوية ومدهم بأنواع الإرشاد والتوجيه الديني)[1]

وقد تطورت هذه الجمعية وصارت لها هياكلها ونواديها وإصداراتها لتقوم بعملها الدعوي في الخارج وفي الجزائر أيضا، ولا يزال نشاطها إلى الآن.

المطلب الثاني: الصحافة المكتوبة

كما اهتم الإصلاحيون قبل تأسيس الجمعية وبعده بالصحافة نجد رجال الطرق الصوفية كذلك يهتمون بها، ومن أهم الصحف التي أسست في ذلك الحين، وكان لها بعض التعامل السلبي أو الإيجابي مع جمعية العلماء:

1 ـ جريدة النجاح:

وهي من الجرائد المحسوبة على الطرق الصوفية، باعتبار أن مؤسسها هو السيد عبد الحفيظ ابن الهاشمي الذي ينتمي إلى زاوية (سيدي علي بن عمر) الرحمانية المعروفة بالزاوية العثمانية، في طولقة، وهي إحدى أهم الزوايا في الشرق الجزائري[2].

وقد صدرت بمدينة قسنطينة سنة 1919 م، وتعتبر أول محاولة لظهور صحافة عربية بعد الحرب العالمية الأولى[3].

---

(1) انظر: عدة بن تونس: تنبيه القراء إلى كفاح مجلة المرشد الغراء، ج1، ص 147.

(2) أحمد حماني: صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالإمام عبد الحميد بن باديس، ج1، ص 128.

(3) انظر: محمد ناصر: الصحف العربية الجزائرية من1847-1954م، ص 48

والبعض يعتبر أنها مرت بمرحلتين: مرحلة كانت فيها موالية للإصلاحيين، ومرحلة تغيرت فيها عليهم، ويعتبرونها بذلك، وكأنها غيرت مسارها والأمر ليس كذلك، وإنما يرجع الأمر إلى التشدد الذي بلغه سلوك الجمعية مع المخالفين لها، فلما وصل التشدد إلى غايته القصوى، وسيطر على الجمعية المتشددون وحدهم، ولم يبق في الجمعية أي أطراف أخرى، مالت الجريدة إلى الجهة الأخرى.

وحتى نتأكد من صحة هذا نرى أن الجريدة فتحت أبوابها أول الأمر للجمعية وأعضائها، بل ساهمت مساهمات مهمة في الإشهار بها، خاصة مع انتشارها الواسع، فتحت عنوان (جمعية العلماء منة كبرى يجود بها قرن العشرين على الجزائر)كتب مامي إسماعيل يقول: (إذا جاء موسى وألقى العصا، فقد بطل السحر والساحر)[1] مشبها فيه جمعية العلماء بعصا موسى عليه السلام التي ابتلعت عصي السحرة.

وختم مقاله بدعوة العلماء الى الالتفاف حول المشروع الذي جاء فيه:

1- سن برنامج للتعليم العربي يشمل البنين والبنات.

2- العمل على نشر التعليم الديني والاهتمام بالتربية والإرشاد.

3- طبع وتوزيع الخطب على أئمة المساجد.

4- نشر فتاوى خاصة بالمواد الغذائية حلالها وحرامها ومفيدها ومضرها.

5- القيام بحملة ضد البدع والخرافات وما علق الإسلام من شوائب.

6- تكوين هيئة عليا تقترح إنشاء كلية إسلامية متوسطة بين الزيتونة والقرويين

---

(1) مامي إسماعيل : جمعية العلماء منة كبرى، النجاح، العدد1229 يوم 9 سبتمبر. 1931 ،ص 1.

يكون مقرها العاصبة.

وختم مقاله بقوله: (هذا أملنا في الجمعية التي نؤيدها بكل قوانا، ونقول من الآن لكل من أراد أن يناهضنا إن في العرين ليوثا، ومن كذب فليجرب والمستقبل كفيل بصحة ما نقول)[1]

وبقيت الجريدة تنشر لعلماء الجمعية سواء مقالاتهم المختلفة والخاصة بهم أو تلك التي تخص جمعية العلماء وتنقلات أعضائها عبر مختلف مناطق البلاد للشرح والتوعية وجلب الأنصار.

ومن ذلك ما كتبته في الصفحة الأولى تحت عنوان (رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في معسكر) قائلة : (قد أستقبل بحفاوة من طرف أعيان المنطقة إذ أقام فيها عدة أيام مطلعا على أحوال الناس وموجها وواعظا)[2]

وقد نشرت الجريدة وبتفصيل اجتماع نادي الترقي الذي تأست فيه جمعية العلماء[3].

بل إنها كانت تنادي عبر مديرها ورئيس تحريرها منذ العشرينيات بضرورة تأسيس جمعية وطنية تهتم بشؤون الوطن فكتب عبد الحفيظ بن الهاشمي تحت

---

(1) مامي إسماعيل : نفس المرجع والمكان.

(2) قسم التحرير : رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فى معسكر، النجاح، العدد 1343 ،يوم 25 جوان 1932 ،ص1.

(3) قسم التحرير : القانون الأساسي لجمعية العلماء المطمبن الجزائريين، النجاح، ع 1195 يوم 21 أوت 1931 ، ص1

عنوان (قلة المشاريع الوطنية في بلادنا وعدم تأسيس جمعية وطنية)[1] قائلا: (إن حالة الأمة الجزائرية تستدعي مزيدا من الاهتمام بشؤونها، ولكن أين الرجال الأقوياء؟ حالة الأمة الجزائرية اليوم هي الحالة المؤسف عليها، والتي تهدد بالخطر المبين المقبل، وهي تنبئ بزوال الخصائص الجزائرية الذاتية التي كانت في سالف العصور)

ثم ويواصل مناديا: (يا قلوب فلتقشع منك ظلمات الجبن والرعب، ويا ألسن فلتنطقي بما فيه لهذه الأمة صلاح ونجاح، ويا أفئدة القول الصادق، ويا أيدي جودي بالإسعاف في المسائل الوطنية، ويا أيها النواب مالي أراكم مطأطئ الرؤوس أمام الحوادث والمشاكل السياسية)

بل إنها كانت تنشر لرواد الإصلاح قبل تأسيس جمعية العلماء وعلى رأسهم الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي كان يكتب بانتظام في الجريدة لعدة سنوات تارة باسمه وتارة أخرى باسمه المستعار كالعبسي والقسنطيني.

بل إنها فوق ذلك كانت تقدم خدماتها بالمجان للجمعية، حيث كانت تلعب دور المسكن كلما حصلت القطيعة بين الجمعية والإدارة الاستعمارية، وتأسفت عندما منع الطيب العقبي – مع ما كان من شدته وحدته على الطرق الصوفية– من إلقاء محاضرة بالجامع الجديد يوم 3 مارس 1933م من قبل عامل العمالة، وأشادت بالجمع الغفير من الجزائريين الذين تجمعوا أمام الجامع احتجاجا على تصرفات عامل العمالة وساروا في موكب قدرته الجريدة بأكثر من سبة آلاف شخص، كما

(1) عبد الحفيظ بن الهاشمي : قلة المشاريع الوطنية، النجاح العدد 199 يوم 13 مارس 1925،ص1.

دعت إلى الهدوء والحل الذي يرضي الجميع (جمعية العلماء والإدارة الاستعمارية) عندما منع وزير الداخلية الفرنسي جريدة الصراط من الصدور يوم 23 ديسمبر 1933م، إذ نشرت احتجاج جمعية العلماء الذي وجهته إلى الأمة، كما نشرت في الوقت نفسه قرار منع جريدة الصراط من الصدور. ووجهت نداء تدعو فيه نبذ الخلاف بين الطرفين المتنازعين بقولها : (إن فكرنا في جمعية العلماء خاص، ونتمنى لو أنها توفقت الجمعية لطريق المفاهمة مع الإدارة وإيجاد حل مرض فان استمرار سوء المفاهمة بين الطرفين تجني الأمة من ورائه أضرارا علمية وخيمة في زمن نحن أحوج الناس فيه إلى نشر العلوم العربية والدينية)[1]

كان هذا هو سلوكها مع الجمعية كما كان سلوك الطرق الصوفية مع الجمعية، فالطرق بطبيعتها المسالمة لا تبدأ بالحرب، ولا بالصراع، ولكن إن تجاوز الأمر حده، فحينذاك يتغير الموقف بالضرورة.

فكيف نتصور بعد تلك الإذية الكبير التي حصلت لرجال الطرق، واستدعيت الشرطة لأجلهم ورموا من طرف الجمعية في عنابة بما رموا به، ولم يكن من هم لصحف الجمعية إلا الثلب فيهم وفي أعراضهم، كيف نتصور أن تبقى الجريدة في موقفها؟

ولهذا، فقد كان من الطبيعي أن تغير موقفها، وقد اعتبرنا ذلك في الباب الأول خسارة للجمعية، لأنها مع قدرتها الدبلوماسية في التعامل مع المستعمر لم تستعمل تلك القدرة في تعاملها مع إخوانها من أصحاب الطرق الصوفية.

والغريب أن محمد ناصر وكثير من الباحثين لا ينحى باللائمة على سلوك

---

(1) مامي : دعوة إلى التوفيق، النجام، العدد 1489 يوم 7 جويلية 1933،ص1.

الجمعية الاستفزازي، وإنما ينحى باللائمة على الجريدة، فيقول: (جريدة إصلاحية ثم انتفاعية)[1]

ولست أدري ما المنطق الداعي إلى هذا الطرح، أي أن محمد ناصر يعتبرها إصلاحية ما دامت مع الجمعية لكنها إن تحولت لعدم اقتناعها بمنهجها الإصلاحي تتحول إلى انتفاعية.

وقد نتج عن هذا الموقف الذي وقفته الجريدة سجال إعلامي زاد طين الفرقة بين الجمعية والطرق الصوفية بلة، ومن ذلك ما كتبه ابن باديس يقول في مقال في (الشهاب) بعنوان (نحن والنجاح) جاء فيه: (لا نحب أن نعرض لجريدة النجاح فيما اختارته لنفسها من خطتها، فذلك شأنها وإنما نرى من الواجب علينا أن نعرض لها في أشياء نشرتها تتعلق بنا، ولا يخمن ضررها بنا بل يتعدى إلى الحقيقة والوطن)

ومن تلك الأشياء التي نشرتها عنه – كما يذكر – من أنه (حاربه المسلمون ورفعوا من حلقة الدرس الشموع ليصدوه عن التدريس)[2]

وقد رد عليهم ابن باديس بقوله: (فنقول: أنا أشهد الله وملائكته ان المسلمين لم يحاربوني، ولم يصدوني عن التدريس من يوم قدمت الى قسنطينة يوما من الايام، بل كانت وما زالت دروسي معمورة بهم طلبة وعامة، وهي بمد الله في ازدياد عاما بعد عام، أما الذي حاربني وصدني عن التدريس في الجامع الكبير بقسنطينة أول قدومي فهو شخصن واحد فقط لا غير هو الشيخ المولود بن الموهوب)

---

(1) محمد ناصر ؛ المقالة الصحفية، المرجع السابق، ص 234.

(2) ابن باديس، نحن والنجاح، الشهاب، العدد 2، المجلد 1 ،ج 1 يوم 19سبتمبر 1925 ،ص 344.

وقد كانت لهذا تنشر ما يرتبط بالطرق الصوفية من أخبار، كما في حديثها عن جمعية علماء السنة، والتي اهتمت بها كثيرا، ومما كتبته عنها قولها[1]: (قام رجال الغيرة على العلم والدين وعلى رأسهم السيد عمر إسماعيل من أهالي العاصمة فبذلوا مساعيهم الجدية في تأليف جمعية تهذيبية علمية خيرية تحت عنوان علماء السنة، فكللت مساعيهم بالنجاح، وصادف نداؤهم إقبالا عظيما من افراد الأمة فجاءوا إليها أفواجا من عناصر شتى مكونة من هيئات دينية من حضرات العلماء ومن رؤساء الزوايا خصوصا)

وكانت تصف علماء السنة بالفريق العارف المعتدل، في حين تصف جمعية العلماء بالفريق الجاهل. وردت عليها جريدة صدى الصحراء بمقال بعنوان (حول ميكروب النجاح)، جاء فيه: (الوطن على ما ذكرنا، والنجاح وكتابه يدعون الناس إلى اعتناق التصوف والدخول في زمرة الطرقيين)[2]، ثم يقول: (أما تصوفكم الذي تدعون الناس إليه فإنا نجيبكم بكل بساطة بأنه مذهب لا يوافق العمران، مذهب كسل وخمول، مذهب يعمل لفساد المجتمع الإنساني)

2 ـــ صحيفة لسان الدين:

وهي من الصحف التابعة للطريقة العلاوية، وقد عرفت أنها: (جريدة دينية سياسية، إخبارية، أسبوعية، أسست لإعلاء كلمة الدين)، وقد صدرت بمدينة

---

(1) قسم التحرير : تأسيس جمعية علماء السنة بالجرائر، النجاح، العدد1380 يوم 28 سبتمبر 1932، ص1

(2) محمد العزوزي ؛ حول ميكروب النجاح، صدى الصحراء، العدد10 يوم 8 فيفري 1926،ص2

الجزائر في أول جانفي 1923، تحت رعاية جماعة من فضلائها.

وقد ذكر محمد ناصر أن صحيفة لسان الدين كانت تمجد الطريقة العليوية، وتبين مشاريعها الخيرية مؤكدة باتجاهها هذا بأن الذي أنشأها إنما هو أحمد بن عليوة الذي كان يطمح إلى ضم الطرق في الجزائر في طريقة واحدة يتولى هو مشيختها[1].

ويذكر أحمد المجاجي أن أرباب الصحف لم يكونوا يعرفون أنها من آثار العلاويين[2] لكن إدارتها العلاوية ودفاعها عن الشيخ ابن عليوة كان مؤشرا قوي على مشربها العلاوي، أما غايتها كما وضحها مقالها الافتتاحي فهي: (أن تمكن هذا الدين الحنيف بصفته الخالصة من الشوائب فيما بين الأجانب فضلا عن أبناء الملة)[3]

وقد عنيت الصحيفة بقضايا الإصلاح الاجتماعي ومقاومة الآفات الاجتماعية التي لا يختلف عليها المسلمون مثل: الدعارة وتعاطي الخمور والقمار، ومحاربة ثالوث الفقر والجهل والمرض، ولذلك لم تصرح بانتمائي الطرقي لتصل إلى كل الشرائح الاجتماعية.

لكنها لم تلبث أن توقفت بعد إصدار اثني عشر عددا منها، ولعل ذلك يعود إلى صعوبات الطبع لعدم امتلاكها لمطبعة، حيث كانت في كل أعدادها تنشر إعلانا تبحث فيه عن مطبعة لشرائها.

ولعله يعود إلى منع الحكومة لصدورها، ولعل ذلك المنع يرجع إلى رسالة وجهها الشيخ ابن عليوة إلى الوالي العام لولاية الجزائر يشكو فيها عدم الترخيص

---

(1) انظر: محمد ناصر، الصحف العربية، ص 51.

(2) الشهائد والفتاوى، ص 58.

(3) لسان الدين، ع: 1، الجزائر: 2 جانفي 1923.

لأتباعه بفتح زاوية يجتمعون فيها للذكر والذاكرة رغم مساعي الشيخ وأتباعه الحثيثة لدى الجهات المعنية ولمدة تسعة أشهر [1] حتى اضطر إلى اتخاذ مقر الزاوية غير المرخص لها.

3 ـ صحيفة البلاغ الجزائري:

وهي جريدة أسبوعية صدر عددها الأول في 18 جمادى الثانية 1345 الموافق ل 24 ديسمبر 1926 بمستغانم، وقد تعدد مديروها وأصحاب امتيازها فحتى العدد 61 (مارس 1928) كان حدوني محي الدين هو مديرها وصاحب امتيازها، وفي نفس السنة انتقلت إدارتها لوكيل الزاوية عدة بن تونس، العدد: 92 (نوفمبر 1928). ومنذ عام 1930 خلصت للخضر عمروش وأصبح مقرها بمدينة الجزائر العاصمة فكانت تصدر – مثل جريدة المغرب- عشرة آلاف نسخة شهريا في عام 1930 حتى وفاة الشيخ ابن عليوة عام 1934 فوق بجريدته في صف حسن الطرابلسي المنشق على الشيخ الجديد. وقد وصفها المدني بأنها (ذات برنامج ديني إسلامي وطني)[2]

وقد قدمت الصحيفة نفسها في عددها الأول على أنها: (عاملة في خدمة الدين والوطن...غايتها...بذل الجهود في إيضاح المقاصد الدينية، والفوائد الشرعية زيادة على ما ستطرقه من إن شاء الله من الأبحاث الهامة، والنصائح العامة، معتمدة على

---

(1) أحمد بن مصطفى العلاوي: أعذب المناهل، ص 163، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص251.

(2) انظر: أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص 372.

الله في تحقيق الإنتاج، وتقويم الاعوجاج)[1]

كما قدمت نفسها على أنها صحيفة وسطية ترفض الطعن في أي طبقة من طبقات الأمة وفي أي مذهب من مذاهبها[2].

وترى أنه من صلاح الأمة وإصلاحها في أن لا يتساهل في تنقيص سلفها وأن لا يمس بسوء أي مذهب من مذاهبها ما داموا متفقين على أركان الإسلا م. منكرة على معارضيها وصمها (تارة بصحيفة الحلوليين وتارة بصحيفة المبشرين، وتارة بورقة المضلين)[3]

المطلب الثالث: الكتب والرسائل

اهتم رجال الطرق الصوفية – على عكس الجمعية – بكتابة الكتب والرسائل أكثر من اهتمامهم بالكتابة الصحفية، ولهذا كثرت مؤلفاتهم وتنوعت حتى أن كتب الشيخ ابن عليوة وحده تفوق ما كتب أعضاء الجمعية جميعا، أما كتب الشيخ سكيرج وغيره من شيوخ التيجانية فهي بالمئات، وهكذا الكتب التي ألفت في مواجهة الوهابية عند ظهورها، كما سنرى ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب.

وسنحاول هنا أن نذكر بعض مؤلفات الطريقة العلاوية باعتبار توجهها الخالص لمناقشة الجمعية، وباعتبار أنها مصدرنا الأول في المناقشات بين الجمعية والطرق الصوفية، وسنذكر الكثير من المؤلفات الأخرى في الفصل الثاني عند ذكر المصادر التي رجعت إليها الطرق الصوفية في الرد على الجمعية.

---

(1) أضاميم المد الساري، ج 1، المصدر السابق. ص 56.

(2) أضاميم المد الساري، ج 1، المصدر السابق. ص 61.

(3) إرشاد النبيل إلى مقالات الأستاذ الجليل، المصدر السابق. ص 174.

رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف:

وهي رسالة طبعت على نفقة الفقراء العلاويين، وأشرف على الطبع والتصحيح كل من الحسن بن عبد العزيز، والحاج حسن الطرابلسي، بالمطبعة التونسية عام 1921 في نفس السنة التي كتبت فيها، وكان قد جمعها بمدينة وهران[1].

وغرض الرسالة – كما جاء في مقدمتها- هو الرد على كتاب (المرآة لإظهار الضلالات) للشيخ عثمان بن المكي، المدرس بجامع الزيتونة[2].

ومما جاء في مقدمتها قول الشيخ ابن عليوة: (من كاتبه كثير المساوئ عبد ربّه (أحمد بن مصطفى العلوي) منّ الله عليه بالتوفيق والهمّة والمؤمنين إلى أقوم طريق إلى الفقيه المكّي الشيخ سيدي (عثمان ابن المكي) المدرس بمدينة تونس بجامعها الأعظم زاده الله عمرانا على عمران، وطهّره من كلّ متمرّد شيطان، عليكم سلام الله ما كنتم محترمين لأهل نسبة الله {وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ} [الحج: 30] إنّي كنت قد عثرت على رسالة نمقتموها بقلمكم تسمى (المرآة إظهار الضلالات)، فتناولتها بيد الاعتبار لنتصفحها بفؤاد الاستبصار، فعرضني ما فيها ألزمني الفشل وأورثني الكلل فتأسفت بقدر ما استبشرت، لما اشتملت عليه مرآتكم من العضّ وتمزيق العرض، فهي ترمي بشرر كالقصر نحو الذاكرين، وتحطّم بالجهر لحم المؤمنين، وبمناسبة ما اشتملت عليه مرآتكم من الزور، وارتكبتموه فيها من الفجور، فطعنتم في أعراض أهل نسبة الله بكلّ لسان وذكرتموهم بكلّ زور وبهتان،

---

(1) أحمد بن مصطفى العلاوي : رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، المطبعة التونسية، تونس: 1339 ص 76.

(2) المصدر نفسه. ص 2.

فحركتني الغيرة الإلهيّة والحميّة الإسلاميّة على أن نكاتبكم احتراما للمنتسبين حيث شوهتموهم وانتصارا للذاكرين حيث خذلتموهم)[1]

ثم تناول بتفصيل ما ذكره عثمان بن مكي في (المرآة لإظهار الضلالات) كلمة كلمة وعقب عليها جميعا، والملاحظ في ردوده هو أدبه مع المخالف واحترامه له حتى أنه يدعوه كل حين (سيدي)، والملاحظ كذلك هو كثرة النقول والاقتباسات.

وقد رجعنا إلى هذه الرسالة كثيرا باعتبار أن القضايا التي طرحها عثمان بن مكي وانتقدها على الطرق الصوفية هي نفس ما كان يطرحه رجال الجمعية.

رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف:

وأصلها مقالات نشرت في مجلة البلاغ الجزائري هدفها الدفاع عن التصوف ضد ما نشره جماعة من السلفيين في جريدة (الشهاب) هاجموا فيها التصوف، فقام العلاوي بإيراد الأدلة العقلية والنقلية من الكتاب والسنة ومن علماء يعظمهم السلفية أنفسهم بمشروعية التصوف وسموه ورفعته، وقد كان الإمضاء فيها باسم (الناصر معروف)[2]، وقد جاءت الرسالة في مائة وست وعشرين صفحة ثم أضاف لها تقاريظ للعديد من العلماء الشام.

ومما جاء في مقدمتها قول الشيخ ابن عليوة: (هذا أيها الأخ إننا وأيم الله لممن يغبطكم لمكانكم ومكانتكم وهذا لا يمنعني أن نقول لكم أنه يجدر بكم وأنتم أهل

---

(1) أحمد بن مصطفى العلاوي : رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، المطبعة التونسية، تونس: 1339 ص 7.

(2) أحمد بن مصطفى العلوي: الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ط 1، مطبعة التوفيق، دمشق: 1931. ص – ص.3.

الصلاح والدعاة إلى سبيل الإصلاح أن تكونوا على جانبٍ عظيمٍ من التثبت في النقل ومجانبة أضعف المآخذ، لا سيما وأنتم بصدد إثبات الحجة وتوضيح المحجة كما لا يخفاكم أن الحجة لا تثبت فيما تحاولون إثباته إلا بالمتواتر، والأمر البين الظاهر على أنك لا تنكر أن يوجد بين الناس من يملك حق التمييز بحيث لا ينخدع بنحو خزف المسكوكات ومموهاتها، وأنتم تعرفون أن الناقد بصير خصوصاً في مثل هذا الأمر الخطير الذي ركبتم متن الوصول إليه بدون ما تتخذون للطريق زاداً ولا لأنفسكم عماداً، وهو الأمر الذي دعانا لتسطير هاته الجمل.. قد كنت أيها الأخ وقفت على ما كتبتموه بمجلة الشهاب عدد (174) تلك الكتابة التي أخذت لنا صورة معلوماتكم، والتي لم تكن الغاية منها إلا الحط من شرف القوم الصوفية والتنكيل بكراماتهم لتظهروهم للعموم بالصفة التي ذكرتموها من كون الجنيد وعصابته كانوا أحط مرتبةً عند بعض الأئمة من مرتبة الخوارج فضلاً عن حمقهم والخلل الموجودفي أقاويلهم وأعمالهم هذا ما كنتم تحاولون التعبير عنه وقد أسعفكم الحظ على ذلك فلم يبقَ لكم والحالة هذه إلا أن تسمعوا منا نظير ما سمعناه منكم، أو يسمعه غيركم حتى لا يكون ما قررتموه ضربة لازب يقضي على مجد التصوف من أصله)[1]

رسالة القول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد :

وهي رسالة جمعها محمد الهاشمي تلميذ الشيخ ابن عليوة، ونشرها بدمشق عدد صفحاتها ثلاث وستين صفحة، منها خمس وعشرون صفحة عبارة عن مقالات

(1) أحمد بن مصطفى العلوي: الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ص 3.

نشرت في البلاغ الجزائري[1]، وباقي الصفحات تقريظ العلماء للرسالة.

وقد ذكر الشيخ ابن عليوة دافعه إلى كتابة هذه الرسالة، فقال: (أما بعد أيها الأخ المحترم، فقد كنتُ تشرفتُ بزيارتكم صحبة صديق الجميع حضرة الشيخ....... وبمناسبة ما دار بيننا من الحديث، في تلك السويعات التي رأيتكم فيها موغر الصدر على إخوانكم العلاويين، حسبما لاح لي في ذلك الحين، لا لذنب ارتكبوه سوى أنهم مولعون بإجراء الاسم المفرد على ألسنتهم، وهو قولهم: (الله). فظهر لكم أن ذلك مما يستحق عليه العتاب، أو نقول العقاب، لأنكم قلتم إنهم يلهجون بذكر ذلك الاسم بمناسبة أو غير مناسبة، سواء عليهم في الأزقة، أو غيرها من الأماكن التي لا تليق للذكر، حتى أن أحدهم إذا طرق الباب يقول: (الله)، وإذا ناداه إنسان يقول: (الله)، وإذا قام يقول: (الله)، وإذا جلس يقول: (الله)، إلى غير ذلك مما جرى به الحديث.. ومن جهة أخرى أنكم كنتم ترون أن هذا الاسم، لا يصلح أن يكون ذكرا، ولا هو من أقسام الكلام المفيد، جريا منكم على ما اشترطه النحويون، من لزوم التركيب، في تعريفهم الكلام المفيد، ولما كان لا يسعني حملكم في جميع ذلك إلا على قصد طلب التفاهم، والفحص عن الحق والصواب فيما جاءوا به، هل هو جائز أو لا، ظهر لي أن نواجهكم بهذا المكتوب، عسى أن يحصل به ما هو شفاء للصدور، ودواء للقلوب)[2]

وسنرى الأدلة المذكورة في الرسالة بتفصيل في الفصل الثاني من الباب الرابع.

الشهائد والفتاوى:

---

(1) المقالات كانت قد نشرت في صحيفة البلاغ الجزائري، الأعداد: 69.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد ص6.

وقد جمع هذه الكتاب ردا على رسالة الشيخ عبد الحميد بن باديس (جواب سؤال عن سوء مقال)، وعلى حملة صحيفة (النجاح) على الشيخ ابن عليوة شيخ الطريقة العلاوية.

وهو عبارة عن شهادات بفضل الشيخ ابن عليوة ومكانته، بالإضافة إلى إبرازها لمدى قدرة الشيخ ابن عليوة على تربية أتباعه، وعلى حفظ الأمن وصيانة الأخلاق في مناطق نفوذه ببركة النسبة، مع نفي تهمة البدعة عن الشيخ ابن عليوة وطريقته، وكانت تلك الشهادات لأعيان الطريقة الذين أخبر جلهم أنهم كانوا يبحثون عن شيخ تربية فوجدوا ضالتهم في الشيخ ابن عليوة. فهو بذلك لم يبث فيهم عقيدة جديدة وإنما حقق لهم ما كانوا يتطلعون له من سلوك للوصول إلى المعرفة المنشودة.

وقد تم جمع الشهائد التي صاغ أسئلتها واختار الشخصيات الموجهة لها الأسئلة محمد بن عبد الباري التونسي- الذي توفي قبيل إصدار الكتاب- وكان تسليم الأسئلة يتم باليد، حيث يتلقى حامل الأسئلة الشهادة ليطلع غيره.

وللأسف فإن الكتاب الآن في حكم المفقود، فلم يتسن لي أن أجده، حتى أن المواقع الكثيرة للطريقة العلاوية على الإنترنت دعت القراء للبحث عنه ووضعه على الشبكة كسائر كتب الطريقة العلاوية.

أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل

وهو للشيخ (أحمد بن مصطفى العلاوي)، وقد قام بجمعه الشيخ (علي بن محمد الغفاري) وقد ذكر في مقدمته بأنّ الدافع إلى ذلك هو لنشر تراث الأستاذ والعناية به، (خوفا من الضياع وإفادة المنتسبين من الأتباع، وغيرهم من المسلمين، إذ تعكس كثيرا من مواقف الشيـــــــــخ (العلاوي) في التربية والتوجيه،

ومواجهته للمشاكل المعاصرة، كما وتكشف من جهة أخرى عن سعة معارف الشيخ الدينيّة، وتفسيراته العجيبة الصحيحة لكثير من النصوص والنقول بأسلوب رصين محكم وعبارات مركزّة، وأفهام مدعمة بالبراهين والحجج للعديد من أقوال معارضيه التي تتسم بالسطحيّة أحيانا وبعدم الموضوعيّة، حيث إنّ هذه الأسئلة وأجوبتها تمثل ثروّة ثقافيّة متنوعة، جديرة بالمطالعة والدرس، وبخاصّة لأولئك الذين يبحثون عن الحقيقة للوصول إلى طريق الهداية الربانيّة الكفيلة بتحقيق النجاة في الدنيا والآخرة، ولقد أشرف على إصدار هذا الكتاب سيدي (رشيد محمد الهادي) مدير المطبعة العلاوية الذي لم يبخل بمجهوداته الماديّة والمعنويّة جزاه الله عن الجميع كلّ الخير)[1]

تنبيه القراء إلى كفاح مجلة المرشد الغراء:

وهو للشيخ عدة بن تونس المستغانمي خليفة الشيخ ابن عليوة على الطريقة العلاوية، يضم الكتاب بجزئيه جميع المقالات والدراسات التي نشرها في أعداد مجلة (المرشد) التي كان يصدرها في أواخر الأربعينات، وأوائل الخمسينات باللغتين العربية والفرنسية، تجاوز عددها 230 مقالة، عالج فيها مختلف القضايا الدينية والاجتماعية والثقافية.

وهو مرجع يؤرخ لتلك الفترة، وما كان فيها من صراع بين الجمعية والطرق الصوفية، بالإضافة إلى بيان موقف الطريقة العلاوية من القضايا المختلفة، وقد قام بتحقيقه وتنظيم مواده الأستاذ يحي الطاهر برقة، وجمعه وأشرف على طبعه الحاج

---

(1) نقل الشيخ الطريقة الدرقاوية في الأردن الشيخ أحمد حسن شحاذة الردايدة في كتابه (صفحات مطويّة في التصوّف الإسلاميّ) جزءا كبيرا من هذا الكتاب، ابتداء من صفحة 153.

محمد الهادي مدير المطبعة العلاوية بمستغانم.

وقاية الذاكرين من غواية الغافلين

وهي رسالة صغيرة للشيخ عدة بن تونس مشحونة بالنصوص القرآنية والآثار النبوية على فضل الذكر والذاكرين؛ ومكانة الذكر من سائر العبادات الأخرى؛ وقد كتبه ردا على ما تورده الجمعية من انتقادات حول أوراد الطريقة العلاوية وغيرها من الطرق الصوفية.

الدرة البهية في أوراد وسند الطريقة العلاوية

ويشتمل على أوراد الطريقة العلاوية المأخوذة عن الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي، منها الأوراد العامة لجميع المريدين لكل من داوم عليها صباحا ومساء، ومنها الورد الخاص وهو الاسم الأعظم بشروط مقررة؛ ومحل مخصوص، وكيفية من المرشد الخاص، وفي ختامه أرجوزة للشيخ العلاوي تتناول أسماء أهل السلسلة حتى رسول الله ﷺ، مذيلة بمناجاة للأستاذ العلاوي يستغيث بها برجال الطريق.

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ــ أنه مع التضييق الشديد الذي كان يمارسه الاستعمار على الشعب الجزائري بطبقاته جميعا إلا أنا نجده قد وضع كثيرا من الفسحة للجمعية وللطرق الصوفية لنشاطهما، وخاصة ما كان منه داخليا فيما بينهما، وهذا ما أتاح لكل الطرفين أن يتحرك بحرية أكبر على المستويات المختلفة، والذي تجلي في استعمالهما لكل الوسائل في ذلك الحين.

2 ــ رأينا من خلال استقراء وسائل الجمعية التي استعملتها في التعامل مع الطرق الصوفية أنها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هو حركات وتنقلات وتجمعات الجمعية لأجل توعية المجتمع بمواقفها من الطرق الصوفية.

النوع الثاني: هو ما أصدرته الجمعية من صحف سواء كانت رسمية، أو كانت تابعة للشخصيات المؤسسة للجمعية، أو التي لها علاقة بها، ولهذا، فلم نكتف عند الحديث عن صحف الجمعية بالصحف الرسمية، أو الصحف التي تلت التأسيس، بل تناولنا الصحف جميعا، باعتبارها كانت تهدف إلى هدف واحد.

النوع الثالث: هو ما ألفته الجمعية من كتب ورسائل ترتبط بتعاملها مع الطرق الصوفية.

3 ــ أن من أهم الوسائل التي استعملتها الجمعية في تحقيق أهدافها الإصلاحية، وخاصة هدفها الأكبر مواجهة الطرق الصوفية هو ما كان يقوم به أعضاؤها من تنقلات إلى المناطق المختلفة سواء لأجل إحياء مناسبات معينة، واستثمارها، أو

لغير ذلك، ومنها كذلك إقامة أعضاء الجمعية لتجمعات حركية محدودة، يمكن أن تعتبر كنوع من التنظيمات التي تخدم الأهداف الإصلاحية، وقد كان لكلا الوسيلتين تأثيره الكبير في نشر الدعوة الإصلاحية على ربوع كثيرة من الجزائر، خاصة إذا علمنا أن نسبة الأمية، ونسبة الفقر، المتضخمتين لا تتيحان لأكثر الناس الاطلاع على ما تكتبه الجمعية في صحفها أو رسائلها.

4 ــ من خلال دراسة ما وصل إلينا من صحف الجمعية يمكننا بسهولة أن ندرك علاقتها الكبرى بالطرق الصوفية، وكأن الكثير منها لم يوضع إلا لأجل مواجهة ما تسميه بـ (بدعة الطرائق)، وسنرى بعض النماذج عن ذلك.

5 ــ لم تهتم الجمعية بالتأليف كما اهتمت بالصحافة، وذلك لانشغال أعضائها الشديد بالعمل الإصلاحي، بالإضافة إلى اعتبارها أن منتوج الصحافة أكثر، وأقرب من منتوج الكتب، ولهذا فإن إنتاجها في هذا الجانب محدود جدا لا يكاد يذكر.

6 ــ كما أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استعملت كل الوسائل المتاحة في ذلك الحين لمواجهة الطرق الصوفية فإن الطرق الصوفية لم تقل عنها في ذلك، وخصوصا الطريقة العلاوية التي يجمع كل من ذكرها أو أرخ لها على أنها طريقة عصرية استعملت كل الوسائل والأساليب العصرية.

7 ــ اهتم رجال الطرق الصوفية مشايخ ومريدين بالتنقل في المناطق المختلفة عبر ما يسمونة (سياحة)، والتي لم يكن الغرض منها فقط السير التعبدي والتأملي، وإنما كان الغرض منها كذلك نشر الطريقة في المناطق المختلفة، ويضاف إلى ذلك ما قامت به الطريقة العلاوية من إنشاء بعض الجمعيات التي ساهمت في التعريف بالطريقة ونشرها، بل إن بعضها لا يزال إلى الآن يؤدي دوره في التعريف بالطريقة

العلاوية.

8 ـــ كما اهتم الإصلاحيون قبل تأسيس الجمعية وبعده بالصحافة نجد رجال الطرق الصوفية كذلك يهتمون بها.

9 ــ اهتم رجال الطرق الصوفية - على عكس الجمعية - بكتابة الكتب والرسائل أكثر من اهتمامهم بالكتابة الصحفية، ولهذا كثرت مؤلفاتهم وتنوعت حتى أن كتب الشيخ ابن عليوة وحده تفوق ما كتب أعضاء الجمعية جميعا، أما كتب الشيخ سكيرج وغيره من شيوخ التيجانية فهي بالمئات، وهكذا الكتب التي ألفت في مواجهة الوهابية عند ظهورها.

الفصل الرابع

أساليب التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية

لا تكفي وسائل الاتصال وحدها في تحقيق الأهداف مهما تكن قوتها وفاعليتها ما لم تصحبها الأساليب التي يمكنها أن تصل إلى عقل المتلقي وقلبه، وتستطيع بعد ذلك أن تؤثر في حياته، وفي الوجهة التي تتوجه إليها حياته.

بناء على هذا اهتم كلا الجانبين: الجمعية، والطرق الصوفية باستعمال الأساليب التي يرون مدى تأثيرها في المجتمع الذي يريد كل طرف منهما أن يجذبه إلى وجهته.

بناء على هذا كان لزاما على من يريد أن يدرس بموضوعية التاريخ الفكري للجمعية أو للطرق الصوفية وعلاقاتها أن لا يكتفي بالأفكار التي طرحت، ولا بالمواضيع التي طرقت، وإنما يهتم مع ذلك وقبله بالأساليب، فالحق إذا عبر عنه بتعبير أهل الباطل، صار باطلا أو كاد.

انطلاقا من هذه الأهمية التي تكتسيها الأساليب في المعاملات المختلفة نحاول في هذا المبحث أن نبحث في كيفية تعامل كلا الطرفين مع الآخر.

ولأجل هذا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: أساليب تعامل الجمعية مع الطرق الصوفية

المبحث الثاني: أساليب تعامل الطرق الصوفية مع الجمعية

المبحث الأول: أساليب تعامل الجمعية مع الطرق الصوفية

من خلال استقراء الأساليب التي استعملتها الجمعية في مواجهة الطرق الصوفية يمكننا تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المواجهة العلمية، ونعني بها الخطاب العلمي، الذي يتضمن أدلة وأحكاما مباشرة، وصريحة، وتستعمل فيه اللغة العملية المجردة والدقيقة.

النوع الثاني: المواجهة الأدبية، ونعني بها الخطاب الأدبي، بمختلف أنواعه وأغراضه وأساليبه، وقد فرقنا بينه وبين الخطاب الأول، باعتبار ما يحمله هذا الخطاب من مبالغات قد لا تكون مقصودة، وبالتالي لا يمكن بناء الأحكام عليها، بالإضافة إلى أن أصحاب الخطاب في هذا القسم لا يشترط أن يكونوا من العلماء، فقد وظفت الجمعية الكثير من الطاقات الفنية والأدبية لخدمة أهدافها.

النوع الثالث: المواجهة العاطفية، ونعني بها استغلال الجمعية لمناسبات أو أحداث معينة، واستثمارها في التحذير من الطرق الصوفية.

وقد خصصنا كل نوع من هذه الأنواع بمطلب خاص.

المطلب الأول: المواجهة العلمية

ربما كان حظ المواجهة العلمية – من خلال ما وصل إلينا من تراث الجمعية من صحفها ورسائلها – كما عرفنا ذلك في الفصل السابق – هو أهون أنواع المواجهات وأقلها، فمع تلك الحملة الشديدة لم نر إلا بعض رسائل قصيرة محدودة المحتوى، وفي لغة لا نستطيع أن نصنفها ضمن اللغات العلمية المنهجية البحتة.

وربما يكون عذر الجمعية في هذا هو ما ذكرناه من قبل من طغيان المتشددين عليها، ورفضهم لأي حوار مع الآخر، بل رفضهم، ولو لذكر أدلة الطرف الآخر، ثم

مناقشتها.

والعلة في هذا واضحة، وهي نابعة من صميم المنهج السلفي المحافظ الذي يؤكد كل حين ما ورد عن أئمتهم من تحريم رواية ما يذكره أهل الشبهات حتى لا تقع في ذهن القارئ، ثم يضعف استئصالها منه.

بناء على هذه النتائج المستخلصة، والتي سنرى تفاصيلها والنماذج الكثيرة عليها في الباب الرابع، نحب أن نركز في هذا الباب الحديث على أمرين يخصان هذا النوع من المواجهة:

الأول: هو المصادر التي تعتمدها الجمعية أثناء مناقشاتها للطرق الصوفية

الثاني: هو خصائص تلك المناقشات.

ونحب أن نبين أننا في هذه المحاكمات التي نجريها لتراث الجمعية العلمي في هذا الباب، لا نريد أن نخضعها للمنهج العلمي الحديث، والذي قد يرى البعض أن الجمعية لم تكن لها ا لفرصة الزمنية للاطلاع عليه، وإنما نخضعها لمنهج البحث العلمي التراثي، وخاصة ما ارتبط منه بالجدل مع المخالف، بل نربطها فوق ذلك بمن يعتبره التيار السلفي من الشخصيات العلمية، بل بمن يعتبر منظرا للتيار السلفي بقسميه التنويري والمحافظ، وهو ابن تيمية.

أولا ــ مصادر الجمعية في الرد على الطرق الصوفية:

يمكن تصنيف المصادر العلمية للجمعية، والتي كانت ترجع إليها في الفتوى والتعليم ونحوها إلى المصادر التالية[1]:

1- **القرآن الكريم**: ويعتير أكبر مصدر للجمعية في مناقشاتها، بل إن الجمعية

(1) انظر: البعد المقاصدي للفتوى عند الجمعية: ص58.

تعتبر نفسها داعية للقرآن الكريم في مقابل الطرف الآخر الذي تتصور أنه لا يعرف القرآن الكريم، وقد سبق ذكر الشواهد على ذلك.

2- **تفاسير القرآن**: وهي ترجع إما للتفاسير المرتبطة بالمأثور كتفسير ابن جرير، وتفسير البغوي وتفسير ابن كثير وتفسير الثعالبي، وإما تفاسير فقهية كتفسير القرطبي، تفسير ابن العربي لآيات الأحكام.

بالإضافة إلى تفسير المنار للعلامة الشيخ محمد رشيد رضا: وهو من التفاسير الحديثة التي اهتمت به الجمعية كثيرا، يقول الشيخ أحمد حماني: (وإن تفسير المنار الذي اشتركا في إنتاجه محمد عبده ورشيد رضا، وكان الفضل الأكبر للثاني في إخراجه لم يأت تفسير قبله ولا بعده على مثاله، وقد كان له الأثر الكبير في النهضة الإسلامية واليقظة الشرقية والحركة القومية السياسية المنبنية على الدين الصحيح السليم من البدع والخرافات ومن الجحود والجمود[1].

3- **الحديث النبوي الشريف**: ومن أهم الكتب التي اعتمدت عليها الجمعية: الموطأ، وصحيحي البخاري ومسلم، وكتب السنة المشهورة كسنن أبى داود، وابن ماجه، والترمذي، والنسائي، ومسند أحمد، ومعاجم الطبراني الثلاثة، وسنن الدارقطني، والجامع الصغير للسيوطي، وبلوغ المرام، والمشكاة للتبريزي، والمصابيح للبغوي، ومصنف ابن أبي شيبة وعبد الرزاق، والتلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني.

4- **شروح الحديث**: ومن أهمها فتح الباري لابن حجر، وشرح النووي على مسلم، وشرح العيني على البخاري، وشرح عياض على مسلم، وشرح الصنعاني

---

(1) أحمد حماني: صراع بين السنة والبدعة،1/ 52.

على بلوغ المرام (سبل السلام)، ونيل الأوطار للشوكاني، والمنتقى شرح الموطأ للباجي، شرح الخطابي على أبي داود.

5- **كتب الأصول والمقاصد**: ومن أهمها: الموافقات للشاطبي، وقواطع الأدلة للمعاني، وإرشاد الفحول للشوكاني، وبداية المجهد لابن رشد، وإعلام الموقعين لابن القيم، وكتب القرافي الأصولية.

6- **كتب الردع على البدع**: كالاعتصام للشاطبي، وأصول البدع والسنن محمد العدوي والباعث على إنكار البدع والحوادث أبو شامة المقدسي.

7- **الكتب المختصة بالمذهب المالكي**: مثل المدونة، ومختصر خليل، وشروح خليل وحواشيه كالخرشي والعدوي وعليش وشرح الدردير (أقرب المسالك)، والمقدمات لابن رشد، والجواهر الثمينة لابن شاس، وكتب ابن عرفة، وكتب الأجهري، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني وبعض شروحها وحواشيها، ومتن ابن عاشر وشروحه.

8- **كتب الفتاوى**: وهي المعيار للونشريسي، وفتاوى عليش، وفتاوى بخيت المطيعي في مجلة الإسلام.

9- **كتب العقائد**: كـ (منهاج السنة) لابن تيمية.

بالإضافة إلى هذا نحب أن نتعرف على المراجع التي كانت الجمعية تهتم بها خصوصا دراسة وتدريسا، ولعل أحسن من ذكر عن هذه المراجع الشيخ عمر بن البسكري العقبي[1] الذي عرف به ابن باديس، وقدمه لمقال كتبه في هذا الباب

---

(1) عمر بن البسكري العقبي (1898-1986): ولد بسيدي عقبة سنة1898 وحفظ القرآن بها وتعلم على علمائها، انظر: ((مجلة الإصلاح الجزائرية)) عدد/ 14 بتاريخ: ماي/ جوان2009م

بقوله:: (لنا أخ في الله ببلدة الفاتح العظيم سيدي عقبة بن نافع ممن يحفظون كتاب الله ويتدبرونه ويهتدون به ويعملون على نشر هدايته ويشاركون في العلوم الشرعية والأدبية والعقلية ويضربون في اللغة الفرنسية بسهم هو الشيخ عمر بن البسكري صاحب هذا المقال، وقد كان الشيخ معلما للصبيان خاملا، فهداه العلم ووفقه لمطالعة كتب السلف، فأصبح من أهل العلم العاملين وعباد الله الصالحين، وقد بين لي في كتاب خاص ما طالعه من الكتب، وأنا أذكرها ها هنا متمنيا لكل مهتم للعلم أن يكون طالعها أو عازما على مطالعتها)[1]

وهذا ما كتبه الشيخ عمر عن هذه المراجع: (وأما توغلنا في العلم الصحيح السلفي فهو ضالتنا المنشودة التي ظفرنا بها وسعادتنا العظمى التي أرجو بها الفوز عند الله والزلفى والتي نفثت في روعنا- والحمد لله - توحيدا خالصا من شوائب الشرك، وايمانا ناشئا عن نظر صحيح، ومن الكتب التي طالعناها مطالعة تحصيل (الاحكام) للآمدي، (بداية المجتهد)، و(الاعتصام) للشاطبي، (منهاج السنة)، وغيره من كتب الامام ابن تيمية، و(اعلام الموقعين) و(اغاثة اللهفان)، وغيرهما للامام ابن القيم، و(الدر النضيد)، وغيره من كتب الشوكاني، وغير هذا من كتب العلم الصحيحة بعدما طالعنا (الموطأ)، و(صحيح البخاري)، وبعض التفاسير الصحيحة، ولم يفتنا من مجلتكم الزاهرة بمجالس التذكير عدد واحد، فكم أفادتنا من علوم أدام الله حياة منشئه للاسلام)

ونلاحظ من خلال هذه المراجع جميعا ما يلي:

1 ــ افتقارها للدراسات الفقهية المقارنة، والتي لها دور كبير في التعرف على

(1) جريدة البصائر: العدد/ 44.

الخلاف الوارد في الأمة، والذي يتيح لها بعد ذلك أن تتعامل بأفق أوسع، ورحابة صدر أكبر.

2 ــ افتقارها لكتب التصوف، مع كونها تتوجه بخطابها للصوفية، ومن المستغرب أن لا يكون (إحياء علوم الدين) من مصادر الجمعية الكبرى مع كونه لا يكاد يخلو منه بيت مسلم.

وهذا واضح، ومن الأمثلة القريبة عليه أن ابن باديس عندما ذكر إعجابه بإشارة القشيري، تصورت أنه اطلع على تفسيره، وتعجبت أنه لم ينكر عليه مثلما أنكر على الطرق الصوفية، لكني وجدت أنه لم يرجع إليه، وإنما وجد إشارته في تفسير ابن العربي المالكي، ورأى أن ابن العربي أقرها، فقلده في إقرارها[1].

3 ــ افتقارها للتراث الصوفي المقارن، والموجه خصوصا للتيار السلفي، والذي سنذكر نمادج عنه في المبحث التالي، وهذا مما يضخم المشكلة بين الطرفين، فالافتقار إلى المصادر، كافتقار المريض إلى دواء من الأدوية، ولا يمكن أن يطمع في الشفاء من لم يحصل الدواء، أو رغب عن الدواء.

4 ــ اعتمادها في الحديث عن التصوف على كتب أعدائه، وخاصة ابن الجوزي، وخاصة ما ذكره في كتابه (تلبيس إبليس)، وهو كتاب لقي الكثير من مقولاته الرفض حتى من ابن تيمية وغيره.

ولهذا نجد الشيخ ابن عليوة في رده على مقال الشهاب في رسالة (الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف) يخاطب رجل الجمعية بقوله: (..فأقول لكم صريحاً يا حضرة الأخ: إن معتمدكم فيما نقلتموه من كتاب ابن الجوزي المسمى بـ

(1) انظر: آثار ابن باديس (2/ 34)

(تلبيس إبليس) لا تقوم به حجة ولست أدري هل أنتم على علم من قيمة هذا الكتاب ومنزلته بين العلماء أم كنتم على خلاف ذلك؟ ولهذا أراني مضطراً أن أذكر لكم مقداره عند العلماء فأقول أن للعلماء في ذلك الكتاب كثيراُ من الأخذ والرد وفي الأخير اتضح عندهم أنه مما لا تنهض به الحجة ولا يصح به الاستدلال .. وها أنا أنقل لكم من أقوالهم حتى تدرك مقدار ما اعتمدتموه في الحط من كرامة رجال كان من واجبك أن تعتبرهم في الصف الأول من رجال الدين وأئمة المسلمين)[1]

ثانيا ــ خصائص المواجهة العلمية:

من خلال دراسة التراث القليل الذي كتبه رجال الجمعية حول تفاصيل الخلاف بينهم وبين الطرق الصوفية يمكن ملاحظة الخصائص التالية:

1 ــ عدم الاعتراف بالآخر:

فجمعية العلماء لم تكن ترى في الآخر شخصا اعتباريا يمكن أن تتحاور معه، أو تقبل مناقشته، لأنها، ومنذ أول يوم قررت عدم الحوار، بل لم تر من حل سوى الاستئصال الجذري لا للطرق الصوفية فقط، بل لكل ما يرتبط بها من معان، وهي في هذا ترجع لأشد أنواع السلفية تطرفا، وهي السلفية الوهابية.

ولهذا نرى مشايخ الصوفية في ردودهم على الجمعية، وخاصة الشيخ ابن عليوة يذكرهم بمقالات ابن تيمية وابن القيم والشيخ محمد عبده وغيرهم من أعلام المدرسة السلفية، كما سنرى ذلك بتفصيل في الباب الرابع.

وقد ذكر الشيخ ابن عليوة في معرض رده على المخالفين له الكيفية التي

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص7.

يتعاملون بها معه فقال: (..وأيّ معصية أشنع من تطبيقك جميع ما ورد في أهل الزيغ والضلالة على جماعة الصوفيّة ؟ ولم يكفك ذلك حتى جعلتهم فرقة من فرق أهل النار مستدلا بما رواه عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال : قال رسول الله ﷺ : (ليأتيّن على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمّه علانية لكان في أمتّي من يصنع ذلك، وإنّ بني إسرائيل تفرّقت إلى ثنتين وسبعين ملّة وتفترق أمتّي على ثلاث وسبعين ملّة كلّهم في النار إلاّ ملّة واحدة، قالوا : ومن هي يا رسول الله ؟، قال : ما أنا عليه وأصحابي)[1] رواه الترمذي في سننه، وهذا صريح في أنّك تعني أنّ فرقة أهل التصوّف واحدة من تلك الفرق، وإنّي أحكمك لله ولرسوله ولصالح المؤمنين فيما بينك وبين الصوفيّة)[2]

ثم أشار الشيخ ابن عليوة إلى العقلية الانتقائية للجمعية وللمنهج السلفي عموما، وهي انتقاؤها من النصوص ما تراه مناسبا لها، ثم تفسره بحسب ما تراه، فقال: (وهلا نقلت حديثا نقله الإمام الغزالي في كتابه المسمّى بـ (فصل التفريقـات)[3] وهو قوله

---

(1) سنن الترمذي (5/ 26)

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص204.

(3) يشير به إلى كتاب أبي حامد الغزالي (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، وهو من أهم الكتب في الرد على التكفيريين، وقد قال في هذا: (وظاهر ظني ـ والعلم عند الله ـ أن هؤلاء هم المرادون بقوله عليه السلام: (ستفترق أمتي بضعاً وسبعين فرقة، كلهم في الجنة، إلا الزنادقة) وهي فرقة، هذا لفظ الحديث في بعض الروايات، وظاهر الحديث يدل على أنه أراد به (الزنادقة) من أمته، إذ قال (ستفرق أمتي) ومن لم يعترف بنبوته فليس من أمته) (انظر: أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط1، 1993، ص68)

عليه الصلاة والسلام :(ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلّهم في الجنّة إلاّ الزنادقة)[1]

ثم يذكر العلة في هذه الانتقائية، وهي علة نفسية كما يتصورها الشيخ ابن عليوة، حيث يقول: (ولكن هذا لا يقع عليه بصرك وإنّما يقع على ما يساعدك في الحكم على سائر أفراد المسلمين بالنار حتى تخلو لك الجنّة أنت ومن هو على شاكلتك لا غير، ولا تجد من يرفع عنك معضلتك إلاّ صوفيّ ومحال أن تتنزل له لأنّ الحسد باب الإنصاف ويقطع لسان الاعتراف)[2]

ويرد الشيخ ابن عليوة على هذا المنهج الإقصائي الذي تمارسه الجمعية مع الطرق الصوفية بالمنهج الذي تمارسه أو تعتقده الطرق الصوفية، فقال – تعقيبا على

---

(1) قال العجلوني في (كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس (1/ 150)) بعد عرض الروايات الأخرى المشهورة: (وصححه الحاكم بلفظ غريب وهو (ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة)، وفي رواية عند الديلمي (الهالك منها واحدة)، قال العلماء هي الزنادقة انتهى، وفي هامش الميزان المذكور عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة)، قال وفي رواية عنه أيضا (تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقه إني أعلم أهداها الجماعة) انتهى، ثم رأيت ما في هامش الميزان مذكورا في تخريج أحاديث مسند الفردوس للحافظ ابن حجر، ولفظه (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة وهي الزنادقة)، أسنده عن أنس قال وأخرجه أبو يعلى من وجه آخر عن أنس بلفظ أهداها فرقة الجماعة انتهى، فلينظر مع المشهور ولعل وجه التوفيق أن المراد بأهل الجنة في الرواية الثانية ولو مآلا فتأمل)

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص204.

الكلام السابق-: (وأنا أقول : إنّ الله سبحانه وتعالى عند ظنّ كلّ مؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر مهما اجتهد لنفسه بما يقرّبه إلى الله، فإن أصاب فله أجران، وإن لم يصب فله أجر، فهو مأجور على كلّ حال أحببت أم كرهت، لأنّ الخلق ما كلّفوا إصابة الصواب، إنّما كلّفوا الظنّ بأنّه صواب، وجميع ذلك ممّا يقتضيه تسامح الشرع الأحمدي المشار إليه بقوله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78]

وبعد أن ذكر بعض النصوص الدالة على سعة رحمة الله للجميع، علق عليها بقوله: (فلما لم تصادف هذه الأخبار التي تفيد الوسع وتقضي على الأمّة بالنجاة ؟، ولكنّك تنظر بالعين العوراء، فلهذا أراك إلى الآن لم تترك نصّا يقضي على الذاكرين بالدمار والخروج من سعة رحمة الله التي وسعت كلّ شيء إلاّ وألصقته بجانبهم)[1]

قد يرى البعض بأن استدلالنا بالشيخ ابن عليوة لإثبات هذه الخاصية مناف للمنهج العلمي، وهذا صحيح، ولكنا أردنا أن نذكر فقط بعض شكوى الطرق الصوفية من ذلك التعامل الاستعلائي الذي تمارسه الجمعية معهم، فلا تأذن لهم حتى بالحديث.

وأساس هذا التعامل هو تلك الصورة التي تحملها الجمعية عن نفسها، وهي أنها تمثل الكتاب والسنة، ولا ينبغي لأحد من الناس أن يواجه الكتاب والسنة، أو يقف أمام الكتاب والسنة.

والثاني – وهو أخطر – وهو اعتقادها أنها جماعة المسلمين في الجزائر، أو بتعبير

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص205.

آخر، هي من يمثل الإسلام في الجزائر، وهذا للأسف ما ورثته عنها الحركات الإسلامية بعد الاستقلال مما جعلها تستعلي على المجتمع، ثم تتميز عنه، ثم في الأخير تصطدم معه، ولو أنها تعاملت مع المجتمع على أنها طرف فيه، لا باعتباره الطرف الوحيد لما وقعت في الأزمة التي وقعت فيها.

وقد قدم الشيخ العربي التبسي لهذا التقرير الذي يريد من خلاله أن يلغي الآخر بذكره ما ذكر الفقهاء حول الأحكام المرتبطة بعدم الإمام، قال: (قال فقهاء الإسلام في بيان حكم هذه القضية بالنسبة إلى الإمام واستعمال سلطته في نشر العلم : ومعلوم عندنا بالضرورة أن المسلمين عندنا إذا فقدوا الإمام وجب على جماعة المسلمين أن يحلوا محل الإمام في القيام بالدين، يقول أولئك الفقهاء : يجب على الإمام في كل مسافة قصر أن يضع فيها من يعلم الناس أمر دينهم، والدين يقول : يجب على الأمة الجزائرية العديمة الإمام، والحكومة المعترفة بالإسلام وجوبا شرعيا، أن تقوم كأمة بفروض الكفاية والمعالم العامة الشعبية والاجتماعية وهذه الأمة الجزائرية عليها أن تمتثل آيـــة : {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ} [آل عمران: 104])[1]

وكان في إمكانه بعد هذا الطرح أن يقترح اجتماع جميع من يمثل الأمة من فقهائها وأعيانها ونحوهم بمذاهبهم واتجاهاتهم المختلفة ليشكلوا هذه الجماعة لتكون رمزا لوحدة الأمة، وتكون صوتا عاليا يمكنه أن يؤثر في تحصيل الحقوق أو توجيهها.

---

(1) جريدة البصائر : جريدة البصائر، السلسلة الثانية، عدد 230، الجمعة 11/ رمضان/ 1372هـ الموافق 22/ ماي/ 1953م، ص 1.

لكن الشيخ العربي بدل ذلك قال – بكل برودة، وكأنه يقرر قضية بديهية لا خلاف فيها– : (وتلك الطائفة من الأمة المعبر عنها في هذه الآية بلفظ الأمة، هي جماعة المسلمين، وتتمثل في أمتنا جماعة المسلمين في جمعية العلماء)

ثم بين الدوافع التي جعلته يذهب إلى هذا، فقال: (فهذه الجمعية هي الطائفة التي توفرت فيها أوصاف جماعة المسلمين الشرعية، وإذا كنا ممن ينطق لله، ويغضب لله، ويرضى لله، ويحكم بما في دين الله، ويسند الأمور إلى أهلها كما أمر الله)[1]

وبناء على هذه الأوصاف التي تغلب عليها لغة العاطفة، أكثر مما يغلب عليها لغة العلم، استنتج الشيخ العربي التبسي هذا الحكم الشرعية الخطير، فقال: (وقد وجب على كل مسلم في الجزائر أن يعترف بأن جماعة المسلمين في الجزائر هي جمعية العلماء)[2]

بل لم يكتف بهذه الألفاظ الشرعية المؤدبة، فأضاف إليها قوله: (لا ينازع في ذلك إلا من أضله الله على علم أو جهل، أو كان من الذين سبقت عليهم الشقوة، فأنساهم الشيطان والهوى وحظوظ أنفسهم القيام بالقسط والشهادة ولو على أنفسهم)[3]

ولسنا ندري المصدر الذي عرف من خلاله الشيخ العربي أن تلك الجموع

---

(1) جريدة البصائر : جريدة البصائر، السلسة الثانية، عدد 230، الجمعة 11/ رمضان/ 1372هـ الموافق 22/ ماي/ 1953م، ص 1.

(2) جريدة البصائر : جريدة البصائر، السلسة الثانية، عدد 230، الجمعة 11/ رمضان/ 1372هـ الموافق 22/ ماي/ 1953م، ص 1.

(3) المصدر السابق، ص 1.

الغفيرة التي لم تخضع للجمعية أنها ممن (من الذين سبقت عليهم الشقوة)، لأن هذا يستدعي الرجوع إلى مصادر لا توجد في هذه الحياة الدنيا، ولا يمكن لعاقل يحترم قدره أن يدعي أنه تعرف على ما فيها.

ثم بين الأسباب التي جعلت الجمعية لا تعترف بالآخر، والتي عبر عنها بقوله: (اعلموا أنه إذا كانت جماعة المسلمين بالعلم، فأكثر علماء الجزائر في هذه الجمعية، وإذا كانت الدعوة إلى الله فهي الجماعة المخلصة المؤمنة المجاهدة التي عاهدت ربها، وكتبت ميثاقا على نفسها، أنها الداعية بجماعتها وأفرادها إلى دين الله، وإلى كتابه، وسنة نبيه)[1]

ولسنا ندري كذلك كيف حكم على جميع أعضاء الجمعية بكونهم مخلصين مع أنه في ذلك الحين كان من أنشط دعاة الجمعية، وأكثرهم تطرفا الشيخ الزاهري، والذي كتب الشيخ العربي يقول عنه في البصائر بعد ذلك: (رد على معرض أكاذيب الزاهري وتلامذته الزيتونيين)[2]

---

(1) المصدر السابق، ص 1.

(2) المصدر السابق، ص 3، وقد ذكر الدكتور أحمد عيساوي قصة هذا المكتوب، وهي أن الشيخ العربي نشر هذا الرد التوضيحي في جريدة البصائر اثر التآمر الذي أظهره الأستاذ (محمد السعيد الزاهري) بواسطة بعض الطلبة الموالين له الدارسين بالزيتونة، الذين استغلوا كل أشكال التآمر والكيد من أجل الاستحواذ على أمانة جمعية الطلبة المسلمين الجزائريين الزيتونيين، وكان ذلك في بدايات سنة 1949م 1368هـ بتونس. وكان الشيخ العربي في زيارة لتونس فحرص السيد (محمد مرازقة) عدم حضور الشيخ العربي والوفد المرافق له كي لا تنكشف لعبتهم، ثم حرف حقيقة ما جرى يومها في تونس صاحب (جريدة المغرب العربي 1947–1948م) (محمد السعيد الزاهري)، فرد عليه الأستاذ (العباس بن الشيخ الحسين) في جريدة البصائر بمقال عنونه بـ (

بل إن الشيخ العربي التبسي، وخشية أن يستدرك عليه بأن هناك في الجزائر الكثير من العلماء المحترمين الذين لم يدخلوا الجمعية، وأنه مسهم بأحكامه القاسية، عقب على ذلك بقوله: (وإذ وجدنا في الأمة الجزائرية شخصيات علمية أو لها في مجتمعنا مكانة طيبة أو سمعة قديمة، ولم تدخل جمعية العلماء أو دخلت فيها، ثم خرجت منها فإن تلك الشخصية لا تخلو من إحدى الآفتين)

أما **الآفة الأولى** – التي يراها الشيخ العربي- فهي الانتماء إلى الحكومة الاستعمارية سرا أو علنا. مباشرة أو بواسطة، ولا علينا أكان الانتماء حلالا أم حراما.. فأصحاب هذه الآفة يخشون غضب الحكومة عليهم إن هم وقفوا مع جمعية العلماء، وقالوا كما تقول جمعية العلماء : إننا على دين آبائنا وأجدادنا الذين دفنوا في هذه الأرض الجزائرية الطاهرة منذ ألف وثلاث مائة سنة عربا. وتركونا بعدهم ذرية عربا، فكيف تحاول فرنسا قطع بنا سلاسل أنسابنا وتحويلنا من بعدهم إلى فرنسيين لاتينيين.

أما الآفة الثانية – التي يراها الشيخ العربي- فهي (الحزبية وحب الرئاسة، فإن الرئاسة والحزبية لا تبنى على الإسلام وأنظمته وتشكيلاته، ولا على جماعة المسلمين.. فلا عجب أن يكون أصحاب الرئاسة من خصوم جمعية العلماء الممثلة لجماعة المسلمين من الجزائر العربية المسلمة)[1]

معرض الأكاذيب) مذيلا به رسالة الشيخ العربي التبسي، انظر: نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص259.

(1) المصدر السابق، ، ص 3.

وكلا الآفتين لا تنهضان أمام حقيقة الواقع الذي مارسته الجمعية:

أما الآفة الأولى، فالكل يعلم – كما ذكرنا سابقا– بأن الجميع استعمل الهدنة مع الاستعمار، لأنه لولا استعمال الهدنة لما انتشر لا للجمعية ولا للطرق الصوفية في ذلك الواقع القمعي.

وأما الآفة الثانية، فهي غيب من الغيب، فالإخلاص والتبرؤ من حب الرئاسة لا يعلمه إلا الله، بالإضافة إلى هذا، فإن القوانين والديمقراطية لم نرها تطبق يوما واحدا في الجمعية للأسف، فلم يحدث أن حصلت انتخابات حرة ونزيهة ليغير على أساسها الرؤساء، بل إن الشيخ البشير الإبراهيمي عندما ذهب إلى المشرق ليستقر فيه أخذ الرئاسة معه، ولم يسمح لأحد بأن يخلفه مما هيأ لانحلال الجمعية بعد ذلك وصراعها على السلطة.

لكن الشيخ العربي بنى على ما ذكره من الآفتين حكما قاسيا لم يوجهه للعوام، وإنما وجهه للخواص من العلماء الذين لم يدخلوا الجمعية، أو لم يقتنعوا بمنهجها، قال فيه: (فالمرضى بهاتين الآفتين لا يضر خلافهم جمعية العلماء في تمثيل جماعة المسلمين من الأمة الجزائرية)[1]

ثم عقب على ذلك بهذا الحكم الخطير، والذي يمارسه عادة أصحاب المنهج السلفي: (وإذا صدقنا فيما وصفنا به جمعية العلماء من الأوصاف، وصدقنا فيما نسبناه إليها من الأعمال الدينية والعلمية والاجتماعية، فهي بحق جماعة المسلمين، ومن خالفها يوليه الله ما تولى إذا ما شذ عنها إلا من لا يعبأ الله به ممن يسير في هدي الحكومة الاستعمارية، أو من اتخذ آلهة حزبية، وما فيها من مبادىء وعصبيات

(1) المصدر السابق، ص 1.

ورجال)[1]

وهذا نفس ما ذكره الشيخ ابن عليوة عندما قال: (ولكن هذا لا يقع عليه بصرك وإنّما يقع على ما يساعدك في الحكم على سائر أفراد المسلمين بالنار حتى تخلو لك الجنّة أنت ومن هو على شاكلتك لا غير)[2]

وعقب الشيخ العربي كذلك على من يشرط أن تضم جماعات المسلمين جميع أطياف المجتمع، وهذا ما ذكره الفقهاء، بقوله: (ولو قال قائل إن جماعة المسلمين لا تتحقق ولا نعترف بها البتة، إلا إذا ضمت جميع الطوائف الجزائرية من سياسيين وموالين للحكومة وطلاب الرياسات بالعصبيات. لكان طلبه هذا محالا، وطلب المحال ممنوع قانونا، ومحرم شرعا،، ولكان طلبه هذا أيضا ذريعة لتعطيل جماعة المسلمين)[3]

ثم استدل لهذا بقوله: (وقد قال العلماء في تقرير قاعدة عامة حادثتنا هذه فرع من فروعها، وجزئية من جزئياتها : (إن رأي الأمة يكفي في تمثيله أهل الحل والعقد، قلوا أو كثروا . ولا يشترط في ذلك التمثيل حضور جميع الطوائف، وذكروا لذلك مسألة البيعة للخليفة، فإن من حضر من أفاضل الصحابة في كل من خلافة الخلفاء الأربعة انعقدت بهم الخلافة، ولزمت الأمة على اختلاف ديارها، ومذاهبها،

(1) المصدر السابق، ص 1.

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص204.

(3) جريدة البصائر : جريدة البصائر، السلسة الثانية، عدد 230، الجمعة 11/ رمضان/ 1372هـ الموافق 22/ ماي/ 1953م، ص 1.

وزعمائها، ومن خرج عن تلك البيعة لم يضرها في نظر الإسلام، والأمة الإسلامية)[1]

وهذا الدليل كما يصح أن تستعمله الجمعية يصح أن يستعمله غيرها، بل إن الطرق الصوفية في المناطق التي كانت تستحوذ عليها كانت تمارس هذا الأسلوب، فقد كان شيخ الطريق هو الأب الروحي والحاكم السياسي والقاضي لمن يرى أهليته للمشيخة، وعلى هذا الأساس استطاعت الطرق أن تحقق بعض نجاحاتها التي أشرنا إليها عند الحديث عن مشروعها الإصلاحي.

ولكني مع البحث الشديد، لم أجد طريقة صوفية تلغي من سواها، جل ما في الأمر أن كل شيخ يطلب من أتباعه الثقة فيه، وأن يروا فيه أنه أهل للمشيخة، بل إنه أولى من يمثلها، وهذا شيء طبيعي، فلا يمكن للمريض أن يستفيد من علاج الطبيب أو يستعمله وهو يشك فيه، أو يرى أن غيره أولى منه.

وما ذكره الشيخ العربي التبسي من هذه المقاييس طبقه بكل دقة الشيخ البشير الإبراهيمي حين خاطب بكل عنجهية الذين طلبوا منه المناظرة في مسائل فرعية محددة، وبكل أدب[2]، فأجابهم بقوله: (إن المناظرة في الشيء تستدعي نظيرين، أي

---

(1) جريدة البصائر : جريدة البصائر، السلسلة الثانية، عدد 230، الجمعة 11/ رمضان/ 1372هـ الموافق 22/ ماي/ 1953م، ص 1.

(2) نص البشير الإبراهيمي على مضمون رسالتهم بطريقته التهكمية، فقال: تلقينا صبيحة يوم الاثنين الماضي رسالة مضمونة متتوجة باسم جامعة اتحاد الطرق الصوفية، ومنتعلة باسم كاتبها العام. وبين التاج والنعل سطور جميلة الخط (قريبة الأسلوب في أساليب التوثيق من المحاكم) ولكن تحتها من المعاني ما يضحك الثكل، ففيها بعد البَسْمَلة بالقلم العريض: تعالوا إلى المناظرة.

مثيلين في المعنى الذي يتناظران فيه، والمناظرة المطلوبة هنا في مسائل علمية دينية لَابَسَها تاريخ المسلمين الطويل، وداخلتها عوائدهم واجتماعياتهم وأثر فيها هذا وذاك.. وإذا كنا نحن الطرف الأول في هذه القضية، ونحن علماء نقول في الدين بِدَلِيلِهِ المعتبر، ونتكلم في التاريخ بعلله وأسبابه، ونقول في العادات بمناشئها وآثارها، ونرجع كل شيء إلى أصله، ونرد كل حادثة إلى سببها، ونربط بين الدليل ومدلوله والعلة ومعلولها، فإن الطرقيين بالطبع هم الطرف الثاني، وهل بلغ الطرقيون أن يكونوا نظراءنا بالعلم والدين والتاريخ والاجتماع؟)[1]

ثم وضح السر الذي جعله لا يعتبر هؤلاء، فقال: (نحن نعرفهم حق المعرفة، ونعرف أنهم جهلاء ويفخرون بالجهل، وأنصاف أميين ويتباهون بالأمية، إذ ليس العلم ولا القراءة شرطًا في طرقهم ولا في مشيختهم، ونعرف أنهم لا يملكون من أسلحة هذا الميدان إلا العناد والإصرار على الباطل.. ولو كانوا علماء لما بلغ النزاع

وفيها بعد اسم رئيس جمعية العلماء والسلام عليه ورحمة الله ما نصه بالحرف: "أما بعد، فإنكم تعلمون علم اليقين أن ما فكك الأمة المسلمة الجزائرية ومزق وحدتها حتى صارت متنافرة متخالفة بعد أن كانت متقاربة متألفة هو ما أدخلتموه عليها من التشكيك في أمر دينها اعتقادًا وعملًا، وأفتيتموها في كل مسألة خلافية بما يعد خروجًا عن دائرة الحق والإنصاف ووُلُوجًا في ورطة الشذوذ والاعتساف، ولطالما انتظرنا رجوعكم إلى الجادة، ولكن ذهب انتظارنا سدى. وبناءً على هذا فإننا ندعوكم باسم الدين إلى "المناظر" في المسائل الآتي ذكرها، ونرجوكم أن لا تتخلفوا كما تخلفتم في المرة الأولى عن موعد المناظرة، ولكم الشكر".

هذا نص الديباجة، وبعدها سرد المسائل، وهي إحدى عشرة مسألة) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 300)

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 301)

بيننا وبينهم إلى هذا الحد، ولرَجَوْنا- إن لم يزَعْهم الدين- أن يزَعَهم العلم)[1]

بل إنه يجاوز الحد في التعالي عليهم عندما يخاطبهم قائلا: (ولا يبلغ بهم الغرور أن يناظروا علماء من الطراز الذي تحتوي عليه جمعية العلماء، وإنما يعتمدون في هذه المناظرة على موجودات آلية يسمونها علماء عوَّدوها أن تنطق باسمهم وتسبح بحمدهم وتحامي عنهم بالباطل.. ونحن لا نعترف بالعلم لهذا الصنف المتهافت على أبواب الزوايا المتعيش من فضلاتها، ويأبى لنا شرف العلم أن يكون هؤلاء المسلوبو الإرادة الفاقدو الاستقلال في العلم نظراءنا في المناظرة، لأننا بلَوْنَاهم في العمل فوجَدناهم جبناء، وبلَوْنَاهُم في العلم فوجَدناهم يحكمون الهوى ولا يحكّمون الدليل، وبلَوْناهم في الكتابة فوجَدْنا أَمْثَلَهم يسمي البدع المنكرة عوائد دينية.. أَمَعَ هؤلاء تكون المناظرة؟ لا، وشرف العلم)[2]

ثم اسقط هذه المناظرة بسبب عدم كفاءة من يناظره، فقال: (فقد تحقق أن هذه المناظرة التي دعوا إليها ساقطة سقوط شرطها الأساسي مِن قِبَلهم وهو النظير)[3]

بل إن الشيخ الإبراهيمي يتعمق إلى أعماق نياتهم حين يذكر الدافع الحقيقي لهم من وراء المناظرة: (أَلا إنهم من إِفْكِهم ليتداهون ويختلون بهذه الدعوة إلى المناظرة، لنُجِيبَهم فنعترف لهم بالكفاءة، أو نسكت عنهم فيقولوا عنا: أَحْجَموا وخافوا، أو نُجيبَهم بالحقيقة (كما فعلنا) فيقولوا: إن جمعية العلماء تحتقر العلماء

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 301)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 302)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 302)

ويتباكون ويشنعون)[1]

وما ذكره الشيخ الإبراهيمي يجعلنا نتساءل عن سر هذا الغرور الذي يمنع من تعليم الجاهل، إذا جاء يبث ما لديه من قضايا وشبهات.. ولا بأس أن يسمي نفسه عالما أو مناظرا، لأن دور المربي هو رفع الشبهات، لا الترفع عليها.

ولكن هذا لم يحصل للأسف لأن المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها جعلته لا يرى إلا نفسه.

وأحب أن أذكر هنا حادثة شخصية ترتبط بشخص يعتبر نفسه من العلماء الكبار، وقد سمعته في محاضرة يحرض على إحراق كتب الغزالي، فطلبت الكلام فلم يؤذن لي، وبعد انتهاء المحاضرة التقيت به، وقلت له بأدب: أريد أن أناقشك في مسألة ذكرتها في المحاضرة، فنظر إلي شزرا، وقال: من أنت حتى تناقشني، لا بد أن تصير في مستواي حتى تناقشني.

أقول هذا من باب الشهادة لله في الوقت الذي كان الشيخ محمد بلقايد رحمه الله يحضر إليه الكثير من أصحاب الاتجاه السلفي ساخرين منه، فلم يكن يقابلهم إلا بالأدب، ويجيب على أسئلتهم بكل احترام، وهكذا كل من عرفته من مشايخ الصوفية، والسر بسيط، وهو أن التصوف بالمفاهيم العميقة التي يملأ بها أصحابه يجعل صدورهم أوسع من أن تضيق بأي خلاف أو أي مخالف.

2 ـ الانتقائية في التعامل مع القضايا العلمية:

المنهج العلمي، وخاصة المنهج المقارن يستدعي البحث الشامل والموضوعي

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 302)

في كل ما يذكره المخالف، والرد عليه بناء على ذلك، ونفس الشيء بالنسبة للمصادر التي يرجع إليها، فإن المنهج العلمي يقتضي عدم الانتقائية أو التقطيع فيها.

وهذا المنهج لم يقرره المحدثون فقط، بل هو منهج مقرر من قديم في العالم الإسلامي، ونحب هنا أن نأخذ نموذجا من العلماء القدامى لنقارنه بمنهج علماء الجمعية، ونرى مدى تحقق الموضوعية العلمية بين الطرفين:

وهذا النموذج هو أبو حامد الغزالي، والطرف الذي توجه إليه خلاف الغزالي ليس رجل دين، وإنما هم الفلاسفة، الذين ينظر إليهم الاتجاه السلفي نظرته الاستئصالية، لكن الغزالي لم يفعل ذلك، بل إنه أمضى سنين محترمة من عمره يدرس الفلسفة قبل أن يقدم على الحديث فيها تأييدا أو معارضة، وقد قال معبرا عن نفسه: (ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة وعلمت يقيناً، أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائله، وإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقّاً)[1]

هذا هو المنطلق الذي ينطلق منه كل من يريد أن يناقش قضية، فلا يمكن أن يناقشها وهو يجهل جميع أبعادها، يستوي في هذا التصوف والفلسفة واي شيء آخر، وهذا للأسف ما لم تفعله الجمعية في مناقشاتها، فهي تتحدث عن (شيخ الحلول) من غير أن تشرح للمجتمع مرادها بهذا وأدلتها عليها وكلام المخالف عنه.

ثم يذكر الغزالي الجهد الذي بذله في فهم الفلسفة، وهو جهدان تحصيلي

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص13.

وتأملي، فقال: (فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة، على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريباً من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطَّلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل، اطلاعاً لم أشك فيه)[1]

ثم ذكر بعد ذلك النتيجة التي وصل إليها، وهي تصنيف الفلسفة إلى ما يمكن اعتباره وقبوله، وإلى ما ينبغي رفضه وطرحه، ثم لم يناقشهم بعد ذلك إلا فيما ينبغي طرحه.

هذا هو المنهج الذي رسمه الغزالي، وعلى خطاه، بل قبله كان العلماء يناقش بعضهم بعضا، بل إنهم في مناقشاتهم يذكرون ما يقوله المخالف حرفا حرفا، ثم يردون عليه حرفا حرفا.

ولكن الجمعية – للأسف – لم تفعل هذا لأنها انطلقت – مثلما ذكرنا في الخاصية السابقة – من الخوف من تسرب أي شبهة للقارئ إن هي ذكرت أدلة الصوفية، وخاصة ما يذكره الصوفية من العلماء الذين تتبناهم الجمعية، بل تعتبرهم مشايخ لها كابن تيمية وابن القيم والشاطبي ومحمد عبده وغيرهم كما سنرى.

وسنذكر هنا بعض الأمثلة على هذه الانتقائية التي كانت الجمعية تمارسها لتمرر ما تريد تمريره فقط.

فقد ورد في بعض فتاوى الجمعية جواز اعتبار الأعراف في الإعلان بالبوق على موعد الاجتماع، باعتباره كان عرفا في منطقة الزواوة، وقد أقرته الجمعية وعبرت عن إقراره لذلك بقولها: (فالشارع أحال في الأمور التي تتغير مصلحتها وتتبدل بتغير

(1) المنقذ من الضلال، ص14.

الأزمان والأماكن والأحوال على العرف، وذلك لكون عرف الناس العام أو الغالب يحقق المصلحة المرجوة من هذه الأحكام)[1]

وهذا الموقف عجيب جدا في جانب موقفها من الأذكار الجماعية التي كان يمارسها الصوفية في بعض المناطق كإعلان عن الوفاة أو نحوها، فقد اعتبروا هذا من أخطر أنواع البدع وأنكروه كما سنرى في الباب الرابع.

ونحسب على فتاواهم تلك أنه لو كان العرف في الزواوة الإعلان بالذكر بدل البوق لاعتبروه بدعة وأفتوا بتحريمه، بل هذا حقيقة ما كانوا يعتقدونه، وقد ذكر الشيخ ابن عليوة كيف أنكر الإصلاحيون على أعراف جزائرية مرتبطة بالذكر، فقال – مخاطبا من زاره من بعض علماء الجمعية-: (و بمناسبة ما دار بيننا من الحديث، في تلك السويعات التي رأيتكم فيها موغر الصدر على إخوانكم العلاويين، حسبما لاح لي في ذلك الحين، لا لذنب ارتكبوه سوى أنهم مولعون بإجراء الاسم المفرد على ألسنتهم، وهو قولهم: (الله). فظهر لكم أن ذلك مما يستحق عليه العتاب، أو نقول العقاب، لأنكم قلتم إنهم يلهجون بذكر ذلك الاسم بمناسبة أو غير مناسبة، سواء عليهم في الأزقة، أو غيرها من الأماكن التي لا تليق للذكر، حتى أن أحدهم إذا طرق الباب يقول: (الله)، وإذا ناداه إنسان يقول: (الله)، وإذا قام يقول: (الله)، وإذا جلس يقول: (الله)، إلى غير ذلك مما جرى به الحديث)[2]

ومن النماذج التي تصلح لهذا ما يذكره الفقهاء حول اعتبار النيات في الأفعال، بل ما عبر عنه رسول الله ﷺ حين قال: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما

---

(1) البصائر، ع 173: / 07 جويلية 1939.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد ص6.

نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه)[1]

فقد وقفت الجمعية موقفا سلبيا مما يقوم به رجال الطرق الصوفية أو العوام مما تسميه (الزردة) مع أن أصحابها يذكرون اسم الله على الذبيحة، ويأتي للطعام الفقراء والمساكين، والمقيمون لها يخبرون عن أنفسهم أنهم يفعلونها من باب التكافل والتعاون والتصالح بين الناس، لكن الجمعية لم تكن تصدقهم في هذه النيات، وقد عبر عن مقاصدهم الشيخ الميلي فقال: (قد يقول الجامدون والمغرضون: إنا نحكم بالظواهر والله يتولى السرائر، وقد ظهر من حال الذابح أنه ذكر اسم الله، فلا نبحث عن نيته الباطنة! فنقول لهم: أولا: إن المفتي لا يقتصر دائما على الظواهر؛ ففي الأيمان والطلاق مسائل تنبني على النية والقصد، ويختلف حكمها باختلاف النية مع اتحاد اللفظ، بل تقدم قريبا الاستناد إلى النية في حكم الذبائح عن علي وغيره.. وثانيا: إن من السرائر ما تحف به قرائن تجعل الحكم للنية ولا تقبل معه الظواهر، وذبائح الزردة من هذا القبيل؛ فإن كل من خالط العامة يجزم بأن قصدهم بها التقرب من صاحب المزار)[2]

ولسنا ندري كيف عرف هذه النية، ثم ما الضرر فيها، إن اعتقدوا صلاحه، فهم يحيون صلاحه لا ذاته، وكأنهم يقولون للمجتمع: انظروا لحرمة الصالح حيا وميتا.

لكن الجمعية للأسف في موقف آخر تقبل النيات – مع كونها مجهولة– وتعتبرها، بل تلتمس الأعذار لأصحابها، ومع من؟ مع من سب الدين، بل سب الله

(1) صحيح البخاري (1/ 2)

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 380)

ورسوله، مع أن العلماء مجمعون على كفره، في نفس الوقت الذي تشتد فيه على من ذكر الله في جماعة أو التزم أورادا يذكر الله بها صباح مساء، فقد اعتذروا للأول، وتشددوا مع الثاني، ثم بعد ذلك نتساءل عن السر الذي جعل الجزائريين من أكثر أمم الأرض سبا لله ورسوله.

وكيف لا يكون الأمر كذلك، وقد ابتليت بمن يبدع الذاكر ويكفره، ويعتذر للساب ويدافع عنه.

وحتى لا يكون حديثنا دعوى سننقل الفتوى بحروفها، ونعقب عليها بالفتوى المرتبطة بالأذكار التي تحرص عليها الطرق الصوفية.

كان السؤال الموجه للشيخ العربي التبسي باعتباره رئيس لجنة الفتوى في الجمعية هو :(ما قول سادتنا العلماء فيمن يسب الدين من رعاع المسلمين وسفهائهم ؟ هل ذلك السب يخرج به الساب من الملة ويعتبر به مرتدا داخلا فيمن تشملهم آية {لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} [الزمر: 65] ؟)[1]

فأجابه الشيخ العربي بأن هذا الشخص الذي ســـب الدين لا يخلو حاله من أحد احتمالين[2]:

الاحتمال الأول أن يكون مستعملا للفظه في معناه اللغوي الشرعي عالما بجريمته قاصدا لسب الدين، فاهما أنه سب الإسلام، أو من جاء به، أو من يعد سبه ردة عن الإسلام. وهذا الشخص كافر داخل في قوله تعالى: {لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ

(1) نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص:221.

(2) المصدر السابق، ص:221.

عَمَلُكَ} [الزمر: 65] مستهزئ بالله تعالى وآياته وكفره فوق كفر من عبد غير الله، لأنه ممن قال الله فيه: {إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا} [الأحزاب: 57]

والاحتمال الثاني أن يكون هذا الساب ناقلا كلامه من معناه اللغوي إلى معنى جديد متعارف عند من كان على شاكلته نقلا ينسخ المعنى اللغوي، وذلك بطرو استعمال جديد عرفي على هذا اللفظ، كما يطرأ العرف على اللغة في كثير من الألفاظ طروا عاما عند الناس كلهم، أو عند فريق منهم.

وبعد أن ميع هذه القضية الخطيرة التي لم يقدم لها بأي مقدمة تبين خطورتها، راح يدافع عن الاحتمال الثاني، فيقول: (.. فإذا تصورنا هذا الاحتمال، أمكن أن نقول: إن هذا الساب للدين قد نقل لفظ الدين من معناه الشرعي اللغوي إلى إهانة من يخاصمه ويتشاجر معه، واستعمل كلامه البشع القبيح في سب الشخص الذي تنازع معه، وذلك هو مراده وذلك ما يفهمه خصمه أيضا، وقد يجيب خصمه أيضا منتقما منه بذلك اللفظ نفسه، مريدا هو كذلك سب خصمه، وكلاهما لا يفهم ولا يريد بسبه إلا خصمه)[1]

ثم استدل لهذا بالعرف، في مسألة قد بت فيها القرآن وبتت فيها السنة، وليس فيها مجال للخلاف، لكنها عند الشيخ العربي مسألة بسيطة وفرعية، بل يمكن أن يقصى فيها القرآن ليستدل لها بالعرف، قال مقررا لوجه الاستدلال بالعرف: (والدليل على هذا العرف، وهذا النقل أن المقام الذي تستعمل فيه هذه الألفاظ هو مقام كفر وردة، وإذا علمنا من مقاصد المتسابين أنهما لم يريدا الكفر، والردة لم

(1) المصدر السابق، ص:222.

يجز لنا أن نحكم عليهما بالردة والكفر، ذلك أن الأعمال بالنيات. وهذا السب عمل لساني، ليس من مقصد أهله سب الإسلام، أو من يعد سبه ردة)[1]

والشيخ العربي المصلح يذكر أن مثل هذا منتشر في الجزائر بكثرة، وبدل أن يهتم هو وأعضاء الجمعية بالرد عليه باعتباره يمثل جماعة المسلمين واجبة الطاعة نراه يعتذر بالكثرة على ضرورة اللين، ولسنا ندري لم لم يعتذر بكثرة الطرق الصوفية في الجزائر أو كثرة أتباعها على ضرورة اللين معهم، يقول الشيخ العربي: (هذا ما فهمنا من هذه الحادثة الكثيرة الوقوع، التي لو أجرينا الحكم فيها على ظاهر اللفظ، غاضين النظر عن مقاصد الناس التي يجوز غض النظر عنها في الأحكام الشرعية، لحكمنا بردة ما لا يقل عن ثلث الأمة في الشمال الإفريقي. ونحن مع قولنا بعدم ردة أهل الاحتمال الثاني نقول أن عملهم هذا معدود من منكر القول ومن وفحشه، ومن الأقوال التي تحتمل الكفر والتفسيق، وما كان كذلك كان حراما بإجماع المسلمين) [2]

ثم ختم كلامه بهذه التوجيهات الباردة، التي لا تحمل حرارة الألم على ذلك الواقع الجزائري الخطير الذي يتجرأ فيه العبد على سب ربه، قال:(فعلى العلماء المدرسين والواعظين والداعين إلى الله أن يقاوموا هذه الشناعات بكل ما أعطاهم الله من قوة الحجة في باب الترغيب والترهيب، وإن هذا لمن أوكد الواجبات عليهم لأنه حماية للدين وعلماء الدين هم حماته)[3]

---

(1) المصدر السابق، ص:222.

(2) المصدر السابق، ص:222.

(3) المصدر السابق، ص:222.

هذا نموذج التسامح واللين عند الجمعية، والذي بلغ حدوده في مقابله التشدد في أعلى حدوده مع الذاكرين لله بحجة أنهم مبتدعة، والمبتدع أحيانا أخطر من الكافر، يقول الشيخ العربي في موقفه من الأوضاع الطرقية والتي لم تكن تعني سوى الجلوس في الحلقات للاستغفار أو للتهليل أو للصلاة على رسول الله ﷺ أو لقراءة القرآن ونحوها، فالشيخ -كالجمعية جميعا- اعتبروا هذا من أنكر المنكر، وأن مهمته الإصلاحية لا تتمثل في الرد على من يسب الله، وإنما في الرد على من يذكر الله، يقول الشيخ العربي في هذا: (من البين لجميع من عرف الطرائق التي غضت بها الجزائر؛ أنها اشتركت في أمور وامتازت كل واحدة بخواص تجعلها منفصلة عن البقية تستحق بها اسم: طريقة فلان. وقد وضعوا طرائقهم كالشرع الموضوع المتبع، وبنوا هذه الأذكار على أوضاع وهيآت وألحقوا بها أدعية أحدثها من أسس الطريقة.. ومن الشائع الذائع: أن هذه الأذكار يعطيها رؤساء الطرائق أو من يقيمونه ويسمى بأخذ الورد أو رفع السبحة ويعينون أعدادها وصيغها وأوقاتها وما يرتئونه من آدابها. ونحن نعرض عملهم هذا ونقيسه بالهدي النبوي وعمل السلف فذلك الدين، وما لم يعرف في هذه الأيام بعموم أو خصوص فليس من الدين. وما دام ليس من الدين فإنكاره قربة والاعتراف به بدعة)[1]

بالإضافة إلى هذا، فالشيخ التبسي يمنع المأمومين من رفع الأيدي للدعاء والإمام يخطب معللا ذلك بأنه انفضاض من حول الإمام وإعراض عن الإنصات

(1) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص10.

الواجب وتضييع للخطبة وتفويت لحكمتها والغرض منها[1] مع أنه قد ورد في رفع الأيدي عند الدعاء مطلقا الأحاديث المتواترة، بل اتفقت عليه الأمة جميعا، بل إنه من دلائل انفعال المأمومين للإمام، فتأمينهم ورفعهم الأيدي دليل على مدى تجاوبهم معه.

ولكن القصد في هذا واضح، وهو مخالفة الآخر، فقد رأوا حرص الصوفية عند الدعاء على رفع الأيدي – بناء على ما صح عندهم من أحاديث في هذا[2] – فراحوا يقاومونه حتى حدثت الفتن في المساجد أثناء الدعاء ففريق يرفع يديه، وفريق لا يرفعها، وكل طرف يرمي الآخر بالبدعة والضلال.

---

(1) نص فتوى الشيخ العربي التبسي في هذا هي قوله: (أما رفع الأيدي في تلك الساعة للدعاء، فأما للمأموم فممنوع، لأنه نوع من الانفضاض حول الإمام، وإعراض عن الإنصات الواجب، وترك لـه وحده يخطب، وكل ذلك تضييع للخطبة، وتفويت لحكمتها، والغرض منها .. وأما رفع الإمام يديه للدعاء في خطبة الجمعة فقد اختلف الفقهاء في جوازه وكراهته، وليس مع المجيزين غير أقيسة لا معنى لها (نشرت هذه الفتوى في جريدة البصائر، السلسلة الأولى، السنة الثالثة، عدد 138، الجمعة 04/ 11/ 1938م الموافق 11/ رمضان/ 1357هـ، ص 2، نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص:232)

(2) من آداب الدعاء العظيمة التي نص عليها الفقهاء رفعَ اليدين في الدعاء إلى الله عزَّ وجلَّ؛ لثبوت ذلك عن النبي ﷺ في أحاديث كثيرة عدَّها بعضُ العلماء في جملة ما تواتر فيه النقلُ عن النبيِّ ﷺ، قال السيوطي في شرحه لتقريب الإمام النووي ممثِّلا لِما تواتر معناه عن النبي ﷺ: (فقد ورد عنه ﷺ نحوُ مائة حديث فيه رفعُ يديه في الدعاء، وقد جمعتها في جزء، لكنها في قضايا مختلفة، فكلُّ قضية منها لَم تتواتر، والقدر المشترَك فيه هو الرفعُ عند الدعاء تواتَر باعتبار المجموع) (عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (2/ 180)

ثم لسنا ندري ما العلاقة بين الإنصات للخطبة ورفع الأيدي، أم أن الأيدي إذا رفعت سدت الآذان؟

3 ــ ترجيح الفتوى على الحوار العلمي:

وهذا من الخصائص التي حالت بين الجمعية وبين الكتابة العلمية المفصلة المتضمنة للرأي والرأي الآخر، ذلك أن الفتوى في العادة توجه للعوام، ولا تقتضي ذكر الدليل بتفصيل، ولا تقتضي نقل الخلاف، ولا ذكر أدلة المخالف.

ولعل الذي دعا الجمعية إلى هذا هو ما ذكرناه سابقا، وهو ما يعتمده المنهج السلفي عموما، من اعتبار ذكر الخلاف بتفصيل قد يكون نوعا من إشهار المبتدع والدعوة له بالمجان، والجمعية لا تريد هذا، ولهذا تمارس كل أنواع التشدد حتى الحسنات تبرزها بصورة السيئات حتى تتمكن من استئصال الآخر استئصالا جذريا، وقد ذكرنا الكثير من الشواهد على هذا سابقا.

ولأجل هذا نرى الجمعية اهتمت بالفتوى، فأسست لها مجلسا[1]، ولكنها لم

---

(1) قررت الجمعية في اجتماعها السادس العام المنعقد ابتداء من: 1937/ 09/ 24 والذي دام ثلاثة أيام تقسيم المجلس الإداري الى لجان أربع والتي منها لجنة الإفتاء.

وكانت لجة الفتوى تضم الأعضاء التالية أسماؤهم:

1- العربي التبسي: بصفته رئيس اللجنة. 3- البشير الإبراهيمي: عضو مستشار.

2- مبارك الميلي: عضو مستشار. 4- على الخيار: عضو مستشار.

وكان الاقتراح بتشكيل اللجنة للإفتاء في المجلس العام للجمعة المنعقد في 06 شوال 1354 الموافق ل01 جانفي 1936، وكانت إدارة البصائر قد عهدت بصفة مؤقتة إلى لجنة تأتمنها على الفتوى في دين الله برئاسة الشيخ أبي يعلى الزواوي إلى حين تعيين جمعية العلماء من ناحيتها لجنة إفتاء بصفة رسمية باتة.

تهتم بالنواحي العلمية، ولذلك لم تؤسس لها المجلس.

وهذا الخطأ المنهجي في تصورنا هو الذي جعل الجمعية ضعيفة في إنتاجها العلمي، حتى مع كونها اهتمت ببناء المدارس، وعلى أسس رفيعة من العمران، ولكنها لم تهتم بوضع المقررات مع أن المقررات أهم بكثير من المدارس، بل كانت تعتمد في مقرراتها على كتب بسيطة تقليدية.

والأخطر من ذلك – وهو لا يرتبط بموضوعنا – هو أن الجمعية لم تؤسس للدولة الجزائرية الإسلامية، فلا هي كتبت في النظام السياسي أو النظام الاقتصادي أو غيرها من النظم بلغة علمية عصرية، بحيث يتسنى للجزائريين بعد الاستقلال أن يجدوا أمامهم المشروع الإسلامي كاملا لتنفيذه، أو ليكون على الأقل حجة عليهم.

وفوق ذلك كله أنها – لغرامها باللغة العربية – جعلت كل أهداف التكوين أن تخرج جيلا من الذين يحسنون استعمال المحسنات البديعية، وجذب انتباه المستمع للألفاظ، وهذا واضح جدا في تلاميذها الذين وكلت إليهم أزمة التدريس في المساجد وفي القنوات الإعلامية، والذين كان يستفاد من كلامهم أكثر مما يستفاد من علمهم.

وهذا لا يعني أن أعضاء الجمعية، وخاصة الكبار منهم ليسوا علماء، فهم يشهدون لأنفسهم بأنهم علماء، بل علماء فحول قل نظيرهم في التاريخ الإسلامي، فالإبراهيمي يقول عن ابن باديس: (وعبد الحميد بن باديس باني النهضة وإمامها،

أما بعد استشهاد الشيخ التبسي فقد انتقلت رئاسة لجنة الإفتاء إلى رئيس الجمعية الشيخ البشير الإبراهيمي الذي وسع من دائرة تلك اللجنة بزيادة أعضائها، ويتمثلون في كل من: أحمد سحنون – مصطفى الفخار – عبد اللطيف القنطري – الفضيل اسكندر – نعيم النعيمي)

ومدرب جيوشها، عالم ديني ولكنه ليس كعلماء الدين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي في قرونه الأخيرة، جمع الله فيه ما تفرق في غيره من علماء الدين في هذا العصر، وأربى عليهم بالبيان الناصع، واللسان المطاوع، والذكاء الخارق، والفكر الولود، والعقل اللماح، والفهم الغواص على دقائق القرآن، وأسرار التشريع الإسلامي، والاطلاع الواسع على أحوال المسلمين، ومناشئ أمراضهم، وطرق علاجها، والرأي السديد في العلميات والعمليات من فقه الإسلام وأطوار تاريخه، والإلمام الكافي بمعارف العصر مع التمييز بين ضارها ونافعها)[1]

والعربي التبسي يقول عن الإبراهيمي: (المواقف العظيمة الباهرة لرئيسنا الشيخ (محمد البشير الإبراهيمي) وبخطبه ودروسه ومحاضراته، وأعماله الجليلة العالية. فليعلم العالم في الشرق والغرب أن الإبراهيمي ليس فلتة من فلتات الطبيعة عندنا وليستعد كل واحد منا لأن يقف مواقف الإبراهيمي، وأن يكون لنا عمله ونبوغه وفصاحته. فالعار كل العار أن لا يكون لنا إلا بشير واحد. وليعلم هو وليعلم الناس أن له من يقف حواليه لشد أزره، وله من يقف وراءه، وله من يستعد لحمل الراية في ميادين الإسلام والعربية والإصلاح)[2]

والإبراهيمي يقول عن التبسي: (والأستاذ التبسي عالم عريق النسبة في الإصلاح، بعيد الغور في التفكير، سديد النظر في الحكم على الأشياء، عزوف الهمّة

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 137)

(2) جريدة البصائر، السلسلة الثانية، السنة الخامسة، عدد 204، 20/ 10/ 1952م الموافق 01/ صفر/ 1372هـ، ص2 .

عن المظاهر والسفاسف)[1]

وهكذا، فكلهم يشهد لنفسه ولأخيه بالاقتدار العلمي، ولكنا عندما نبحث عن دلائل ذلك الاقتدار لا نجد إلا مقالات فيها بلاغة وبيان عريق، ولكن لا نجد أبدا أي تحقيق علمي، أو إنتاج علمي يرقى إلى المراتب التي يمكن اعتبارها علميا.

وسر ذلك بسيط، وقد استفدته من أستاذي الدكتور أحمد عيساوي، فهو يذكر كل حين حقيقة مهمة، وهي أنه يستحيل على من يتبنى المنهج السلفي، وخاصة الوهابي أن يتعلم أو يصير عالما، وذلك لأنه يسد أذنه عن الآخر، ومن سد أذنه يستحيل أن يتعلم.

بالإضافة إلى هذا فإن المنهج السلفي يقصر دارسته على ما قاله شاعرهم[2]:

العلم قال الله قال رسولُه قال الصحابةُ ليس بالتمويه

ما العلم نصبك للخلاف سفاهة بين الرسول وبين رأى فقيه

كلا ولا جحْد الصفات ونفيها حذرا من التمثيل والتشبيه

وهو لذلك لا يدرس الفلسفة، ولا العلوم التجريبية ولا أشياء كثيرة، ولهذا، فإنا لو قارنا إنتاج جمعية العلماء العلمي مع شخص واحد من الطرق الصوفية المتهم بالأمية لوجدنا فارقا كبيرا.

نعم نجد في كتب ابن عليوة ركاكة لغوية أحيانا، ولكنا نجد معها منهجا علميا،

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (2/ 272)

(2) محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (ابن قيم الجوزية)، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ، 1393 – 1973، ص 105.

وللأسف حجبت الجمعية بالركاكة اللغوية عن المعاني العلمية، حتى أن الشيخ العربي التبسي يقول عن كتابته وكتابة غيره من أصحاب الطريقة العلاوية: (ولا يفوتني أن أذكر إلى كتاب العليويين طالبا منهم أن يعرضوا كتاباتهم على علماء المعاجم اللغوية والصناعة النحوية، فإنه أصاب اللغة العربية منهم ما لو علمه سيبويه في قبره والأصمعي في مضجعه لقاما من تحت التراب ورفعا قضية في إحدى محاكم الجنايات على هؤلاء الكتاب الذين أفسدوا لغة العرب والإسلام)[1]

والذي رد عليه الشيخ ابن عليوة بقوله – متحدثا عن منهج الصوفية-: (.. بل لهم ذلك لكونهم لا يقفون عند ظاهر الألفاظ، وإنّما ينظرون إلى المعاني الدالّة على المراد، ولا يلتفتون للحن ولا للإعراب، بل يأخذون المعاني من حيث وجدوها، فهم ناظرون لإشارة الأرواح، غافلون عما يتلفظ به اللسان، تراهم مع الله في كلّ حال وشأن، مع انّه كلّ يوم هو في شأن، ما اتخذ الله وليّا جاهلا إلاّ علّمه، وابتداء التعليم به ثمّ بأحكامه، وأمّا بقيّة العلوم فليست شرطا في صحّة الولاية وإنّما هي شرط كمال وذلك كالنحو والصرف، والمعاني والبيان، وعلم اللغة، حيث من لم تغنه معرفة الله، فذلك هو الشقي)[2]

وينقل عن الفقيه (ميمون) قوله: (أقبح كلّ قبيح أن يتعلّم الإنسان نحو اللسان

---

(1) العربي بن بلقاسم التبسي، لقد سمعنا باطلك فأين حقك؟ جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 121، الخميس 01/ 12/ 1927م الموافق 06/ جمادى الآخرة/ 1346هـ، ص 13 ،نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص171.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص24.

ويعلّمه، ولا يتعلّم نحو القلب ويعلّمه، مع أنّه محلّ نظر الربّ، فإذا كان نحو اللسان مع نحو الجنان كان صاحبهما في أمان، ولا يخشى عليه الخسارة والخذلان، يوم وقوفه بين يدي الرحمن، لأنّ الله تبارك وتعالى لا يثيب العباد على إعرابهم، وإنّما يثيبهم على قلوبهم)[1]

4 ــ عدم المناقشة العلمية الهادفة:

لاشك أن من أول شروط المناقشة العلمية الهادفة ما يسميه العلماء (تحرير النزاع)، أو البحث في مواطن الخلاف، وعدم قصر الاهتمام بالنواحي الشكلية أو التعبيرية التي قد تكون صدرت من الطرف الآخر، وعدم الاهتمام – كذلك – ببعض الأخطاء الجزئية التي لا تمس صميم الموضوع.

وعكسها أنواع كثيرة من المناقشات تضيع جهدها في قضايا شكلية أو فرعية تصرف الذهن عن البحث عن القضايا الأساسية التي طرح البحث فيها.

وبناء على هذا، وعند دراسة التراث العلمي القليل الموجه للطرق الصوفية، الذي نشرته الجمعية نجد أن الكثير منه يضيع في مناقشات لا علاقة لها بالموضوع، أو لا تخدم الموضوع.

وكمثال على ذلك مقال علمي كتبه الشيخ العربي التبسي تحت عنوان (قد سمعنا باطلك فأين حقك؟)[2]، وهو مقال قوي جدا من جهة اللغة، بل يصلح أن يكون نموذجا لدروس الإنشاء في المرحلة الإعدادية أو الثانوية، ولكنه لا يصلح أن يكون

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص20.

(2) نشر هذا المقال في جريدة الشهاب : جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 121، الخميس 01/ 12/ 1927م الموافق 06/ جمادى الآخرة/ 1346هـ، ص 10 و11 و12 و13.

نموذجا لمقال علمي هادف.

وقد بدأ الشيخ مقاله باستهلال يذكر فيه ما كتبه المخالف، فقال: (طلع علينا كاتب في جريدة (البـلاغ) عدد (44)[1] يضرب أصدريه، وينفخ مذرويه، يقول: ها أنا ذا فاعرفوني، واستمعوا لما جئت به. فأصخنا نستمع له، فإذا به محموم يهذي، أو ممسوس يتخبط. ولقد كان في مستودع المعقول والمنقول أن لا نعبأ به، ولا نقيم له وزنا، لأنه أهون على الله وعلى عباده مادام يهرف بما لا يعرف، ولكننا أصبحنا في زمان ينعق فيه الناعق بما شاء، فسيجد أنصارا ولا بد. وفي قطر يعد كل لاغط فيه صاحب حكمة تقرع له العصى. فوجب علي حفظا لعقول الجماهير من الترامي في متاهات الغلط أن نصدع إلى الرأي العام، وهو الرشيد في حكمه بما يفهم حقيقة هذه المهزلة، التي سـودتها يد العارف بالله - كما يسمون أنفسهم - (قدور بن أحمد

---

(1) جريدة البلاغ الصادرة عن الزاوية العليوية بمستغانم : جريدة البلاغ، عدد 44، 19/ جمادى أولى/ 1346هـ الموافق 16/ 11/ 1927م.

المجاجي)[1]، كفى الله المؤمنين شره)[2]

وأنا أتحدى من قرأ كل هذه التعبيرات القوية، وهذه البلاغة الجزلة أن يعرف ما الذي حصل، لأنه لا يسمع إلا صراخا لا يدري سببه ولا غايته.

وهذا مخالف للمنهج العلمي، فالمنهج العلمي في مثل هذه الأحوال لا ينظر إلا حزازات النفوس، ولا ما يضيع وقت القارئ بقراءة ما تفرزه الأحقاد، وإنما يقرأ الحقائق مجردة، وبلغة مؤدبة.

كان يكفيه بدل كل تلك الجمل الطويلة أن يقتصر على هذه الجملة: (كتب قدور بن أحمد المجاجي في جريدة البلاغ عدد (44) يقول:..)

وإذا إن أراد أن يستعمل اللغة الدبلوماسية التي كانت تستعملها الجمعية مع

---

(1) قدور بن أحمد المجاجي : (1894-1951م): ولد في قرية مجاجة بالقرب من مدينة مستغانم، وتلقى تعليما طرقيا أولا في زاويا القادرية بمدينة معسكر، ثم تحول منها إلى زاوية سيدي أحمد بن عليوة المستغانمي بمستغانم، وصارمن بين أهم شيوخها، ومن أشهر كتاب جريدة البلاغ العليوي. كتب العديد من المقالات الطرقية التي يرد فيها على شيوخ الجمعية، وعلى رأسهم الشيخ عبد الحميد بن باديس والعربي التبسي ومبارك الميلي.. واتسم سلوكه الطرقي الاستغلالي في خدمة الزاوية وشيخه أحمد بن عليوة المستغانمي، والانتفاع من كتاباته الصحفية من جريدة البلاغ الجزائري. انظر : منشورات المكتبة الدينية للطريقة الصوفية العلاوية بمستغانم، ص 5، بتصرف، نقلا عن نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي،، ص 168.

(2) العربي التبسي، قد سمعنا باطلك فأين حقك؟، جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 121، الخميس 01/ 12/ 1927م الموافق 06/ جمادى الآخرة/ 1346هـ، ص 10، نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي،، ص267.

فرنسا أن يقول: (كتب المحترم قدور بن أحمد المجاجي في جريدة البلاغ عدد (44) بعض الأمور التي تستدعي المناقشة، وهي: ..)

لكن الشيخ العربي لم يرض تينك العبارتين العلميتين التي اقترحناهما، بل كتب ما يزيد طينة الخلاف بلة، ولم يكفه ذلك، بل أضاف إليها يقول واصفا هذا المجاجي الذي أثار غضبه[1]: (.. غلت مراجله، لأني - كما يعلم القراء - من أمد كتبت في مجلة الشهاب فاتحة مقالات حالت دون نشرها ظروف تحت عنوان (الخلوة العليوية هل هي من الإسلام ؟)، وكنت أظن أن في الرهط العليوي بقية من حكمة، وفضلا من تدبير. فإذا رأوا في كلامي جورا عن الحق، أو اعوجاجا عن الهدى قوموني بعلم وصدق وأدب، لأن هذه السنة سنة من يرغب حقا، وهذه الطريقة أدخل في باب النصيحة والوصول إلى المفاهمة. ولكن الله تعالى أبى أن تكون هذه الطائفة

(1) يبدو الشيخ العربي التبسي من خلال ما كتب سريع الغضب، وقد ذكرنا ما حصل بينه وبين مالك بن نبي بسبب هذا، ونضيف إليه هنا ما ذكره الدكتور أحمد عيساوي من أنه زار شيوخ جمعية العلماء مدينة وادي سوف سنة 1937م بمناسبة تدشين مسجد ومدرسة البلدة، وكان الوفد مكونا من الشيوخ عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي والعربي التبسي، وابتدأ الحفل بآيات بينات من القرآن الكريم، ثم بالكلمات الترحيبية، ثم بكلمة الشيخ عبد الحميد بن باديس، ثم بكلمة الشيخ البشير الإبراهيمي، ولما حان وقت كلمة الشيخ العربي التبسي قام الجمهور الحاضر وهمّ بالانصراف، فانزعج الشيخ العربي، ثم خاطبهم بحدة، : (أنا أعلم يا أهل وادي سوف أنكم تسمعون لكلام تجاركم عني شيئا من الأباطيل، ولكنني أقول لكم : أنا أشرف منكم نسبا ومن عبد الحميد هذا – وأشار إلى الشيخ عبد الحميد بن باديس في المنصة –، فعلاقة والدي بالاستعمار كلها علاقة قتل وقمع وتعذيب، ولكن علاقة والده كما تعرفون تعاون واتفاق) (انظر: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص495)

العليوية أهلا لمثل هذا فما عدوا قدرهم ولا تجاوزوا الفهم)[1]

وهكذا يمضي المقال لا يذكر أدلة المخالف ليقبلها أو ليرفضها أو ليبين محلها من العلم، وإنما يضيع كل الجهد في الحديث عن شخص المخالف أو عن الطائفة التي ينتمي إليها.

ولا نعلم من خلال المقال الطويل إلا شيئا واحدا هو أن هذا المجاجي كتب مقالا يرد على الشيخ العربي عارضه به، وعنونه (الخلوة في الإسلام)، وقد عبر عن هذه الفائدة وسط كم من الألفاظ كان يمكنه أن يستغني عنها، فقد قال:(كتبنا حقا وذدنا عن الدين، ودافعنا عن حياض الصوفية رضي الله عنهم، فكتب حضرة العارف بالله كما يقولون بجهل لم ير الناس مثله، وقال بهتانا آثما صاحبه، ودافع عن شهوات إبليس، كتبنا كما علمت بالعنوان المار أعلاه مقالا، فجاء العارف المجاجي بعنوان (الخلوة في الإسلام)، وكأن هذا المخلوق الشاذ لم ير كلام الناس على اختلاف لغاتهم ونحلهم أن الكلام المقيد غير المطلق وإن نفى المقيد الخاص لا يلزمه نفي المطلق لا لغة ولا عرفا، فإذا نفينا العقل والعلم عن المجاجي، كما هو الواقع، لا يلزم منه نفي العقل والعلم المطلقين، وإلا لنبذت صحيفة البلاغ الجزائري عند العموم. وهذا ما يعرفه الأسود والأحمر قبل ظهور كتاب العليويين..)[2]

إلى آخر مثل هذا الكلام الذي لا مبرر له، وكان يمكنه أن يتجاوزه جميعا ليدخل في الموضوع مباشرة، ويفترض أن قصد محدثه طيب، ثم يناقشه في مقالاته بكل

---

(1) نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص168.

(2) المصدر السابق، ص169.

هدوء.

ولكن العربي التبسي لم يكن يمارس وظيفة الحوار العلمي لترشيد المخالف، وإنما كان يستعمل أسلوب المحارب الذي لا يرضيه إلا أن يجهز على خصمه.

ولهذا نجد مثل هذه التعبيرات في هذا المقال الذي اعتبرناه نموذجا على عدم المناقشة العلمية الهادفة: (يا حضرة العارف العليوي ؟ إذا كنت كذوبا فكن ذكورا. أما دريت أن هذا البهت يفضحك. وينزع الثقة بك، وبمن تدافع عنه، إن رضي منك هذا الدفاع عنهم، وعلى ما نعيناه عليهم. أليس هذا الصنيع يجعلك ممقوتا عند العليويين أنفسهم ؟ لو فهموا حقيقتك فإنهم إذا قرأوا كتابك علموا أنك غاش لهم، لم تدفع عنهم تهمة، بل سخرت منهم وخادعتهم)[1]

ومثلها قوله: (.. إما أن تجيب بالمنع عما كتبنا وأنت صادق غير غاش، وتذكر إلينا أن عارفكم الذي قص علي ما كتبت في ملاء من الناس كاذب في خبره، وليس لك بذلك يدان. لأن أخباركم قد سارت بها الركبان في كل مكان، وإنكارها رجوع عن مبادىء طريقتكم)[2]

ومثلها قوله: (ألا ليعلم المجاجي أنه عـدّ نفسه ريحا فقد لاقى إعصارا. أما جوابنا على شتائمك وما تتوعدني به من إظهار الأسباب التي لا تود أن تجرح عواطفي بها، فبعد أن أذن لك في نشرها، وإن تأخرت فأنت الكذاب على وجه الأرض)[3]

---

(1) المصدر السابق، ص170.

(2) المصدر السابق، ص170.

(3) المصدر السابق، ص171.

وهكذا لو حللنا المقال الطويل لا نجد منه أكثر من صفحة واحدة يمكن اعتبارها صفحة علمية بعد تهذيبها من السباب الكثير الذي يحيط بها.

والحسرة التي يشعر بها أي منصف بعد قراءة هذا المقال ليس على الشيخ العربي وما كتبه، ولا على المجاجي وما صب عليه، وإنما الأسف على ذلك القارئ الجزائري الذي لم يكفه أن يملأ صدره بالحقد على المستعمر ليضيف إليه الحقد على المجاجي.

5 ــ الرجوع في المناقشات إلى العامة بدل العلماء

من خصائص المنهج العلمي الرجوع في التحقيق إلى المعتمدين لدى الجهة التي يراد الحديث عنها، أو ما يسمى في العرف الحديث (الناطق الرسمي)

وإلا فإننا يمكننا إن أردنا أن نصف أي جماعة أو توجه أو طائفة بأي وصف أن نختار أي عينة نشاء، ثم نطبق من خلال ما تتصف به على الجماعة جميعا، وبذلك لن يمثل الحقيقة أحد.

وهذا للأسف ما تقوم به مراكز الشر في العالم عندما تريد أن تصور الإسلام بصورة الإرهابي، فلذلك تختار أسامة بن لادن والظواهري والمدخلي ونحوها كنماذج تعبر عن الإسلام.

وقد أشار الشيخ ابن عليوة إلى أن الجمعية تمارس هذا النوع من الأساليب مع طريقته أو مع الطرق الصوفية عموما، فقال: (.. ولكنّك ظننت أنّ التصوّف عبارة عن جماعة من الناس يجتمعون للرقص، وإنشاد الأشعار لا غير، ومثلك كمن قصد راعي الغنم بالليل يطلبه أن يتصدّق عليه بماشية، فأذن له في ذلك فذهب ليأخذ ماشية، فوقعت يده بالليل على كلب الحراسة الذي هو عادة يكون مختلطا

بالمواشي، فلمّا أصبح الصباح وجد بيده كلبا فأخذ يتهم راعي المواشي، ويلقبّه براعي الكلاب، وهذا ما يقتضيه لسان ما جمعتموه لأنّكم أقصرتم التصوّف على الرقص وما في معناه)[1]

طبعا ليس من المنهج العلمي أن نعتمد ما ذكره الشيخ ابن عليوة، فقد يكون مخطئا أو متوهما، ولهذا سنرجع إلى ما كتبه علماء الجمعية، ونرجع خصوصا إلى ما كتبه الشيخ ابن باديس من فتواه الخطيرة حول التيجانية، والتي اعتبرهم فيها كفارا بسبب مقالاتهم حول صلاة الفاتح[2] مع أنه كان في إمكانه أن يعود إلى علماء التيجانية، وقد كانوا كثيرين في ذلك الوقت ليوضحوا له المراد، ويبينوا له أن ما يحكى من ذلك لا صحة له، وبالتالي يتراجع عن قراره الخطير بتكفير عشرات بل مئات الملايين من المسلمين، لأن فتواه لا ترتبط بزمن دون زمن، فلا زال أتباع السلفية الوهابية ينشرون رسالته تلك في جميع المحال، ليكفروا بذلك التيجانية، ثم يهدروا بعدها دماءهم.

ولو أنه رجع في هذا إلى كثير من علماء التيجانية لوجدهم يردون هذه الشبهة، ويصرحون بأنها لا تمت إلى الواقع بصلة، بل لو أنه رجع إلى شيخ الطريقة العلاوية في ذلك الحين، وهو الشيخ محمد الحافظ المصري الذي زار الجزائر في ذلك

---

(1) ابن عليوة، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص65.

(2) صيغة صلاة الفاتح هي: (اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ناصر الحق بالحق الهادي إلى صراطك المستقيم وعلى آله حق قدره ومقداره العظيم)، وهي مشهورة متداولة، (انظر: حرازم ابن العربي براده المغربي، جواهر المعاني وبلوغ المعاني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني، طبعة مصر، سنه 1901، ص94)

الوقت لوجده يتبرأ من تلك الشبهة.

وللأسف فإن هذه الشبهة لا تزال تطرح على الرغم من المؤلفات الكثيرة التي ألفها التيجانيون في الرد عليها، مع أن المسائل المرتبطة بالردة يكفي فيها مجرد تصريح الشخص بتراجعه أو براءته أو عدم فهم المخالف له لتنفى عنه التهمة.

ولخطورة المسألة لتعلقها بإسلام مئات الملايين من المسلمين نعرض هنا ما ذكره الشيخ محمد الحافظ شيخ الطريقة التيجانية في ذلك الحين، فقد كتب خطابا نشرته مجلة الفتح الصادرة في القاهرة العدد 418 بتاريخ : الخميس 16 رجب 1353، جاء فيه بعد الحمد والصلاة والسلام على رسول الله: (إني أعلن أننا لا نعتقد أن رسول الله ﷺ كتم شيئاً مما أُمِرَ بتبليغه، ومستحيل أن يُؤمَر بتبليغ ورد أو صلاة الفاتح أو غيرها أو بيانِ فضلها فيكتم شيئاً من ذلك، ومن أعتقد ذلك فهو كافر بالله ورسوله لا يُقبل منه صرف ولا عدل، ولا أدري كيف يعقل أن يكون قد كتم الورد وهو الاستغفار والصلاة عليه ﷺ بأي صيغة ولا إله إلا الله . وصلاة الفاتح موجودة قبل الشيخ (أي أبي العباس التيجاني) مشهورة فلا يصح بحالٍ كونـُها ادّخِرَت له، ولم يثبت ذلك عنه)[1]

ورد على شبهة بقاء التشريع بعد رسول الله ﷺ التي يرميهم بها خصومهم، فقال: (ولا نعتقد أن هنالك بعد رسول الله ﷺ تشريعاً بأي وجه من الوجوه، وما جاء به ﷺ مستحيل أن ينسخ شيء منه أو يزاد شيء عليه، ومن زعم ذلك فهو كافر خارج على الإسلام)[2]

---

(1) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، د.ط.د.ت، ص3.

(2) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص3.

وبين المراد من التلقي المباشر من رسول الله ﷺ، فقال: (وإننا وإن قلنا بجواز أن يرى الوليُ رسولَ الله ﷺ في اليقظة إلا أننا نعتبر حكمها حكم رؤية النوم الصحيحة سواء بسواء، ولا يعوّل فيها إلا على ما وافق شرعه صلى الله عليه وسلم، وليست مشاهد الأولياء بحجة وإنما الحجة هي الشريعة المحمدية . أما تلك فمبشرات مقيدة بشرعه الشريف : ما قبِله منها قبلناه وما لم يقبله فمذهبنا فيه حسن الظن فنحكم عليها حكم الرؤيا المؤولة، ولا نشك أن معظم الرؤيا يحتاج إلى التأويل . وإنما رجحنا حسن الظن لأن المؤمن الذي يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ وهو شحيح بدينه حريص على متابعته نستبعد عليه أن يتعمد الكذب على رسول الله ﷺ ـ واليقظة في ذلك كالنوم ـ وهو يقرأ قوله عليه الصلاة والسلام : (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)[1]، ولا نخص واحداً من الصالحين بذلك بل هو عندنا عام في كل ما ينقل عنهم، وكم نقِلَ عن الشيوخ من الموهمات والشطحات سواء في ذلك طريقة مولانا الشيخ عبد القادر وغيرها . وقد اعتذر لهم العلماء وردوا الوجهَ المخالف . ولا تخلو كتب أي طريقة من موهماتٍ وشطحٍ كلها مؤول)[2]

وبين حقيقة ما تريده التيجانية من تأثير العلاقة بين المريدين والمشايخ، فقال: (ولا نعتقد أن مجرد رؤية أحد من الصالحين كافية في نجاة المرء وإنما ينجيه الإيمان والعمل الصالح {وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى} [النجم: 39]، ونرى أن الاجتماع بالصالحين مع صدق المحبة يجر إلى الصلاح غالباً ولذلك حث الشرع على

---

(1) صحيح البخاري (1/ 38)، صحيح مسلم (1/ 8)

(2) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص4.

صحبتهم وبيّن أنها من أسباب التوبة، وحديث الذي قتل تسعاً وتسعين نفساً ثم طلب التوبة فدله حبرٌ على بعض الصالحين ليصحبهم فأدركه الموت قبل أن يصل إليهم فرحمه الله وقبِـله، ثابتٌ في الصحيح . وحديث الجليس الصالح كذلك)[1]

وبين أن صلاة الفاتح التي قامت عليها كل تلك الضجة، مجرد أوهام عارية من الصحة، فقال معبرا عن عقائد التيجانية في هذا: (ونعتقد أن من أعظم الكفر أن يعتقد أحد أن صلاة الفاتح أو غيرها من الصلوات عليه ﷺ تعادل في الفضل أية آية من القرءان، فكيف تفضلها ؟! فكيف بسورة ؟! فكيف به كله ؟! ولا نعتقد أنها من القرءان كما زعم من زعم، ولا من الحديث القدسي ولا من أي قسم من وحي النبوة، فإن ذلك قد انقطع بلحوقه ﷺ بالرفيق الأعلى . والمذكور عندنا أنها من الإلهام الثابت للأولياء، ولا نعتقد أنها تساوي الكلمة الشريفة (لا إله إلا الله)، وحاشا الشيخ أن يقول بنسخ الذكر بالأسماء فذلك باطل، فنحن ولله الحمد نذكر الله عز وجل بأسمائه ونحافظ على التسبيح والتحميد وقيام الليل وسائر النوافل والأذكار الواردة في الشريعة ونحث عليها)[2]

وبين التصور التيجاني للورد، وعدم تعارضه مع الالتزام الشرعي، فقال: (ولا نعتقد أن مجرد أخذ الورد يُدخِلُ أحداً الجنة بحسابٍ أو بغير حساب فإن شرطَه المحافظة على الأوامر الشرعية كلها علماً وعملاً . وما هو الورد : استغفار وصلاة على النبي ﷺ ولا إله إلا الله بعد القيام بالواجبات التي أوجبها الله تبارك وتعالى)

(1) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص4.

(2) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص5.

(1)

ورد على الشبهة التي ترفع الشيخ التيجاني أو أتباعه إلى مقامات عالية فوق جميع الصالحين، فقال: (.. ولا أن الشيخ التيجاني ولا أحداً من غير أصحاب رسول الله ﷺ يبلغ مرتبة أصحابه ﷺ . فكيف بالأنبياء عليهم السلام فكيف بسيد الخلق صلى الله عليه وسلم، والولي مهما سمت رتبته مستحيل أن يبلغ في العلوم الإلهية مبلغَ أي نبي، ومن زعم ذلك فهو ضال مضل . ونعتقد أن من الضلال أن يأمن العبد مكر الله تبارك وتعالى مهما توالت عليه المبشرات، ومن اتكل على عمله أو نسبته إلى أي شخص وترك العمل فذلك ءاية الخسران المبين والعياذ بالله تعالى)[2]

ورد على الشبهة المرتبطة باعتقاد تصرف الأولياء، فقال: (ونعتقد أن من أشنع الشرك أن يعتقد أحد أن لأي أحدٍ كان مع الله تصرفاً، أو من دونه سبحانه وتعالى . وإنما نقول أن العبد قد يصل إلى مكانة من المحبوبية لدى ربه عز وجل بحيث يتصرف الحقُ فيه فيربط على قلبه فلا يسأله إلا ما سبقت به إرادته الأزلية سبحانه، وهذا الذي نفهمه في قوله ﷺ : (إن من عباد الله مَن لو أقسم على الله لأبرّه)[3] وفي الحديث القدسي (وإن سألني لأعطينه)[4] وهذا غالباً، وإلا فقد يسأل ربَه عز وجل

(1) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص5.

(2) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص6.

(3) صحيح البخاري (3/ 243)، وصحيح مسلم (5/ 105)

(4) نص الحديث كما في البخاري: (إن الله قال من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن

ولا يعطيه لأن ما شاء الله كان لا ما شاء غيره)[1]

ورد على تهمة الحلول والاتحاد التي يرمي بها السلفيون ومن بينهم جميعة العلماء الطرق الصوفية، فقال: (وإن من اعتقد في الله عز وجل حلولاً أو اتحاداً أو اعتقد أن مخلوقاً هو ذات الله أو فيه صفة من صفاته أو شبهه بخلقه أو شبّه خلقه به أو أنكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة أو أوّله إلى صورة تخالفه كمن يقول بتناسخ الأرواح ويزعم أنه البعث، أو اتبع رأياً من ءاراء المبتدعة فهو ضال مضل)[2]

ثم ذكر خلاصة عقيدة التيجانية، والتي تنسجم مع سائر عقائد المسلمين، فقال: (وخلاصة عقيدتنا في الأصول ما عليه السلف الصالح والخلف من أهل السنة والجماعة من الفقهاء والمحدثين والصوفية وما عليه الأئمة الأربعة مالك والشافعي وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل وأصحابهم في الفروع . ونسلم للسادة الصوفية قاطبة مع وزن أقوالهم وأعمالهم وأحوالهم بالشريعة، فما وافقها أقررناه وما كان يحتمل الموافقة والمخالفة حسّنـّا للظن فيهم وحملنا حالهم على الوجه الموافق ووكلنا أمرهم إلى الله العليم بما في القلوب، وقد نُقلت عنهم شطحات لا يتابَعون عليها ولا يُقتدى بهم فيها . وما لا يحتمل رددناه فإنه لا نبوة بعد رسول الله ﷺ ولا تشريع)[3]

سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته) (صحيح البخاري (8/ 131)

(1) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص6.

(2) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص7.

(3) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص7.

وهكذا يستمر الشيخ الذي هو مرجع التيجانية الأكبر في بيان عقائد التيجانية، وأنها لا تختلف عن سائر عقائد المسلمين، وكان في إمكان الشيخ ابن باديس وغيره من أعضاء الجمعية، ومن بعدهم من المكفرة أن يقرؤوا مثل هذه النصوص الصادرة من الناطقين الرسميين باسم الطريقة، ويتراجعوا عن تلك الأحكام الخطيرة التي أصدروها، ولكن ذلك للأسف لم يحصل، لسبب بسيط وهو الافتقار إلى المنهج العلمي، وإلى بعض الأمراض النفسية التي تجعل من الشخص لا يحب أن يدخل الجنة إلا وحده أو مع طائفته.

ولو أنهم رجعوا إلى مصادر التيجانية لعلموا أن الشيخ التيجاني يخبر أنه سيكذب عليه كما كذب على غيره، وأنه في هذه الحالة ينبغي العودة إلى المصادر الشرعية، فقد روي أنه سئل: هل يُكذَب عليك؟ قال : نعم، إذا سمعتم عني شيئاً فزنوه بميزان الشرع فما وافق فاعملوا به وما خالف فاتركوه)

وبناء على هذا يخبر الشيخ محمد الحافظ، وهو مرجع من مراجع التيجانية الكبار في عهد الجمعية وبعدها أنه (ما من فرد في هذه الطريقة كبيراً كان أو صغيراً إلا وهو يعلن براءته من تلك الأباطيل . وقد تلقينا عن مشايخ هذه الطريق ـ وهو المنصوص عليه عن صاحبها نفسه ـ أن كل ما ينسب إلى الشيخ بفرض صحة نسبته إليه سواء وُجد في كتبه أو لم يوجد وكان ظاهره مخالفاً لنص الكتاب أو السنة أو إجماع الأمة المحمدية فهو مؤول ويحرم الأخذ بظاهره، ويجب حمله على وجه يلتئم مع الشريعة . وقد قام علماء الطريق ببيان تأويله الموافق للشريعة حتى لا يضل أحد بحمله على الوجه المخالف . وما لم تصح نسبته إليه فلا يعول على شيء منه بحال . وقد بلغنا أن بعض خلفاء الطريق أحرق بعض ما ينسب للشيخ من الفضائل

المختلفة التي تتنافى مع السنة المحمدية وأمر بإحراقها حيثما وجدت . وهل من منصف يستطيع أن يبين لنا معنى لتتبع تلك الموهمات ـ حتى كأنه ليس في الطريق غيرها مع أنه لا خلاف بين أهل الطريق في أنها مؤولة ـ وترك الصريح البيّن من الدعوة إلى الله عز وجل والعمل بالكتاب والسنة والتمسك الشديد بهما وهو الذي عليه العمل وحده عند كل فرد من أهل الطريقة ؟ وحيث أن تلك العقائد المخالفة بحذافيرها لا خلاف بيننا في بطلانها ونحن متفقون على البراءة من كل من يعتقدها كلها أو بعضها، فلم تبق إلا الخلافات الشخصية وليست خلافاً جوهرياً .. فإن كان هذا النكير غيرةً على الدين حقيقة فلا يوجد أحد ـ فيما نعلم ـ يعتقد تلك العقائد من التيجانيين فهو جهاد في غير عدو . ومن نسب إلى الطريقة التيجانية أي عقيدة من تلك العقائد أو غيرها مما ينافي العقيدة الإسلامية فهو كاذب . وصح عنه ﷺ : (ما أكفر رجلٌ رجلاً إلا باء أحدهما بها إن كان كافراً وإلا يكفر بتكفيره)[1][2]

المطلب الثاني: المواجهة الأدبية

نريد بالمواجهة الأدبية ما كانت تقوم به جمعية العلماء من استعمالها للأشكال والأساليب الأدبية المختلفة في الرد على الطرق الصوفية، وتشويه صورتها في عين الجمهور الذي يثق فيها، بغية صده عن تلك الثقة.

ويظهر – من خلال دراسة تراث الجمعية المكتوب – أن هذا الأسلوب من المواجهة كان أهم الأساليب وأكثرها استعمالا، ولعل ذلك يرجع إلى ما يلي:

---

(1) نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، (ص: 44)

(2) محمد الحافظ، براءة الطريقة التيجانية من كل ما يخالف الشريعة، ص7.

1 ــ أن الجمعية عاصرت في ذلك الوقت أدباء كبار كطه حسين والرافعي والزيات وغيرهم، وقد كانت تحصل بينهم أحيانا سجالات في ميادين مختلفة، وكانت أداتهم في مواجهاتهم هي ما عرفه العرب من أساليب في هذا المجال.

2 ــ أن هذه الأداة كانت كأنها من الأسلحة التي لا توجد عند خصمهم، فلم يكن في الطرق الصوفية من الأدباء من له قوة لسانهم وحدته، بل كان الكثير منهم – على ما يظهر – ضعيفا في النواحي اللغوية، وخاصة النحو.

3 ــ أن معظم علماء الجمعية أتيح لهم الدراسة في تونس أو مصر، وأتيح لبعضهم السياحة في كثير من بلاد العالم الإسلامي، وقد رأوا في تلك المحال ما للكلمة القوية من التأثير، ولذلك راحوا يستعملون في مواجهة من تصوروا أنهم الخصم الأكبر للجزائر، وهم الطرق الصوفية.

هذه في تصورنا الأسباب الكبرى في كون الجمعية غالت في استعمال هذا الأسلوب دون غيره، وقد كنا نحب أن نعتبر من الأسباب ضعف باع الجمعية في بعض العلوم الشرعية، وخاصة ما تعلق منها بأصول الفقه، والمقاصد، والتصوف، والعلوم العقلية، ولكنا لم نؤثر أن نصف الجمعية بهذا الوصف، وإن كانت الأدلة الكثيرة تدل عليه، وهو ليس بدعة في الجمعية، بل لعلها تعتبره منقبة تفخر بها، فهي صافية خالصة لم تتكدر بعلوم التصوف ولا العلوم العقلية، ولا الكثير من الجدل الأصولي والمقاصدي الذي يتجنبه عادة أصحاب التوجه السلفي المحافظ.

بناء على هذا، نحب أن نتحدث هنا عن أهم الأشكال الأدبية التي استعملتها الجمعية في مواجهة الطرق الصوفية من الباب الذي يتعلق بمقصودنا، فلا نبحث فيما يتطلبه النقد الفني والأدبي والمحض، وإنما نتحدث عن المعاني والأغراض،

ولا يهمنا الشكل الذي طرحت به لكون البحث فيه خاص بالمختصين في الأدب، وقد كتبت بعض الدراسات المرتبطة بالنواحي الأدبية عند الجمعية أو عند بعض أعضائها، ونظنها كافية في الوفاء بتلك الجوانب التي نقصر في ذكرها هنا.

أولا ــ الخطابة:

تعتبر الخطابة من أهم ما كان يستعمله علماء الجمعية من أساليب في إيصال رسالتهم الإصلاحية.

والعلة في ذلك – كما يذكر الإبراهيمي– هو التأثير القوي للخطابة في التغيير والإصلاح، وقد قارن بينها وبين التمثيل معتبرا دور الخطيب كدور الممثل في إيصال الحقائق بأبسط أسلوب وبأبلغ تأثير، فقال: (التمثيل والخطابة عند الأمم الحية توأمان، وأخوان شقيقان. وأن منزلتهما من دواعي التهذيب والتربية الفاضلة لأرفع منزلة، وأن مكانتهما من بين مقوّمات الأخلاق لمنزلة الطعام والشراب من بين المقوّمات الجسدية. وما بنيت نهضة من النهضات الأخلاقية في الأمم الجديدة إلا وللتمثيل والخطابة في بنائها القسط الأوفر والحظ الأولى.. وليس موقف الممثل بينهم دون موقف الخطيب ولا موقع الرواية من نفوسهم دون موقع الخطبة. فإنما الخطيب والممثل شيء واحد– الممثل خطيب إذا أحسن تصوير المغزى وشخّص الحقائق الغائبة للمشاهدين كالحاضر المشاهد، وألبس الخيالات لباس الواقع المحسوس. والخطيب ممثل إذا عرف كيف يقصّ الخبر وكيف يستخرج العبر، وكيف يسوق المؤثرات فيترك في نفوس سامعيه أعمق الأثر)[1]

---

(1) الشهاب، الجزء الثالث، المجلد السادس، أبريل 1930. مقتطفة من خطاب مرتجل، نقلا عن الآثار: 1/ 67.

وقد انتهجت الجمعية في تكوينها للنشء الإصلاحي على هذا الأساس، لذلك حاولت أن تنشئ فيهم القدرة على الكلام والخطابة، وقد صرح الإبراهيمي عند بيانه للإصلاح التعليمي الذي تريد الجمعية تحقيقه في مدارسها، فذكر من السبل لذلك سبيلان[1]:

الأول: مؤتمر سنوي تعقده الجمعية بقسنطينة يحضره كل القائمين بالتعليم من أعضائها العاملين، فتتبادل الآراء وتتلاقح الأفكار وتستفيض المباحث عن أصول التربية والتعليم وأقوم طرائقهما، وعن الأساليب والكتب التي تجمع بين العلم والعمل، وسيكون من نتائج هذا المؤتمر توحيد التعليم.

والثاني: سماه الإبراهيمي (عكاظ علمي سنوي) تقيمه الجمعية في مدينة الجزائر على أثر اجتماعها العام، وتمتد أيامه إلى ما فوق الأسبوع، ويلقي كل أعضائها العاملين محاضرات ليتمرّنوا على الخطابة في مواضيع الدعوة والإرشاد.

وبالإضافة إلى هذا نرى الجمعية في صحفها تصف الخطب التي يقدمها أعضاؤها، وتفاعل الجمهور معها، بأوصاف كثيرة تدل على مبلغ قيمة هذا الجانب عندهم، وخاصة أن الجانب الآخر ضعيف فيه إلى الغاية التي تجعل علماء الجمعية يضحكون منهم.

وهذا ما نراه في الاتجاه السلفي الوهابي عموما، فهم يركزون على الخطابة وتخريج الخطباء وذوي المقدرة على الكلام، ولو لم يكن في كلامهم ما يسمن أو يغني من جوع.

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 145)

ثانيا ــ الشعر:

من الأشكال الأدبية التي استعملتها الجمعية في مواجهة الطرق الصوفية (الشعر)، وقد برزت فيه إلى درجة كبيرة، بحيث أنه قد تحول ما كتب من قصائد في هذا الجانب إلى زاد لا تزال تستعين به السلفية الحديثة في مواجهة التصوف والطرق الصوفية.

وسنحاول هنا باختصار أن نذكر بعض من كتب الشعر من علماء الجمعية فيما له علاقة بالطرق الصوفية، سواء اشتهر كشاعر، أو لم يشتهر، ولهذا استبعدنا الشاعر الكبير محمد العيد آل خليفة مع كونه شاعر الجمعية الأكبر، لأنا بعد البحث فيما كتبه لم نجد منه ما يستحق أن يضم لأجله إلى من نذكرهم، بالإضافة إلى ذلك، فقد كان للشيخ ميول صوفية، بل إن التيجانية تعتبره من رجالها المخلصين:

1 ــ الزاهري:

اشتهر الزاهري كما عرفنا في كل المجالات الأدبية من القصة والشعر ونحوها، وقد سخرها جميعا – في الفترة الأولى من حياته – لخدمة الجمعية، وخدمة أهدافها، وخدمة أهم هدف من أهدافها، وهو مواجهة الطرق الصوفية.

ومن قصائده في هذا المجال، قصيدة بعنوان (تحية الإصلاح) كتب يحذر من شيوخ الطرق الصوفية الذين يرشدون مريديهم إلى الضلالة، فيقول[1]:

ويريد آخر للجزائر أن تضل الرشد في طرق وفي أبواب

تلقي زمام عقولها جهلا إلى من كان متكلا على الأنساب

(1) الزاهري: تحية الإصلاح. الشهاب. ع 161. س 1928، ص237.

من كل ذي نسب يسلسله إلى جد له متحنث أواب

أو كل ذي دجل يمت به إلى شيخ له متصوف كذاب

يا ويحنا من أمة لم تتبع في الدين غير مشائخ وذئاب

قسموا عباد الله أغناما لهم فالجاهلون لهم من الأذناب

ملكوا على البسطاء من جهالنا ما كان من مهج ومن أسلاب

وهو ينتقل من الحديث عن مشايخ الصوفية إلى الزوايا التي ساهمت في نشر العلم والتربية ليتهمها بأنها تحولت إلى حانة يتعاطى فيها الشيوخ ومريدوهم الخمر، ولسنا ندري المصدر الذي اعتمد عليه في هذه المعلومة، وربما يكون ما ذكرناه سابقا من تعبير شعراء الصوفية عن الحالة الوجدانية التي يشعرون بها، وبأنها كنشوة الخمرة، يقول في ذلك[1]:

يا رب زاوية بها لم يكن في حانة من خمرة وشراب

يسقي الشيوخ الصالحون ضيوفهم بالكأس أو بالطأس والأكواب

فتجنوا على الدين الحنيف وأفسدوا ما فيه من خلق ومن آداب

وفي قصيدة أخرى له بعنوان (إلى زعيم المصلحين)، ويعني ابن باديس، وقد عرج فيها إلى اتهام الطرق الصوفية بتهم كثيرة كالخمول وحب الذات، ونحوها، ومما جاء فيها قوله[2]:

---

(1) الزاهري: تحية الإصلاح. الشهاب. ع 161. س 1928، ص237.

(2) الزاهري: إلى (زيارة سيدي عابد) الصراط. ص 4.

مارست أخلاق الشيوخ فلم أجد غير الخمول – وغير – حب الذات

ووجدت منهم من يعد أخا العبا دة وهو في لهو وفي لذات

طلبوا صلاح المسلمين ففرقوا الإ سلام في طرق لهم أشتات

ومن قصائده في هذا المجال قوله – وهو يرسم العلاقة التي تربط المريد بشيخه[1] –

كانوا طوائف شتى كل طائفة تطيع شيخا لها في كل ما زعما

إن قال إني ولي صدقوه وإن هو ادعى الغيب قالوا أحكم الحكما

وإن تعلم بعض الشيء تهجية قليلة هتفوا يا أعلم العلما

وإن هو ارتكب الفحشاء فاضحة فلا محالة معذور وقد أثما

أو احتسى الخمر قالوا إنها عسل ولا غرابة في هذا ولا جرما

أو ادعى أن خير الخلق يخدمه فما اعتدى عندهم ولا ظلما

(أو لم يصل رأوه حسبما زعموا يقيمها إذ يزور البيت والحرما

وفي قصدة أخرى يوبخ المجتمع الجزائري الذي وكل نفسه إلى هؤلاء الذين يعتبرهم غواة، فيقول[2]:

أمة تتبع الغوي وتعصي كل هاد إلى الرشاد حكيم

---

(1) الزاهري، التحية الصادقة. الشهاب. مج10، ج9، 12 أوت 1933. ص 454.

(2) الزاهري، ليتني ما قرأت حرفا. الشهاب. مج7، ج1، 1931. ص 927.

إن دعاها الدعاة إلى الخير يوما شردت منهم شروط الظليم

هي للمفسدين جنات عدن وعلى المصلحين نار الجحيم

أمة لا ترى لذي الفضل فضـ لا، ولا تعتني بعلم عليم

ومن يكن صوفيا كذوبا خبيثا فاز منهم بكل خير عميم

وحبته بغير حق من التك ريم كل الإكبار والتكريم

أنت لو كنت صوفيا لتلقت كل ما تفتريه بالتسليم

وإن كنت مصلحا فلك الويل ملوما وأنت غير ملوم

2 ــ الطيب العقبي:

وهو بالإضافة إلى قدراته الخطابية العالية التي تحدثنا عنها كان شاعرا فحلا، وقد وجه شعره لمواجهة الطرق الصوفية، بل إن قصائده في هذا المجال لا تزال تنشر على مستوى واسع، وخاصة في النوادي السلفية.

وقد شهد له بالقدرة الشعرية الشيخ ابن باديس الذي تحدث عن هذا الجانب فيه بقوله: (يعرف الناس العقبي واعظا مرشدا يلين القلوب القاسية، ويهد البدع والضلالات العاتية بقوة بيانه وشدة عارضته، ولكن العقبي الشاعر لا يعرفه كثير من الناس، فلما ترنحت السفينة على الأمواج وهب النسيم العليل هب العقبي الشاعر من رقدته وأخذ يشنف أسماعنا بأشعاره ويطربنا بنغمته الحجازية مرة والنجدية أخرى، ويرتجل البيتين والثلاثة والأربعة في المناسبات، وهاج بالرجل شوقه إلى الحجاز فلو ملك قيادة الباخرة لما سار بها إلا إلى جدة دون أن يعرج على مارساي،

وإن رجلا يحمل ذلك الشوق كله للحجاز ثم يكبته ويصب على بلاء الجزائر وويلاتها ومظالمها لرجل ضحى في سبيل الجزائر تضحية أي تضحية)[1]

ولعل أهم ما كتب من شعر في هذا المجال قصيدته الكبرى (إلى الدين الخالص) التي وصفها ووصف صاحبها الشيخ مبارك الميلي بقوله: (ولكن أتى الوادي فطم على القرى، إذ حمل العدد الثامن في نحره المشرق قصيدة (إلى الدين الخالص) للأخ في الله وداعية الإصلاح وخطيب المصلحين الشيخ الطيب العقبي ـ أمد الله في أنفاسه ـ فكانت تلك القصيدة أول المعول المؤثر في هيكل المقدسات الطرقية، ولا يعلم مبلغ ما تحمله هذه القصيدة من الجراءة ومبلغ ما حدث عنها من انفعال الطرقية، إلا من عرف العصر الذي نشرت فيه وحالته في الجمود والتقديس لكل خرافة في الوجود)[2]

وقد قدّمت (المنتقد) للقصيدة بهذه المقدمة الاستفزازية: (تحت هذا العنوان جاءتنا هذه المنظومة الإصلاحية للعلاّمة المرشد صاحب التوقيع، فحلّينا بها صدر هذا العدد تبصرة وذكرى لقوم يؤمنون ؛ و(المنتقد) يتحدّى بها كلّ ذي علم تحدّثه نفسه بمعارضتها إلى معارضتنا بصحيح الأدلّة من الكتاب والسنّة وكلام سلف الأمّة، ويتكفّل بنشر ما يَرِدُ عليه من جميع المعارضين، ومن لم يفعل منهم وبقي يلغو في المجالس والحوانيت، فإنّه يكون من الجبناء الكاذبين المفسدين)[3]

ونحب أن ننبه هنا – قبل أن نذكر الجوانب التي تحدثت عنها القصيدة – إلى أن

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 334)

(2) رسالة الشرك ومظاهرة، ص 283.

(3) المنتقد، العدد: 8، يوم الخميس 30 محرّم 1344هـ الموافق لـ 20 أوت 1925م، ص3.

الطرق الصوفية واجهت التحدي، وعارضت القصيدة، ولكنها للأسف لم تنشر، بل لعله لم يبق لها وجود[1].

تبدأ القصيدة بأسف العقبي على حال الجزائر، ويركز بوجه خاص على ما يركز عليه الاتجاه السلفي الذي يختصر الدين في بعض المظاهر والسلوكات، بل إنه من خلال ذلك يحكم على الشعب الجزائري بخروجه من الملة، وهو المعتقد التكفيري الذي اعتبرناه من الثمرات الخبيثة التي جنتها الجمعية من تأثرها بالوهابية يقول في ذلك بعد الاستهلال السابق، وبلهجة تقريرية[2]:

ماتت السنة في هذي البلاد قبر العلم وساد الجهل ساد

وفشا داء اعتقاد باطل في سهول القطر طرا والنجاد

عبد الكل هواء شيخه حده ضل، فضل الإعتقاد

حكموا عاداتهم في دينهم دون شرع الله إذ عم الفساد

---

(1) والقصيدة كتبها رجل (من أهل وادي سوف) وعنوانها (إرشاد الضالّين إلى سبيل أهل الحقّ المبين) ضمنها (64 بيتًا) ومن أبياتها قوله:

يا رجال الدين يا أهل الرشاد =يـا ذوي التحقيق أهل الاعتقاد

ياذوي التمكين يا أهل النهى =يا ذوي التصريف في كلّ البلاد

بلغتنـا في حمـاكـم سَبَّةٌ =حالـها زعزع ركن كلّ نـاد

وقد بذلت جهدي في البحث عنها لكني لم أجدها، بل لم أجد الإشارة إليها إلا في موقع (راية الإصلاح) أو من نقل عنه، وهو على هذا الرابط: (http://www.rayatalislah.com/article.php?id=10).

(2) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، دت، دط، ص3.

بل إنه يتبرأ منهم، ويحكم عليهم كما يحكم الوهابية عادة على خصومهم بكونهم من أهل النار لا يستثنون في ذلك مشيئة الله ولا إرادته، بل يجزمون بأحكامهم جزما، يقول في ذلك[1]:

لست منهم لا، ولامني همو ويلهم يا ويلهم يوم المعاد

يوم يأتي الخلق في الحشر وقد نشروا نشر فراش وجراد

يوم لا تنفعهم معذرة ولظى مأواهم بئس المهاد

يصهر الساكن في أطباقها كلما أحرق منه الجلد عاد

وكل الله بمن حل بها جمع أملاك غلاظ وشداد

أكلهم فيها ضريع، شربهم من حميم لبسهم فيها سواد

كلما فكرت في أمرهم طال حزني وتغشاني الهساد

ثم يتحدث – كشأن التيار الوهابي – عن نفسه – جازما قاطعا– بأنه ملتزم التزاما حقيقيا بالدين الصحيح الذي لا دين صحيح غيره، وبالتالي فهو – في مقابل ذلك الشعب الجزائري المسكين الذي حكم عليه بجهنم – من الفرقة الناجية المحفوظة المعصومة، يقول في ذلك على عادة شعراء الفخر[2]:

أيها السائل عن معتقدي يبغي مني ما يحوي الفؤاد

إنني لست ببدعي ولا خارجي دأبه طول العناد

---

(1) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، ص4.

(2) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، ص5.

يحدث البدعة في أقوامه فتعم الأرض نجدا ووهاد

لست ممن يرتضي في دينه ما يقول الناس زيد أو زياد

ليس يرضى الله من ذي بدعة عملا إلا إذا تاب وهاد

بل أنا متبع نهج الألى صدعوا بالحق في طرق الرشاد

حجتي القرآن فيما قلته ليس لي إلا على ذاك استناد

وكذا ما سنه خير الورى عدتي وهو سلاحي والعتاد

وبذا أدعو إلى الله ولي أجر مشكور على ذاك الجهاد

منكم لا أسأل الأجر ولا أبتغي شكركم بله الوداد

مذهبي شرع النبي المصطفى واعتقادي سلفي ذو سداد

خطتي علم وفكر ونظر في شؤون الكون بحث واجتهاد

وطريق الحق عندي واحد مشربي مشرب قرب لا ابتعاد

ثم يخرج من الجملة إلى التفصيل ليتحدث عن المعتقدات الصوفية وآدابهم على حسب ما تتصورها الوهابية، فيقول[1]:

لا أرى الأشياخ في قبضتهم كل شيء بل همو مثل العباد

وعلى من يدعي غير الذي قلته إثبات دعوى الإتحاد

---

(1) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، ص6.

قال قوم: سلم الأمر لهم تكن السابق في يوم الطراد

تنل المقصود، تحظى بالمنى وترى خيلك في الخيل الجياد"

قلت:" إني مسلم ياويحكم ليس لي إلا إلى الشرع انقياد

قولكم هذا هراء أصله ما روت هند وما قالت سعاد

أنا لا أسلم نفسي لهم لا، ولا ألقي إليهم بالقياد

لست أدعوهم كما قلتم وقد عجزوا عن طرد بقٍّ أو قراد

وهو كالتيار الوهابي يعتبر الأضرحة والقباب ونحوها أصناما لا تختلف عن اللات والعزى، وبالتالي، فإن الزائر لها له حكم من زار اللات والعزى وعبدها، فيقول[1]:

لست من قوم على أصنامهم قد عكفوا يدعونها في كل ناد

كلما أنشد شاد فيهم قول شرك ذهبوا في كل واد

كم بنوا قبرا، وشادوا هيكلا وصروح الغي بالجهل تشاد

غرهم من داهنوا في دينهم وارتضوا في سيرهم ذر الرماد

ثم يذكر شدة عداوته لهم، بل إنه يلعنهم هكذا إجمالا من دون استثناء، فيقول[2]:

إنني ألعنهم مما بدا حاضر في إفكه منهم وباد

---

(1) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، ص6.

(2) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، ص7.

وأنا خصم لهم أنكرهم كيفما كانوا جميعا أو فراد

علمونا طرق العجز وما منهم من لسوى الشر أفاد

طالما جدَّ الورى في سيرهم وهم كم صدهم طول الرقاد

ثم يعود إلى تفصيل ما يحفظه الوهابيون عموما من معنى التوحيد والشرك وقصره على القباب والقبور ونحوها، فيقول[1]:

لست أدعو غير ربي أحدا وهو سؤلي وملاذي والعماد

وله الحمد فقد صيرنا بالهدى فوق نزار وإياد

فاعبدوا ما شئتم من دونه ما عناني منكم ذاك العناد

لست منقادا إلى طاغوتكم بظبي البيض والسمر الصعاد

لم أطف قط بقبر لا ،ولا أرتجي ما كان من نوع الجماد

لست أكسو بحرير جدثا نخرت أعظمه من عهد عاد

لا أشد الرحل أبغي حجه قربة تنفعني يوم التناد

حالفا كل يمين أنه سوف يقضي حاجتي ذاك الجواد

لا أسوق الهدي قربانا له زردة يدعونها أهل البلاد

ويضم إلى هذه المظاهر التي يعتبرها شركا جليا مكفرا ما يقرره الصوفية من

(1) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، ص7.

التوسل والاستغاثة ونحوها، فيعتبرها شركا كما يعتبرها أساتذته الوهابية، فيقول[1]:

لا أنادي صاحب القبر أغث أنت قطب، أنت غوث وسناد
قائما أو قاعدا أدعو به إن ذا عندي شرك وارتداد
لا أناديه، ولا أدعو سوى خالق الخلق رؤوف بالعباد
من له أسماؤه الحسنى وهل أحد يدفع ما الله أراد؟
مخلصا ديني له ممتثلا أمره لا أمر من زاغ وحاد

3 ــ الإبراهيمي

وهو بالإضافة إلى قدراته البيانية المختلفة لديه قدرة كبيرة في صياغة الشعر الفصيح المتين[2]، وقد وجه جزءا محترما منه لمواجهة الطرق الصوفية، ومن ذلك

---

(1) الطيب العقبي، إلى الدين الخالص، ص7.

(2) للإبراهيمي ملحمة رجزية في ستة وثلاثين ألف بيت - مفقودة - أشار إليها المترجم له نفسه، وهي عرض تاريخي تحليلي للتاريخ الإسلامي وتقلبات الأمة الإسلامية - نظمها إبّان إبعاده في صحراء وهران الجزائرية، ورواية الثلاثة - مسرحية شعرية في 877 بيتًا من الرجز - نظمها إبّان تحديد إقامته في «آفلو»

التزم شعره الوزن والقافية، ويتنوع بين التعبير عن المناسبات الاجتماعية، والإخوانيات، ووصف بعض منجزات العصر: كالطائرة، ورصد الأحداث السياسية التي مرت بها الجزائر، والتعبير عن تجربة نفيه وسجنه، وبخاصة في المدة (1939 - 1946)، والتعبير عن القضية الجزائرية. مسرحيته الشعرية تقع في 877 بيتًا عبر ثلاث جلسات، تناول فيها أوضاع التعليم من خلال مدرسة وشخصيات محورية يدور بينها صراع.

ما كتبه في قصدية يقول فيها[1]:

فإن شئتموا أن تسمعوني محاضرا أحاضركم عن حضرة الغوث والقطب

هنالك يدري الجاهلون حقيقتي ويهتز ناديكم ويعرف ما خطبي

وان سكوتي مسحة مستعارة من المدفع الصخاب والصارم الشطب

أنا المرء لا أعطي إلى القطب مقودي ولو دفعتني الحادثات إلى القطب

ومن ذلك أرجوزته التي وجهها إلى بعض الوهابية من نجد[2]، وهي وإن لم يكن فيها مواجهة مباشرة للطرق الصوفية إلا في بعض المسائل المتعلقة بما يتصوره الوهابية شركا، إلا أنا نرى أن في أصل القصيدة مضادة ومواجهة حادة للطرق الصوفية ذلك أنهم في ذلك الحين خصوصا كانوا يعتبرون ما ورد من الأحاديث[3] عن اعتبار نجد هي رأس الفتن ومنطلقها متعلقا بالمنطقة التي ولد فيها الشيخ محمد بن عبد الوهاب وانطلقت منها دعوته.

لكن الإبراهيمي – على عكس ما ورد في تلك الأحاديث – كتب قصيدته يثني على علماء نجد، بل يعتبرهم من القلائل الذين حافظوا على توحيدهم في الوقت

(1) جريدة البصائر، السنة الأولى، العدد 43، الجمعة 28 شعبان 1355هـ/ 13 نوفمبر 1936م، وانظر آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 288)

(2) آثار الإبراهيمي: 4 / 126 – 130 وأبياتها 73 بيتاً

(3) من ذلك ما ورد في الحديث عن ابن عمر قال: ذكر النبي ﷺ فقال: اللهم بارك لنا في شامنا، اللهم بارك لنا في يمننا، قالوا: وفي نجدنا، قال: اللهم بارك لنا في شامنا، اللهم بارك لنا في يمننا، قالوا: يا رسول الله وفي نجدنا فأظنه قال الثالثة: هناك الزلازل والفتن، وبها يطلع قرن الشيطان) صحيح البخاري، (9/ 67)

الذي انتشر فيه الشرك في جميع البلاد الإسلامية.

ومن الذين أثنى عليهم الشيخ صديقه الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ وعمر بن حسن آل الشيخ - رئيس هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر آنذاك-، ومما جاء فيها قوله[1]:

إنَّا إذا ما ليلُ نجدٍ عسعسا وغربت هذا الجواري خُنَّسا

والصبح عن ضيائه لتنفسا قمنا نؤدِّي الواجب المقدسا

ونقطع اليوم نناجي الطَّرُسا وننتحي بعد العشاء مجلسا

موطَّداً على التقى مؤسَّسا في شِيخةٍ حديثهم يجلوالأسى

وعلمهم غيث يغادي الجُلسا خلائقٌ زهرٌ تنير الغلسا

وهمم غُرٌّ تعاف الدَّنسا وذممٌ طهر تجافي النَّجَسا

يُحْيُون فينا مالكاً وأنسا والأحمدين والإمام المؤتسا

ثم يخاطب نجد، ويعتبرها بلاد التوحيد ويقصره عليها في الوقت الذي يعتبر فيه جميع بلاد الإسلامي بلادا للشرك، وهذا للأسف ما يتفوه به التيار الوهابي كل حين[2]:

بوركتِ يا أرضٌ بها الدين رسا وَأَمِنَتْ آثاره أن تُدْرُسا

والشرك في كلِّ البلاد عرَّسا جذلان يتلو كُتْبَه مُدرِّسا

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (4/ 127)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (4/ 127)

مصاولاً مواثباً مفترسا حتى إذا ما جاء جَلْساً جَلَسَا
منكمشاً مُنخذلاً نقْعَنسسا مُبَصْبصاً قيل له اخْسأْ فخسا
شيطانه بعد العُرَام خنسا لما رأى إبليسه قد أبلسا
ونُكِّستْ راياته فانتكسا وقام في أتباعه مبتئسا
مُخَافِتاً مِنْ صوته محترسا وقال إنَّ شيخكم قد يئسا
من بلد فيها الهدى قد رأسا ومعْلَمُ الشرك بها قد طُمِسا
ومعهدُ العلم بها قد أسسا ومنهلُ التوحيد فيها انبجسا

ثالثا ــ القصة:

وإنتاج الجمعية فيها محدود جدا، ولعلها مقصورة على بعض القصص التي كتبها الشيخ الزاهري، ومنها قصته المعروفة التي أخرجها بعض الوهابية المعاصرين على شكل رسالة صغيرة، وسماها (اعترافات طرقي قديم)

وفي القصة حملة شديدة على الطرق الصوفية هكذا مجملة عامة لينصرف ذهن القارئ إلى جميع الطرق، ويركز فيها بشكل خاص على دورها في التفرقة الاجتماعية، وكأنه يواجه بذلك ما كانت تنشره الطرق من أن الجمعية تريد أن تخترق صف الأمة ووحدتها.

فالولاء الطرقي – كما يذكر الزاهري – مرتبط بالطريقة أكثر من ارتباطه بالإسلام، حتى أن هذا الطرقي التائب الذي يتحدث عنه (حينما كان طرقيا كان لا يفرح بانتشار الإسلام كما يفرح بانتشار الطرقية التي ينتسب إليها، فإذا سمع برجل

دخل دين الله، سأل عنه هل اعتنق طريقته أم لا؟ فإذا لم يعتنقها تعامى وتصامم، وإذا سمع أن مسلما اعتنق الطريقة التي يعتنقها هو اهتز طرباً، وكاد يطير من شدة الفرح والسرور، وإذا نزل بالإسلام أي مكروه تصامم صاحبنا كأن الأمر لا يعنيه ولا يعني دينه، أما إذا أصابتطريقته مصيبة ما اغتم لها واهتم)[1]

وفي اعتراف آخر يقول: (لا أكتمكم، أنه قد يكون بيني وبين الرجل صلة القربى، وقد تجمعني به الروابط والصلات، وقد يكون مهذباً ولكني لم أكن أثق به ولا أطمئن إليه، لا لشيء سوى أنه لا يرافقني في الطريق!!وقد يكون الرجل لا قرابة بيني وبينه، وليس بيننا أية صلة أخرى، ولكني أثق به وأطمئن إليه، وأشعر نحوه بحب شديد لا لشيء سوى أنه أخي من الشيخ، هذا هو ما كان يوصينا به أسيادنا ورؤساء طريقتنا جميعاً)[2]

وينقل الحديث عن تائب آخر تحول – في تصوره- من الطرقية إلى الإصلاح، ومن الشرك إلى التوحيد، ومن الجاهلية إلى الإسلام قوله: (وكان من كراهيتنا لأتباع الطرق الأخرى، أننا لا ننزل ضيوفاً إلا على من تبع ديننا(طريقتنا)، ولا نكرم ضيوفاً لا يكونون على طريقتنا، ولا نجتمع معهم في حلقة ذكر، وأذكر أن رجلا كان أخانا من الشيخ، له مكانة بيننا وكنا نحبه ونحترمه، وما هي إلا أن أخبرنا أحدنا بأنه رآه في بلدة أخرى، في حلقة ذكر لطائفة أخرى، حتى كرهناه وهجرناه، وأخبرنا سيدنا به وبما فعلنا، فقال، نعم ما فعلتم، لا تتساهلوا فيمن يخل بشيء من آداب الطريق، ولا تخالطوا من يفسد عليكم نيتكم في الشيخ، ولا تصلوا وراءهم، وكل من صلى منكم

---

(1) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد7، ص 2.

(2) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد7، ص 3.

وراء إمام ليس على طريقتنا، ولا يجتمع معنا على محبة الشيخ، فصلاته باطلة تجب عليه إعادتها!!)[1]

ويصور الزاهري تأثير مشايخ الطرق في مريديهم حتى في المسائل المرتبطة بالحياة الشخصية لكل مريد، بل حتى الحياة الشخصية لأفراد أسرته، فقد ورد في القصة من اعترافات هذا الطرقي التائب: (وسأل رجل وقال:يا سيدنا إني أريد أن أستشيرك في أمر يهمني، قال وما هو؟قال:إن ابني قد كبر، وأردنا أن نزوجه، وخطبنا له كريمة فلان إلى أبيها، فوعدنا خيراً، ولكنها من بنات طريقة أخرى لا من بنات طريقتنا،وهي فتاة من الفتيات الصالحات،فقال له سيده: وكيف تكون صالحة، وهي ليست من بنات طريقتنا؟ ولم تدخل زاويتنا قط!!،فقال الرجل: عسى الله أن يهديها فتعتنق طريقتنا، وتزور زاوية سيدنا، فقال له سيده: اشترطوا عليها أن تترك طريقتها إلى طريقتنا، فإذا رضيت بهذا الشرط فذلك ما كنا نبغي، وإلا فلا تعزموا عقدة النكاح.. وتكلم له رجل وقال:يا سيدي،إن الآنسة فلانة، التي توفي عنها أبوها أخيراً، وكانت من بنات طريقتنا، قد أعجب بها فتى ليس منا، فأبت أن تقبله لها بعلاً حتى يترك طريقته إلى طريقتنا، وقد تزوجها على هذا الشرط وأصبح أخاً لنا في الشيخ، فقال سيدنا:أحسنت هذه الآنسة، وهي محبة في الشيخ، وإن عملها هذا هو من الصالحات، ومن أفضل ما يقربها إلى الله زلفى، ففرحنا نحن بها، وصرنا نسميها"سكينة"تشبيهاً لها بسيدتنا سكينة بنت زين العابدين رضي الله عنها)[2]

ويذكر الزاهري كيف كانت تنتشر العداوة بين الطرق الصوفية بسبب خلافات

(1) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد7، ص 3.

(2) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد7، ص 3.

بسيطة، فيقول: (على أن الطرق الأخرى يحمل أتباعها لنا من الضغينة والحقد أكبر مما يحمل أتباع طريقتنا، فقد جربت ذات يوم أن أتودد إلى أهل طريقة، فرفضوا ودادي، وذلك أن جلست معهم في حلقة لهم عقدوها لتلاوة أورادهم، وكان من عادتهم أن يغمضوا أعينهم عند تلاوة هذه الأوراد، وكان من عادتنا نحن أن نفتح أعيننا، وأن لا نغمضها عند قراءة الأوراد، وما هي إلا أن عرفوا أنني لا أغمض عيني حتى طردوني، وقالوا لي:أنت لست من طريقتنا!!)[1]

وهو يحاول عن طريق اعترافات هذا الطرقي أن ينسب كل الرذائل والآفات إلى مشايخ الطرق بطريقة سردية بسيطة، فيذكر أنه قد في بعض الطلبة لتصوره أنه من الإصلاحيين لكنه ما إن زار زاوية من الزوايا فوجده فيها حتى تغير موقفه منه، وقد جرى في سر هذا التغير هذا الحوار الذي ذكره الزاهري، فقال: (وقال لي: لقد حضرت أنا نفسي على هذا الشيخ درساً في التوحيد يلقيه على أسيادنا، فظننت أن الإمام الأشعري هو الذي يلقي هذا الدرس علينا، فقلت: لقد أصبح الطالب في نظرك شيخاً نظير الإمام الأشعري، ولكن في أي مسألة من مسائل التوحيد كان درس هذا الشيخ؟ قال: كان في مسألة "كرامات الأولياء"، وقد ذكر من كرامات شيخنا أكثر من مائة وخمسين كرامة، فقلت له: يا فلان، هل نسيت ما كنت تقوله يوم لقيت هذا الطالب أنه قليل العلم مدمن على التدخين، فقال: أما ما قلته عنه من قلة العلم فقد كنت مخطئاً فيه، واليوم تبين لي أنه غزير العلم، وحسبك أنه أستاذ لأسيادنا، وأما أنه مدمن على شرب الدخان، فهذا أمر لا بأس به، لأن أسيادنا هم أنفسهم يدخنون ويدمنون على التدخين، ويدمنون على ما هو أكثر من الدخان أيضا، من غير أن يقدح

(1) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد7، ص 4.

ذلك في مروءتهم أو في دينهم، فقلت: إن المدمنين على هذه الآفات هم ممن لا مروءة لهم ولا دين، قال: لا يقول كلامك هذا إلا من كان مسلوباً من الإيمان، قلت: ويحك، فهل تعتقد أن تعاطي هذه الآفات هو أمر مباح؟ قال: لا، ولكني أعتقد أن الإنكار على أسيادنا، لا يجوز مهما ارتكبوا من الكبائر والموبقات، قلت: وهل أسيادك هم فوق الشرع الشريف حتى لا تنالهم أحكامه؟ قال: دعنا من هذا الكلام)[1]

بل إن الزاهري يذكر أن من أتباع الطرق الصوفية يهود ظلوا على يهوديتهم، وأن العلاقة التي تربط مريدي الطريقة بهم أكثر من العلاقة التي تربطهم بالمسلمين، فيقول – على لسان هذا الطرقي التائب – : (كان اليهود في بعض نواحي الصحراء، قد دخلوا هم أيضاً في الطرق الصوفية، من غير أن يدخلوا في الإسلام، وكان قد اعتنق طريقتنا منهم عدد غير قليل، فجعل سيدنا عليهم(مقدما) يهودياً منهم.. ولا أكتمكم، أننا كنا نحب هذا المقدم اليهودي، ونحب هؤلاء اليهود الذين هم إخواننا من الشيخ أكثر مما نحب أي مسلم من المسلمين، الذين يتبعون الطرق الأخرى، وكما أن اليهود يسمون غيرهم-[الكوييم]- فإننا نحن أيضاً نسمي غيرنا من المسلمين باسم القراميط.. وبالجملة، فلم نكن نعرف الحب في الله والبغض في الله، وإنما كنا نعرف الحب في الشيخ والبغض في الشيخ)[2]

وهكذا تستمر القصة – وبلغة بسيطة –تجمع جميع ما ترمي به الجمعية الطرق الصوفية في محل واحد، لتعتبرها جميعا ضلالا وشركا، ثم تعلن انتصار الجمعية

---

(1) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد7، ص 2.

(2) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد7، ص 4.

عليها بتوبة الطرقي، وتحوله إلى مصلح بمجرد توبته.

والملاحظة التي يمكن أن ندلي بها هنا هي أن هذه القصة ليست سوى نوع من القذف غير العلمي وغير الأخلاقي وغير الشرعي، لأن قارئ القصة البسيط يتصور أنها حقيقة واقعة، ويتصور أن ما فيها من أحداث ومواقف مرتبط بجميع الطرق، ولذلك جميع الطرق – كما تذكر القصة – يمارسون الكبائر بل يدمنون عليها مع أشياخهم، وهذا كله وإن صدق في محل لا يمكن أن يصدق في جميع المحال.

وهذا أكبر ما يشكو منه رجال الطرق من الجمعية، وهو التعميم المنافي للمنهج العلمي الصحيح، فالمنهج العلمي يقتضي التريث في إطلاق الأحكام قبل التحقيق.

رابعا ـ المقالة الأدبية:

تعتبر المقالة الأدبية هي أكثر ما وردنا من تراث الجمعية، وقد وظفت خصوصا في مجال النقد بأنواعه المختلفة، وخاصة النقد الاجتماعي.

وربما تكون الجمعية في توظيفها للمقالة الأدبية النقدية في مواجهة الطرق الصوفية مقلدة للتيار الأدبي النقدي في ذلك الوقت، والذي مثله أحمد أمين وإبراهيم المازني وعباس محمود العقاد والرافعي وطه حسين وغيرهم من الأدباء، ولهذا نجد انسجاما بين طرق التعبير وأساليبه بين ما كتبته الجمعية وما كان يكتبه هؤلاء.

وربما يكون اختيار الجمعية لهذا الأسلوب في الكتابة هو بساطته وسرعة وصوله للقارئ وعدم حاجات صاحبه إلى إمكانات علمية كبيرة، بالإضافة إلى الحرية التي يشعر بها الكاتب، خاصة إن كانت له قدرة على التعبير، فهو يخوض فيما شاء، وكيف شاء بعلم أو بغير علم.

وهذا ما يفرق المقالة العلمية عن المقالة الأدبية، فكاتب المقالة العلمية يحتاج عند ذكر كل عبارة إلى التوثيق والتحقيق والبرهان، فهو دائم محاصر برقيب يردد عليه قوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء: 36]

انطلاقا من هذا وظفت الجمعية المقالة الأدبية خير توظيف في أداء رسالتها المتعلقة بمواجهة الطرق الصوفية.

وبما أن أكثر هذا المقالات إن لم نقل كلها يمكن اعتبارها من المقالات النقدية، فإنها استعملت – بالإضافة إلى الطريقة الوصفية- أساليب كثيرة لعلها أهمها أسلوب (التهكم والسخرية) من هذا الواقع لتصوره بصورة مستهجنة ينفر منها القارئ.

ولعل أشهر من اشتهر بهذا الأسلوب، وكان له القدرة الفائقة فيه بما أوتي من قوة بيان، الشيخ البشير الإبراهيمي، الذي لا يذكر الطرق ولا الصوفية أو مشايخها وعلماءها إلا ويصب عليهم من التهكم والسخرية ما يتصور أنه يذلهم به.

وكمثال على ذلك مقالين كتبهما عن العلامة المحدث الكبير عبد الحي الكتاني[1]، الذي لا يزال إلى الآن مرجعا من مراجع علماء الحديث، ولكنه – في منطق الإبراهيمي، وفي منطق المقالة الأدبية – ليس كذلك، وكيف يكون كذلك، هو يعتقد بما يعتقد به رجال الطرق الصوفية.

ولعل الداعي إلى سخرية الإبراهيمي من الشيخ عبد الحي الكتاني هو استقواء

---

(1) نشرت في العدد 31 من جريدة «البصائر»، 12 أفريل سنة 1948، والثانية نشرت في العدد 33 من جريدة «البصائر»، 26 أفريل سنة 1948

الطرق الصوفية به، وكيف لا وهو الذي يجلب إليهم ما يحتاجون إليه من المصادر والنصوص التي تحفظ كيانهم في مواجهة الغزو الإصلاحي الموجه ضدهم.

وقد كانت الحادثة المؤلمة التي جعلت الإبراهيمي يعلن على الشيخ حربه هو ما قام به من تجميع الزوايا في مؤتمر دعا من خلاله إلى الإصلاح التربوي والتعليمي، بل دعا من خلاله إلى الإصلاح الشامل للزوايا ومن يمثلها من الطرق الصوفية[1].

وكان يمكن للجمعية أن تفرح بهذا، ولكنها للأسف لم تفعل، لأنها كانت تتصور أن في إصلاح الزوايا تقوية لها، وفي قوتها يذهب نشاط الجمعية هدرا، فهل يمكن للطبيب أن يمارس وظيفته إن شفي جميع المرضى؟

وبناء على هذه النظرة التي لم يفصح عنها الإبراهيمي، ولكنها تفوح بقوة من خلال كلماته صب جام غضبته وسخريته عليه، ولم يجد من وسيلة سوى المقالة الأدبية التي رآها خير وسيلة لتحطيم عنفوان الرجل وقوته، لأن المقالة العلمية تستدعي أدلة كثيرة، ووقتا طويلا، ولم يكن لدى الشيخ الإبراهيمي – وهو المستغرق

(1) مما يدل على هذا ما ذكره الإبراهيمي نفسه عندما قال: (.. بلغنا ما وقع في المؤتمر الثاني (مؤتمر الزوايا) بالتفصيل أيضا، حتى أسماء الحاضرين والخطباء وما خطبوا، وأنهم تواردوا على معان متقاربة في غايات الاجتماع الظاهرية وهي جمع الشمل وتجديد العهد وخدمة العلم بالتعليم) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 20)

ولكنه كعادته – في استخدام منطق المؤامرة – يعتبر أن هناك أهدافا مبيتة غير هذه الأهداف، فقال: (وكان من كياسة الرئيسين الدائم والهائم (كان هذا الاجتماع تحت رئاسة اثنين: الدائم مصطفى القاسمي، والهائم عبد الحي الكتاني) أن بالغا في إخفاء الغاية الحقيقية، حتى قام طالب مأجور يعدونه من أتباع الأتباع، فذكر جمعية العلماء بوصفها القديم الذي كانوا ينبزونها به، وهو أنها جمعية وهابية) (انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 394)

في الإصلاح وما يتطلبه من جهد- هذا الوقت ليضيعه في نقده.

وتبدأ سخرية الإبراهيمي من الرجل من عنوان المقالة نفسها، فقد عنونها بـ (أفي كل حي... عبد الحي؟)[1]، وعنوان المقالة الثانية (عبد الحي الكتاني: ما هو؟ وما شأنه؟)[2]، وقد تعرض فيها لشخص الشيخ عبد الحي أكثر مما تعرض فيها لفكره ومنهجه ودعوته، وهذا كشأن التيار الوهابي عموما من تغليبه نقد الأشخاص على نقد الأفكار.

وقد قال جوابا عن سؤال طرحه (ما هو عبد الحي؟): (هو مكيدة مدبرة، وفتنة محضرة؛ ولو قال قائل في وصفه:

شعوذة تخطر في حجلين وفتنة تمشي على رجلين

لأراح البيان والتحليل، كما يقول شوقي؛ ولعفى على أصحاب التراجم، من أعاريب وأعاجم، ولأتى بالإعجاز، في باب الإيجاز؛ إذ أتى بترجمة تحمل ببرقية، إلى الأقطار الغربية والشرقية، فيعم العلم، وتنتشر الإفادة، وتذيع الشهرة)[3]

ويعتبر أنه (مجموعة من العناصر منها العلم ومنها الظلم، ومنها الحق ومنها الباطل؛ وأكثرها الشر والفساد في الأرض)[4]

بل حتى اسمه يسخر منه، ويحوله عن المراد منه إلى مراد آخر يزيد من تهكمه

(1) نشرت في العدد 31 من جريدة «البصائر»، 12 أفريل سنة 1948، وانظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 391)

(2) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 395)

(3) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 539)

(4) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 540)

به، فيقول: (إن اسم صاحبنا لم يصدق فيه إلا جزؤه الأول، فهو عبد لعدة أشياء جاءت بها الآثار وجرت على ألسنة الناس، ولكن أملكها به الاستعمار؛ أما جزؤه الثاني فليس هو من أسماء الله الحسنى، ولا يخطر هذا ببال مؤمن يعرف الرجل، ويعرف صفات عباد الرحمان، المذكورة في خواتيم سورة الفرقان، وإنما هو بمعنى القبيلة، كما يقال كاهن الحي وعراف الحي وعير الحي، وقبح الله الاشتراك اللفظي، فلو علم العرب أنه يأتي بمثل هذا الالتباس لطهروا منه لغتهم، وتحاموه فيما تحاموا من المستهجنات)[1]

وهكذا يتلاعب الإبراهيمي بالألفاظ، ويستخدمها خير استخدام في التهوين من شأن الرجل حتى فيما اشتهر من ذاكرة قوية وحفظ متين للحديث، أهله لأن يعتبر محدثا، لكن الإبراهيمي لم يكن ينظر إلى حفظه بتلك الصورة، فهو يقول عنه: (وعبد الحي محدث بمعنى آخر، فهو راوية بكل ما لهذه الكلمة من معنى. تتصل أسانيده بالجن والحن.. وبكل من هب ودب. وفيه من صفات المحدثين أنه جاب الآفاق، ولقي الرجال، واستوعب ما عندهم من الإجازات بالروايات، ثم غلبت عليه نزعة التجديد فأتى من صفات المحدثين (بالتخفيف) بكل عجيبة، فهو محدث محدث في آن واحد؛ وهمه وهم أمثاله من مجانين الرواية حفظ الأسانيد، وتحصيل الإجازات، ومكاتبة علماء الهند والسند للاستجازة، وأن يرحل أحدهم فيلقى رجلا من أهل الرواية في مثل فواق الحالب، فيقول له: أجزتك بكل مروياتي ومؤلفاتي.. فإذا عجز عن الرحلة كتب مستجيزا فيأتيه علم الحديث بل علوم الدين والدنيا كلها

(1) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 540)

في بطاقة.. أهذا هو العلم؟ لا والله. وإنما هو شيء اسمه جنون الرواية)[1]

والإبراهيمي بحكم توجهه السلفي، وتغلب النزعة الوهابية خصوصا عليه ينفي عن الكتاني كونه محدثا، لأن من شروط المحدث في تصوره أن يكون سلفيا، فيقول: (ولقد كان من مقتضى كون الرجل محدثا أن يكون سلفي العقيدة وقافا عند حدود الكتاب والسنة.. لكن المعروف عن هذا المحدث أنه قضى عمره في نصر الطرقية وضلالات الطرقيين ومحدثاتهم بالقول والفعل والسكوت، وأنه خصم لدود للسلفيين، وحرب عوان على السلفية، وهل يرجى ممن نشأ في أحضان الطرقية، وفتح عينيه على ما فيها من مال وجاه وشهوات ميسرة ومخايل من الملك، أن يكون سلفيا ولو سلسل الدنيا كلها بمسلسلاته؟)[2]

وهكذا يستمر الإبراهيمي في التهكم والسخرية إلى نهاية مقاله الطريل، بل إنه يهدده بأنه إن استمر في دعم الطرق الصوفية في الجزائر، فإن سيروي الروايات في مثالبه وينشرها ويفضحه بها، فيقول: (..فإن عاد بالتوبة، عدنا بالصفح؛ وان زاد في الحوبة، عدنا على هذا المتن بالشرح، ولعل هذا الأسبوع هو أبرك الأسابيع على الشيخ، فقد أملينا فيه مجالس في مناقبه جاءت في كتيب، سميناه- بعد الوضع- "نشر الطي، من أعمال عبد الحي"، فإن تاب وأدناه، ووفينا له بما وعدناه، وإلا عممناه بالرواية، وأذنا لعبد الحي في روايته عنا للتبرك واتصال السند، وهو أعلم الناس بجواز رواية الأكابر عن الأصاغر)[3]

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 545)

(2) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 544)

(3) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 547)

ولعل أهم ملاحظة نخرج بها من مطالعة هذه المقالة الطويلة هو أنها من الناحية الأدبية في منتهى الروعة والجمال، وكم تمنينا لو أنه كتبها أو كتب مثلها عن رجال الاستعمار الطغاة، لا عن رجل من المحدثين الثقاة.

وتمنينا – كذلك – لو خلطها ببعض العلم والأدلة، فلا يمكن للألفاظ مهما حسنت، ولا للتعابير مهما قويت أن تقنع عاقلا ما لم تتوج بالأدلة الكافية.

ولكن عذر الإبراهيمي هو كون كلامه موجها للعامة لا للخاصة، والعامة يفضلون السخرية والسباب على العلم والدليل.

هذا نموذج عن الإبراهيمي وهو قليل من كثير، ومثله في الجمعية الشيخ الزاهري الذي كانت سخريته تصل إلى حد السباب، وقد شهد له بالقوة في هذا الباب والريادة فيه زميله وصديقه الشيخ الإبراهيمي الذي كتب يقول عنه بعد أن انشق عن الجمعية: (لقد كنتم تسبوننا بألسنتكم في المقاهي ومجالس السوء، وتلقّنون صبيانكم سبّنا، حتى أصبحت أفواههم مستنقعات... فلم يُقنعكم ذلك لأنه سبٌّ بالمجان، فارتقيتم إلى سبّنا بالكتابة لتتّخذوا منها سلعةً للبيع، ووسيلة لجمع المال. وتضيفوا إلى الهلال الأحمر هلالًا أسود... ومن الغريب المضحك أنكم تعتمدون في بيع السب على السب، فقد شهد العقلاء أن تسعة أعشار جريدتكم لا تُباع إلا بالسب والتخويف والتهديد وما يُشبه الإكراه، وأن العشر العاشر فقط يباع بالتغليط والتضليل.. إن هذه لحقيقة لا تستطيعون إنكارها وتكذيبها إلا بالعمل. ولو فعلتم وتركتم بيعها للرغبة والاختيار– كما تباع الجرائد– لأفلست في أسبوع، فجرّبوا إن كنتم منصفين)[1]

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 561)

وهو ينتقده في هذا المنهج مع كونه كان يحبذه منه قبل ذلك عندما كان متوجها بسببه إلى الطرق الصوفية، فيقول: (أيها القوم: إن الوطن الذي تتوقّف خدمته على بيع السب والكذب لوطن مخذول سلفًا؛ وإن الحزب الذي يريد أن يكملَ بتنقيص غيره لحزب ناقص أبدًا، وإن السياسة التي تغذّى بمثل هذه المطاعم لسياسة ميتة... بالجوع.)[1]

بل إنه يسخر حتى من جرائده التي كان ينشر فيها ما ينشر من سباب يرتبط بالطرق الصوفية، فيقول: (أتذكر- يا شيخ- ماضيك الصحافي، وصحائفك الماضية التي تهاوت في مثل عمر الزهر، من الجزائر، إلى البرق، إلى الوفاق، وقد ماتت كلها بالهزال والتسمّم، ولو كانت مما ينفع الناس لمكثت في الأرض، فاحتفظ بما بقي من أعدادها، فسيحتاج الناس إلى ما فيها يوم ينكس الله طباعهم، ويطمس على بصائرهم، فيصبح السب والكذب عندهم من الفنون الجميلة، فيشيدون المعاهد العالية لتعلّمها، ويقتبسون النماذج الرفيعة من تلك الجرائد)[2]

وليت هذا الموقف الذي وقفه الإبراهيمي ضد الزاهري استفاد منه هو قبله، ليعلم أنه لا يمكن أن يتحقق الإصلاح إلا بالصلاح، ففاقد الشيئ لا يعطيه.

ولا يتحقق الصلاح إلا بالتواضع مع الآخر وعدم السخرية منه، كما قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ} [الحجرات: 11]

المطلب الثالث: المواجهة العاطفية

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 561)

(2) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 562)

نريد بالمواجهة العاطفية ما كانت تستعمله الجمعية لإثارة عواطف الجماهير ضد الطرق الصوفية، وهي مواجهة كالمواجهة الأدبية تتسم بالبساطة، وبعدم الحاجة إلى الإقناع العقلي المعتمد على الدليل، بل كل اعتمادها على ما عند المستقبل من ثروة عاطفية، وهي من أكثر الثروات توفرا خاصة في الزمن الذي يكثر فيه الظلم والاضطهاد.

بناء على هذا نحاول هنا أن نذكر ثلاثة نماذج عن هذا النوع من المواجهة، وقد ذكرنا – سابقا – أنا لا نتعامل مع الجمعية على أساس وجودها التاريخي الرسمي، وإنما على أساس وجودها الواقعي المتمثل في أولئك المصلحين الذين اتفقوا على كل شيء، ولكن تأخر فقط تأسيسهم الرسمي للجمعية إلى أن وجدوا الظرف المناسب، ولهذا فإن بعض الأحداث التي سنذكرها حصلت قبل التأسيس الرسمي للجمعية، بل لعله كان من الأسباب المؤثرة بعد ذلك في تأسيسها.

النموذج الأول: الاعتداء على ابن باديس

ذكرنا سابقا قصة هذا الاعتداء، وبساطته، وتعلقه بفرد واحد لم ينطلق في ذلك إلا من بعض الغضب على إهانة شيخه، بل إن صورة الحادثة تدل على أنه لم يرد أن يغتال، وإنما أراد أن يعاقب فقط، ولهذا لم تحدث كبير أثر في الشيخ ابن باديس، ولو أنه أراد اغتياله لطعنه بالسكين مباشرة، ولكان ذلك أسهل، بل ربما لو أراد ذلك لخطط له ولنجح في تخطيطه، فما أسهل القيام بمثل هذه العمليات في واقع كالواقع الذي حصلت فيه.

ولكن مع كل هذا نجد تضخيما كبيرا للحادثة، واتهاما لكل الطرق الصوفية بها، وكأن الطرق الصوفية جميعا اجتمعوا في اجتماع طارئ، ثم قرروا اغتيال ابن باديس،

ولم يجدوا للتنفيذ إلا هذا الرجل الضعيف الهزيل الذي استطاع ابن باديس مع نحافته أن يلببه بثيابه، ويتغلب عليه بكل سهولة.

وقد كتب الإبراهيمي حينها يصف الحادثة وأسبابها وملابساتها بهذه الطريقة المثيرة للعواطف: (وإذا نسي الناس فإنهم لم ينسوا حادثة الاعتداء على الأستاذ عبد الحميد بن باديس الذي هو رئيس هذه الجمعية منذ تأسست إلى اليوم، فقد تآمر العليويون على اغتياله حيث ثقلت عليهم وطأة الحق الذي كان يقوله ولا زال يقوله فيهم وفي أمثالهم، وانتدب أشقاها لقتله في قسنطينة وضربه الضربة القاضية لولا وقاية الله ولطفه، ففي ذلك المشهد الذي تطيش فيه الألباب وتتفشى فيه روح الانتقام قوى الله الأستاذ- وهو أعزل- فأمسك خصمه الفاتك المسلّح ولبّبه بثيابه، ثم تجلّى على قلبه المطمئن بالرحمة فقال- وجرحه يثعب دمًا- للجمهور المتألّب المتعطّش لدم الجاني: إياكم أن يمسّه أحد منكم بسوء" حتى تسلموه للمحافظة، ولولا هذه الكلمة لقطعوا الجاني إربًا إربًا))[1]

فالإبراهيمي يبدأ مقاله بأن الناس، وإن نسوا كل شيء، فإنهم لن ينسوا هذه الحادثة، وكأنه يحرضهم أن لا ينسوها، ثم يتحدث – كعادته – على التآمر من غير أي دليل، ثم يصف المشهد الذي (تطيش فيه الألباب) ليملأ القلوب حقدا على الجاني ومن خلفه، ثم يذكر الموقف البطولي لابن باديس (المطمئن بالرحمة)

هكذا يصور الإبراهيمي الحادثة ليستثمرها في ملء القلوب بالأحقاد على الطريقة العلاوية أولا، وعلى الطرق الصوفية جميعا ثانيا.

وليت الأمر توقف عند الإبراهيمي، بل تعداه إلى غيره، إن ما كتب في هذا

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 268)

المجال يمكن جمعه في مصنف خاص، بل فعل ذلك الشيخ أحمد حماني حين صور الحادثة، وكأنها صراع بين السنة والبدعة، لا بين شخص بسيط انفعل لموقف من المواقف، فمد يده معبرا عن ذلك الموقف.

وقد ذكرنا سابقا أن الشيخ أحمد حماني، وفي موقف مماثل لم يقفه عامي، وإنما وقفه عضو بارز من أهم أعضاء جمعية العلماء، مع علم من أهم أعلام الطرق الصوفية، وكانت الواقعة أفدح، والألم المنجر عنها أشد، ومع ذلك وقف حماني مع الجاني ضد المجني عليه.

ولا بأس من إعادة ذكر ما ذكره الشيخ أحمد حماني هنا لنرى الأخلاق التي كانت تحكم الكثير من أعضاء الجمعية في مواقفهم، فقد قال: (وبلغ بالسيد مامي — عفا الله عنه — أن صار يسخر بالشيخ ابن باديس ويخترع على لسانه محاورات، فبلغ السيل الزبا، واشتد غيض الشهيد أحمد بوشمال ولم يملك نفسه ذات يوم في 1938م، أن ارتمى عليه في نهج تجاري مزدحم وأعطاه (طريحة)؛ أي ضربة كانت كافية لكفه النهائي عن التعرض لشخصية الشيخ ابن باديس بسوء حتى مات رحمه الله)[1]

بعد هذا نحب أن نشير هنا باختصار لبعض ما كتب في ذلك الحين بهذه المناسبة من باب تهييج العواطف وإثارتها:

فممن كتب في ذلك الشيخ العربي التبسي، وقد كان حينها في القاهرة، فأرسل

(1) أحمد حماني؛ صراع بين السنة والبدعة، ص131.

منها مقالا بعنوان (أريــد حيـاتـه ويريد قـتلـي)[1]، ومما جاء فيه قوله: (.. فمن ذا الذي لا ينفلق كبده أسفا وغما لما أتاه هذا الأفاك الأثيم العليوي مما يغضب الرحمان، ويثير الأشجان. ألا فليعلم العليوي السفاك ولي إبليس أن فعلته التي فعل لم تكن مسددة إلى الأستاذ العظيم ابن باديس، وإنما رمى بسهمه في نحر الإسلام، وأنه إنما أراد هو وشيعته أن يأتوا بدين مزيج من معتقدات الآباء الكاثوليك والرسل البروتستانت، فليس له أن يزغم علماء الإسلام على قبول بدعته باسم دينهم، وأن يكمم أفواههم حذر أن يبينوا للناس ما آتيتهم به مما ينقض هيكل الإسلام، ويحطمه لبنة لبنة، فدون وصولكم إلى غايتكم والله لمس السماء، ودك الشناخب أترم أنوفكم أن جاءكم بالحسنى يجادل بها رسول الله أعداء الإسلام، فهالكم الأمر، وسدت في وجوهكم مدارج الحق، فركنتم إلى الإجرام، وعمدتم إلى قتل من شهد له رسول الله بأنه عدل هذا الخلق، وأنه يحل محل نبي في بني إسرائيل)[2]

وهكذا يستمر الشيخ العربي في إثارة العواطف وتبيين القضية لا تتوقف عند اعتداء بسيط، وإنما هي حرب معلنة على الأمة، وعلى رسولها وعلى من شهد له رسولها بأنه يحل محل نبي في بني إسرائيل.

والشيخ العربي لا يكتفي بهذا، بل يقرر بإثارة عجيبة أن أعدى أعداء المسلمين ليست فرنسا، وليس الإلحاد ولا التبشير، وإنما أولئك الذين جعلوا من الزوايا أوكار

---

(1) نشر هذا المقال في جريدة الشهاب : جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 83، 10/ 02/ 1927م الموافق 07/ شعبان/ 1345هـ، ص 10

(2) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 83، 10/ 02/ 1927م الموافق 07/ شعبان/ 1345هـ، ص 10.

للجريمة المنظمة في حق العلماء، فيقول: (ألا إن أعدى المسلمين للإسلام أولئك النفر الذين يظنون من قبل أنفسهم أنهم هم أولياء الرحمان وأحباؤه، وقد ملؤوا أنفسهم ومن يتبعهم بأماني هي ضلال، وما أرادوا بها صوابا. فاستباحوا من الله المحارم، وتعدوا له الحدود، وأعرضوا عما فيه من الهدى، فاغتر بهم الجهال، وانقاد لهم الأغرار، ودخلوا على الناس في عقائدهم، ولبسوا عليهم أمر دينهم، وزهدوا الملة الإسلامية في علمائها الذين أمر الله أن يرد إليهم الأمر في التشغيب، ونعتهم أجل نعت. وحث على سؤالهم عند حلول أي حادث. بما تحدث به هؤلاء المضللون إلى طغام الأحلام، من أن بين الصالحين وبين العلماء خلافا عظيما قديما، وضربوا لهم الأمثال، وساقوا عليها الشواهد، وقصوا عليهم من الأغاليط ما جنوا به جنونا، حتى ذهبوا بهذه الأمة في متاهات لا نجاة لها)[1]

وبعد أن يملأ الشيخ العربي جماهيره بهذا الشحن الممتلئ بالأحقاد يعبئهم للمواجهة الحادة الشديدة التي ترفض التنازل أو الصلح أو الاستسلام، فيقول: (

اتئدوا أيها المضللون، فإن الذي نعلمه ويعلمه كل أحد أن طريقة القوم لا تتنازل عن حصاة من أرض السنة، وفي سبيل السنة تبيع العلماء الأرواح بيع السماح)[2]

ثم يستغل الحادثة لبيان ضلال الطرق الصوفية وانحرافها وشركها وغير ذلك من

(1) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 83، 10/ 02/ 1927م الموافق 07/ شعبان/ 1345هـ، ص 10.

(2) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 83، 10/ 02/ 1927م الموافق 07/ شعبان/ 1345هـ، ص 10.

المقولات التي رأينا الصياغات المختلفة لها، فيقول: (.. ركب منكم الشيطان كل مركب، واستنكفتم عن قبول الحق الأبلج، ووضعتم أصابعكم في آذانكم، وأصررتم على عنادكم إصرارا، شأن من سبقكم في الجاهلية الثانية.. هاأنتم استطعتم أن تفتنوا الأمة في دينها، وتحيدوا بها عن أوليات الدين الذي جعلتم أهله شيعا وأحزابا وأضرابا)[1]

ومما كتب في ذلك من شعر الزاهري، فقد قال في قصيدة له بهذه المناسبة ينوه بشخصية الإمام بن باديس، ويستنكر ما فعل أعداؤه[2]:

لا تبلغ العلياء دون ثبات هيهات دون المجد كل أداة

يا وقفة لك في سبيل الله لم نرهان لغيرك من ذوي الوقفات

بعثوا إليك منوما يعدو على ما فيك من جد ومن عزمات

قطع الطريق عليك في غسق ولم تكن التّيوس لتقطع الطرقات

نهضوا لحرب المصلحين لعلهم يقفون دون طريقة عشرات

أذوك حين دعوت من ضلوا ال دين النير بحكمة وعظات

ونلاحظ هنا كيف يعمم الشيخ الزاهري حكمه على الطرق الصوفية، وكونها

---

(1) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 83، 10/ 02/ 1927م الموافق 07/ شعبان/ 1345هـ، ص 10.

(2) عبد الناصر : الشيخ عبد الحميد بن باديس في يوم حرية التعبير.. أول صحافي في التاريخ يتعرض لمحاولة اغتيال، جريدة الشروق اليومي، العدد 1676 الصادرة يوم الأربعاء 04 ربيع الثاني 1427 هـ الموافق لـ 03 ماي 2006 م، ص : 8.

تآمرت عليه وعلى المصلحين، ولا نجد هذا الأمر عند الشيخ محمد العيد آل خليفة الذي ذكرنا سابقا أنه أكثر أعضاء الجمعية اعتدالا، بل ذكرنا تبعيته للطريقة التيجانية، كما يذكر التيجانيون، فقد عبر عن الحادثة بما تقتضيه دون أن يتجاوز ذلك، فقال في في قصيدة بعنوان (حمتك يد المولي)[1] :

حَمتْك يَدُ المَوْلَى وكُنْتَ بِهَا أولَى فيَالكَ مِنْ شَيخَ حَمَتْهُ يَدُ المَوْلَى

وأخطاك الموت الزؤام يقوده إليك أمرؤ أملي له الغي ما أملي

وأهوى إلى نصل بكف لئمة تعود أن ينضي بها ذلك النصلا

فأوسعها وهنا، وأوسعتها قوة وأجهدتها عقدا، وأجهدها حلا

وكادت يد الجاني السخّر تعتلي يد الشيخ لولا الله أدركه لولا

فَيَا لو ضِيع النّفْسِ كَيفَ تَطاولتْ بِهِ نَفْسُه حتَّى أسرّ لَكَ القَتلاَ

فَوَافَتكَ بالنَّصْر العَزِيزِ طَلائعٌ مُبَاركةٌ تَتْرى من الْملأ الأعْلَى

وإنْ أنْسَ لا أنْسَى الذينَ تَظَافَرُوا عَلى الفَتْكِ بالجَاني فقلتَ لَهُم مَهْلاَ

أليس من الآيات أنك بيننا تعامل بالعدل الذي أغضب العدلا

فدُم يا بن باديس كما كنت راشدًا فإني رأيت الرشد يستأصل الدجلا

النموذج الثاني: الاعتداء على الزاهري

وهذا أيضا من الأحداث التي استثمرتها الجمعية أخطر استثمار في إلهاب

(1) محمد العيد آل خليفة : ديوان محمد العيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص : 122

العواطف، وتوجيهها نحو الطرق الصوفية، وقد أخذت حيزا محترما من صحيفة الشريعة التي انهالت عليها الأقلام تدين الحادثة، كما انهالت من قبل الأقلام على الشهاب تدين حادثة الاعتداء على ابن باديس.

وقد ذكر الشيخ الزاهري الحادثة وتأثيرها في مقال له كتبه بعد خمسة عشر يوما من الحادثة بعنوان (من الزاهري إلى سائر الأصدقاء والإخوان)، ومما استهل به مقاله ذكره لتأثير الحادثة في المجتمع، فقال:(مضى اليوم على حادث الاعتداء علي خمسة عشر يوما ولا يزال الحادث كما هو جديدا في أذهان الناس هنا في وهران يستنكرونه ويستفظعونه ويلعنون المعتدين الآثمين لعنا كثيرا)[1]

ثم ذكر الحادثة وأسبابها وصلتها ببعض المشايخ، ولم يذكر - كعادته في التعميم- لأي طريقة ينتمي هذا الشيخ حتى يحصر الأمر في محله، وتتلبس التهمة بأصحابها، فقال: (لقد كان الجاني الحقيقي الذي أغرى على هذه الجناية بعض أتباعه الأخلاف شيخا من أشياخ السوء في وهران وكان كثير العيال لا يكاد يحصى عدتهم إلا بعداد (!) وكان هو وعياله جميعا يعيشون عالة على المسلمين (الغافلين). يتظاهر بالولاية والصلاح ليحتال بذلك على ما في أيدي الناس، ولا نصيب له من الولاية والصلاح إلا سب العلماء والوقوع في أعراضهم والافتراء عليهم وأكل لحوم الناس، وكان في رغد من العيش بما كان يتناول من صدقات الناس. وكان الناس يحسنون إليه، ولكنه اليوم أصبح يعاني العسر والضيق، وانفض عنه أكثر من كان حوله من المتصدقين)[2]

---

(1) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (ع 6/ ص2)

(2) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (ع 6/ ص2)

ويبدو من خلال هذا الوصف أن الشيخ لم يكن يصف شيخا له علاقة بالطرق الصوفية، وإنما كان يصف من يسميهم الناس مشايخ البركة، وهم الذين يقصدونهم لطلب الدعاء، أو لقراءة الغيب ونحوه[1]، وهؤلاء لا علاقة لهم بالتصوف، ولا بالطرق الصوفية، بل إن الطرق الصوفية تتبرأ منهم، ولكن الجمعية للأسف تجمعهم في سلة واحدة، لتطبق أخطاء هؤلاء على هؤلاء وتمحوهم جميعا.

ثم ذكر العلة التي دفعت هذا الشيخ إلى الاعتداء عليه، فقال: (ورأى أن الناس أصبحوا يلهجون بذكر جمعية العلماء المسلمين ويتعلقون بها، ويذكرون رئيسها الأستاذ ابن باديس كما يذكرون أكبر إمام من أئمة هذا الدين، فوقع في نفسه أنه من هنا جاءه البلاء (!) وأنه من هنا انقطعت عنه الصدقات والنذور التي كانت تجبى إليه. فجعل دأبه أن يسب جمعية العلماء وأن يختص بالسب والقذف رئيسها الأستاذ عبد الحميد بن باديس وهذا الضعيف العاجز (الزاهري) الذي يمثل الجمعية في وهران وكان سبق لهذا التيس أن أغرى جروا له (ابنه) فشتمني في الطريق العام لولا أن الشاب المفضال المهذب السيد بلقاسم بن الشراب عطف عليه وكان من رفقائي فأدبه وجازاه بما يستحق.. وثار الرأي العام الإسلامي في وهران يومئذ على هذا الجرو وعلى والده الذي أغراه)[2]

(1) ويدل لهذا ما كتبه العقبي في إدانة الحادثة، فقد جاء في مقاله: (إذن ما ذا يفعل (سيدي المرابط) أو الدجال المحتال الذي وقف له المصلحون في الطريق التي كان يجمع الناس لها ويحشرهم من كل ناحية إليها، وما هي إلا طريق ابتزازه الأموال من هذه الأمة واعتصاره آخر قطرة من دم بقيت في جسمها وقد قطعوا رزقه كما قيل وحالوا بينه وبين ما يشتهيه في هذه الأمة ومنها؟)

(2) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (ع 6/ ص2)

وإلى هنا فإن المنصف لا يرى في كل هذا شيئا، بل إننا لو حللنا ما حصل لوجدنا أن الجاني فيها هو الزاهري وأصحابه، ذلك أن هذا الولد الذي يسميه جروا ما فعل غير ما يسميه (شتيمة)، ونحن لا ندري ما قال له بالضبط في هذه الشتيمة، ولعلنا إن طبقنا ما يذكر من شتائم الطرق الصوفية، فإنها لا تعدو رميه بالوهابية، وكان يمكن للشيخ – باعتباره مصلحا وداعية ومربيا– أن يخاطبه بالتي هي أحسن، ويوجهه إلى التي هي أحسن، لكن الشيخ لم يفعل ذلك، بل استعان بتابعه الذي (أدبه وجازاه بما يستحق)، ولم يكتف بذلك، بل راح يثير (الرأي العام الإسلامي في وهران يومئذ على هذا الجرو وعلى والده الذي أغراه)، وكان يمكنه بدل ذلك أن يهدئ الأوضاع ويطيب النفوس، ولكن الزاهري وجد فرصته في هذا، فأراد أن يحيي تلك الفتنة العظيمة التي حصلت بسبب الاعتداء على ابن باديس، وأراد أن يكون له هو الآخر حظ منها ومن شهرتها ومن المقالات والأشعار النابعة منها.

ويواصل الشيخ الزاهري وصف ما حدث فيقول: (كانت قبضة الشرطة السرية على شخص من أتباع شيخ السوء هذا ومن مريديه بتهمة أنه هو الجاني، ولكن بعدما حققوا معه لم يجدوا بينة على إدانته ولكنه لا يزال مسجونا بتهمة أنه هرب من منفاه قبل أن يستكمل المدة المحكوم عليه بها، ولما ترك سبيله من تهمة الاعتداء فإن الأعوان لم يقبضوا على شخص آخر بدعوى أنهم لا يجدون بينة على أحد تخول لهم أن يقبضوا عليه، ويظهر أن التحقيق في هذا الاعتداء بينما كان جاريا بغاية الجد والاجتهاد وقف فجأة ولم يتقدم قيد شعرة، وهنا سر يجب أن يفهمه القارئ وحده (!!) أما الرأي العام فلا يزال هائجا منفعلا ضد المعتدي الأثيم، والناس يعلمون كل شيء عن هذا الحادث ويعلمون أن أصل الجناية إنما هو شيخ السوء ويعلمون أن

هذه الجناية قد دبرت في مسجد بناه لله أحد المحسنين)[1]

وإلى هنا فإن كل ما ذكر مجرد اتهامات لا دليل عليها، ولا صلة للشيخ المذكور بها، ولكن مع ذلك نرى الأقلام المستعدة للإبحار في طوفان الفتن تستثمر الحادثة أبشع استثمار لتهيج المجتمع على أولئك البسطاء أصحاب الحضرات والخلوات الذين يزعمون أنهم منشغلون بربهم عمن سواه.

ولن نحتاج لكشف هذه الحقيقة إلى كبير معاناة، فمع أن الحادثة لم تعرف ملابساتها بدقة إلا أن الشيخ العقبي، ومع كونه من أصحاب الاتجاه السلفي الذي يراعي التحري والتدقيق في الأسانيد لكنه في هذه الناحية لم يراع هذا الأمر، بل كتب يقول في مقال تحت عنوان (نحن والطرقيون أو حادث الاعتداء على الأستاذ الزاهري): (وقد كنا نحسب أن مثل هذا الاعتداء ينتهي بعد حادثة ذلك العليوي الجاني على الأستاذ الشيخ (عبد الحميد بن باديس) واقتصاص يد العدالة منه بما صيره عبرة لغيره وموعظة للمعتدين، فإذا به يتجدد مرة ثانية، فقد جاءتنا أنباء اليوم بفاجعة جديدة وجناية فظيعة تضاف إلى جنايات رجال الطرق السابقة حيث اعتدى بعض الطرقيين على (الأستاذ الزاهري) في هذه الأيام بمدينة (وهران) العضو الإداري بجمعية ((العلماء المسلمين)) وصاحب الكتابات الكثيرة ضد الضالين المضلين بما ذكرته جريدة ((الشريعة)) التي له اليد الأولى في تحريرها)[2]

ثم ذكر التأثير العاطفي للحادثة فيه وفي الجماهير، فقال: (تالله لقد هالنا هذا النبأ العظيم وأحزننا تجدد مثل هذه الحوادث من حين لآخر بهذا القطر البائس المسكين،

---

(1) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (ع 6/ ص2)

(2) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (ع 6/ ص3)

وعز علينا ما نزل بأخينا الأستاذ الزاهري)[1]

وهو مع إقراره بأن الحادثة لم تعلم أسبابها ولا ملابساتها بدقة، يقول: (هذا وإننا لم ندر إلى ساعتنا هذه من هو المباشر لهذا الاعتداء والمنفذ لعملية أيسرها اعتداء على حرمة مسلم ذي شرف ودم معصوم مصون، وأعظمها لو تم للمعتدي ما أراد قتل عالم من علماء المسلمين يقول: ربنا الله، لا يؤمن بعقيدة الحلول ويكفر بها وبمن يقول: كل ما في الكون هو الله حتى الشيخ والكلب وحمار العزيز وخنزير جاره الذي يرعاه)[2]

ولكنه مع ذلك يظل مصرا على أن مرتكب الجريمة ينتمي للطرق الصوفية، يقول في ذلك: (وقد جاءتنا الأخبار الأخيرة عن هذا الحادث الفظيع أن الحكومة بوهران ألقت القبض على الجاني وأنه رهن السجن والتحقيق. ولكنا لم نعلم اسمه ولا هويته في طريقته ونحلته، ولا اسم (الشيخ) أو (المقدم) الذي سول له ارتكاب هذه الخطيئة وجرأه عليها بل أغراه بها وأشلاه، فلهذا لا نقدر أن نقول أنه من فقراء الطريقة العليوية أو أفرادها وما أكثر الأفراد في كل طريقة؟... غير أن الأمر المحقق عندنا هو أن الجاني طرقي وأنه مدفوع إلى هذه الجناية من طرقي ضال، وأفاك دجال ستظهره الأيام وسيلقى جزاء جريمته وما اكتسبت يداه، وإن غدا لناظره قريب، وقريب جدا ما يوعدون)[3]

لكن الأيام خلفت للأسف ما جزم به العقبي، فلم تعرف الطريقة ولا شيخها الذي

(1) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (ع 6/ ص3)

(2) جريدة «الشريعة» النبوية المحمدية (ع 6/ ص3)

(3) الشريعة النبوية، (6/ 4)

استطاع بدهائه أن يدبر هذه الحادثة من غير أن يفطن له أحد.

ونحب في هذا المقام أن نذكر بما قاله مالك بن نبي من ممارسات الاستعمار لتفكيك المجتمع الجزائري، وإثارة النعرات العرقية أو الطائفية فيه، فقد ذكر من الأمثلة على ذلك (أن يغتال - المستعمر- رجلاً واحداً حتى يبث الفوضى والاضطراب، أو أن يشتري ضمير أحد الزعماء السياسيين، الذين تتجسد فيهم في فترة معينة، طاقة البلاد الحيوية وفكرة نضالها)[1]

وبناء على هذا لا نستبعد أن تكون الحادثة تدبيرا استعماريا لإثارة المنطقة الغربية الجزائرية ضد الطرق الصوفية، كما أثيرت من قبلها في المنطقة الشرقية، خاصة إذا علمنا أن الزاهري اتهم بعد ذلك من الجمعية بكونه عميلا للاستعمار، بل نفذت فيه الثورة الجزائرية حكمها بالإعدام، وبذلك قتل الزاهري بيد الثورة لا بيد المساكين من أبناء الطرق الصوفية الذين هم أعجز الناس عن تدبير محاولات الاغتيال.

النموذج الثالث: طلب المباهلة

يهتم أصحاب المنهج السلفي عادة بالمباهلة[2]، فهم يعوضون بها المناظرة

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع : ص77.

(2) المباهلة في اللغة : من باهله مباهلة لعن كل منهما الآخر وابتهل إلى الله : ضرع إليه، وبهله بهلا : لعنه ومنه قول أبي بكر : من ولي من أمر الناس شيئا فلم يعطهم كتاب الله فعليه بهلة الله أي لعنته، وباهل بعضهم بعضا : اجتمعوا فتداعوا فاستنزلوا لعنة الله على الظالم منهم وفي أثر ابن عباس رضي الله عنهما : من شاء باهلته أنه ليس للأمة ظهار، ولا يخرج معناه الاصطلاحي عن معناه اللغوي (انظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، دار السلاسل، الكويت، الطبعة الثانية، (36/ 57)

والمناقشة والحوار، ولهذا يختارون هذا المنهج في التعامل مع مخالفيهم، والسر في استعمالهم لهذا الأسلوب يعود إلى أمرين:

الأول: ثقتهم الزائدة في أنفسهم، والتي تصل أحيانا إلى حد الغرور، فهم يعتبرون أنفسهم أصحاب الفرقة الناجية، وأنهم على الحق المطلق كما أن غيرهم على الضلال المطلق.

والثاني: هو ضعف خصومهم في هذه الناحية، فهم مع اعتقادهم أنهم مع الحق، إلا أنهم لا يعتقدون أن خصومهم على الباطل، لأن الحق متعدد الصور عندهم، ولهذا لا يجرؤون أن يتفوهوا باللعن على الآخر مهما كان، وسنلاحظ هذا عند الحديث عن أساليب تعامل الطرق الصوفية مع الجمعية.

وبناء على هذا، فقد حصل في تاريخ الجمعية حادثة من هذا النوع استثمرت أبشع استثمار، وكان الداعي لها في البداية الشيخ سكيرج وهو مغربي من الطريقة التيجانية، ولعل قصده من ذلك هو تحذير الجمعية من مغبة التكفير ونحوه، ثم تراجع عن ذلك، لكن الجمعية بقيت مصرة عليه، تلح عليه كل حين.

فقد كتب العقبي ردا على طلب المباهلة تحت عنوان (بل نجيب.. ولعنة الله على الكاذبين)[1]

ثم ذكر مباهلته في مقاله بقوله: (اللهم إن كنت تعلم أن سكيرج وجماعة الطرقيين فيما هم عليه اليوم وما يدعون الناس إليه ويقرونهم على فعله في طرقهم محقون، وأن ذلك هو دينك الذي ارتضيته وشرعته لعبادك بواسطة محمد ـ ﷺ ـ فالعني ومن معي لعنا كثيرا، وإن كنت ـ يا الله، يا ربنا ورب كل شيء ـ تعلم أن ما

(1) الشِّهاب»، السنة الثانية، العدد (97)، 17 ذي القعدة 1345ه، ص8.

عليه الطرقيون اليوم فيما هم فيه من أمرهم ودعايتهم الناس إلى طرقهم هو من الحدث في دينك والباطل الذي لا يرضيك ولا يرضي نبيك، فالعن سكيرج ـ قاضي الجديدة ـ ومن معه لعنا كبيرا، واجعل مقتك الأبدي ولعنتك الدائمة على الكاذبين، ـ (آمين آمين آمين)[1]

ثم علق عليها بقوله: (هكذا أباهلك وألاعنك يا سكيرج فلاعني بمثلها وإياك أن تتأخر أو تنهزم يوم اللقاء)[2]

ولكن الشيخ سكيرج مع هذا الاستفزاز الذي استفزه به العقبي لم يستجب له، فما أصعب على الصوفي أن يتفوه بلفظ اللعنة على نفسه أو على شخص يعتقد إسلامه، ويعتقد في نفس الوقت خطأه المبني على الاجتهاد، خاصة وأن العقبي دعا في مباهلته باللعنة الأبدية.

ونرى أن الشيخ سكيرج في هذا الموقف الحرج وقف بين أمرين: بين أن يستجيب لذلك الاستفزاز الذي استفز به، فينطق بتلك الألفاظ الخطيرة، وبين أن ينسحب ولو اتهم بما اتهم به، فاختار لورعه الثاني، وهو موقف في غاية الشرف والنبل والإيمان.

ولكن الجمعية لم تفهم هذا للأسف، فقد علقت الشهاب على نفور الشيخ سكيرج من المباهلة بهذا التعليق: (سكت سكيرج ولم يجب عن مقال العقبي ببنت شفة، وكان واجبه أن يجيب بصراحة ويقول: (إني قبلت تعيين الزمان والمكان)، وهكذا انهزم سكيرج، ولكن أصحابه عمدوا إلى التمويه والمغالطة والكذب

---

(1) الشِّهاب»، السنة الثانية، العدد (97)، 17 ذي القعدة 1345ه، ص8.

(2) الشِّهاب»، السنة الثانية، العدد (97)، 17 ذي القعدة 1345ه، ص8.

فأعرض العقبي عنهم، وقطع الكلام معهم لأنهم كما قال: (هم قوم بُهتٌ)[1]

وقد كانت هذه الحادثة من الحوادث التي استثمرت في إثارة عواطف المجتمع ضد الطرق الصوفية، فقد كتب ابن باديس تحت عنوان (سيهزم الجمع ويولون الدبر) يقول: مخاطبا الشيخ العقبي: (حياك الله وأيدك ـ يا سيف السنة وعلم الموحدين ـ وجزاك الله أحسن جزاء عن نفسك وعن دينك وعن إخوانك السلفيين المصلحين، ها نحن كلنا معك في موقفك صفا واحدا ندعوا دعوتك ونباهل مباهلتك ونؤازرك لله وبالله.. فليقدم إلينا الحلوليون وشيخهم ومن لف لفهم وكثر سوادهم في اليوم الموعود والمكان المعين لهم، وليبادروا بإعلان ذلك في جريدتهم، إن كانوا صادقين،فإن لم يفعلوا ـ وأحسب أنهم لن يفعلوا ـ فقد حقت عليهم كلمة العذاب وكانوا من الظالمين والحمد لله رب العالمين)[2]

المبحث الثاني: أساليب تعامل الطرق الصوفية مع الجمعية

لقد حاولنا – قبل إنجاز هذا المبحث – أن ننظر في مصادر الطرق الصوفية عن رد فعل الطرق الصوفية عن أنواع المواجهات التي سبق ذكرها حتى تكون المقارنة تامة بين الطرفين، لكننا للأسف لم نجد إلا نوعا واحدا فقط يصلح للحديث عنه عند الطرق الصوفية، وهو ما أطلقنا عليه المواجهة العلمية.

ذلك أن المواجهتين الأخريين: الأدبية والعاطفية تقتضيان وجود أدباء وخطباء وذوي قدرات بيانية، ولم نجد هذا عند الطرق الصوفية، وفي حال وجوده، فإن

---

(1) الشهاب العدد 112 / ص8 ـ 14

(2) الشِّهاب»، السنة الثّانية، العدد(97)، 17 ذي القعدة 1345هـ، (ص: 7)

الأدب الصوفي متوجه عموما للسلوك والعرفان، ولا يتوجه للجدل والخصومات.

ولهذا، فإنا لم نجد في دواوين الشيخ ابن عليوة، والشيخ عدة بن تونس وغيرهما ما يمكن أن نواجه به ما كتبه الزاهري أو العقبي، فأشعار ابن عليوة وغيره أشعار صوفية، بعيدة تماما عن البيئة التي كتبت فيها، قد يصح مقارنتها بأشعار ابن الفارض أو الششتري أو غيرهما من الصوفية، ولكنه لا يصح بأي حال من الأحوال مقارنتها بأشعار رجال الجمعية.

وهكذا في كل المجالات الأخرى، ولهذا اكتفينا في هذا المبحث بذكر خصائص المواجهة العلمية، والتي رأينا أنها تتمثل في ثلاث خصائص:

أولا ــ الاعتماد على المصادر التي ألفت في الرد على الوهابية.

ثانيا ــ ضعفها في علوم الحديث

ثالثا ــ تسامحها مع المخالف

وسنتحدث عن هذه الخصائص في هذا المبحث.

أولا ــ الاعتماد على المصادر التي ألفت في الرد على الوهابية:

منذ بداية تأسيس الحركة السلفية على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب لقيت معارضة شديدة من طرف أكثر الطرق الصوفية، وألفت في ذلك الكتب والرسائل الكثيرة، وما أسرع ما انتشرت في العالم الإسلامي تلك الكتب والرسائل لتوسع الهوة بين كلا التيارين: السلفي والصوفي.

وقد ساعد على انتشار هذه الرسائل والكتب ما ووجهت به الدعوة السلفية الوهابية من معارضة سياسية واجتماعية في جميع بلاد العالم الإسلامي.

وكان من تلك الرسائل والكتب ما لبس لباس العلم والحوار العلمي بآدابه

الشرعية، وهو قليل لا يكاد يذكر، وكان منها وهو الأكثر ما لبس لباس الشدة والعنف بجميع أشكاله.

وقد نهلت الطرق الصوفية الجزائرية من تلك المصادر جميعا، واستعانت بها في مواجهتها لجمعية العلماء المسلمين.

ولهذا نرى لزاما علينا أن نذكر هنا باختصار بعض ما ألف في مواجهة المدرسة السلفية من طرف رجال الطرق الصوفية، أو الفقهاء المنتسبين لهم، باعتبار أن هذه الكتب والرسائل كانت هي المصادر التي اعتمدت عليها الطرق الصوفية الجزائرية بعد ذلك في مواقفها من جمعية العلماء، ودليل ذلك - كما سنرى - أن التهم التي وجهها المحاربون للمدرسة السلفية هي نفسها التي وجهها رجال الطرق الصوفية في الجزائر لجمعية العلماء.

ونحب أن نذكر هنا ــ بأسف ــ أن معظم الكتب والرسائل التي سنذكرها، والتي راجت أول ظهور الدعوة الوهابية، وكان لها دور في الحد من تأثيرها وانتشارها، هي الآن في حكم النادر، وبعضها لا يزال مخطوطا في مراكز أجنبية، ولم يمكنا الحصول عليه، ولهذا رجعنا في التعريف بها وبمؤلفيها إلى كتاب (دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عرض ونقض) للشيخ عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف.

ونرى أن ما حصل للمخالفين للشيخ محمد بن عبد الوهاب من التعتيم هو نفسه ما حصل للمخالفين لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فلا تزال كتب المخالفين ورسائلهم إما نادرة أو مخطوطة أو مطبوعة طبعة رديئة مقارنة بكتب ورسائل الجمعية.

بعد هذه الملاحظات المنهجية، نذكر أهم ما ألف في الرد على الوهابية، واستندت إليه الطرق الصوفية في مواجهتها للمخالفين لها:

1 ــ رسالة (**الدرر السنية في الرد على الوهابية**)، وهي من أشهر ما كتب في هذا الباب، وهي من الكتب القليلة المطبوعة، وقد ألفها الشيخ أحمد بن زيني دحلان : ولعله أشهر من واجه السلفية (الوهابية) في ذلك الحين.

وقد أتاحت له مكانته العلمية، فقد كان مفتي الشافعية، وأتاح له كذلك وجوده في الحجاز، وبالضبط في مكة المكرمة، أن ينشر أفكاره التحذيرية من الدعوة الوهابية على جميع بلاد العالم الإسلامي، وأن تؤتي تحذيراته أكلها.

وقد ذكر محمد منظور النعماني ما كان ينشره (أحمد بن زيني دحلان) من أفكار، مبيناً مدى انتشارها بعد سقوط الدرعية 1234هـ: (صادرت أرض الحجاز مركز دعاية ضد الشيخ محمد بن عبد الوهاب وجماعته بعدما أقصت الوهابيين قوات محمد علي باشا حاكم مصر آنذاك على إيعاز من الحكومة العثمانية.. وأضحت تنتشر في الحجاز – فيما يتصل بالشيخ – أمور مستهجنة إن سمعها مسلم فإنه لا يكره شخصه فحسب.. بل يعتبره أكفر الكافرين في العالم كله.. وبما أن الحرمين الشريفين هما مركز المسلمين الروحي والديني ومهد الدعوة الإسلامية ومنتجع الحجيج من المسلمين في العالم كله، يختلف إليها المسلمون ولا سيما في مناسبة الموسم فساعد كل ذلك على انتشار كل ما يحاك فيهما ضد الوهابيين أو يدور حولهم في المحافل والنوادي أو يقال ويكتب في المؤلفات ساعده على انتشار في طول العالم وعرضه)

وقد لقي لأجل هذا معارضة شديدة من طرف التيار السلفي بنوعيه التنويري

والمحافظ:

فالشيخ محمد رشيد رضا ينفي عنه صفة العلمية بالرغم من كونه مفتي مكة المكرمة، فيقول: (إن دحلان غير محدث ولا مؤرخ ولا متكلم وإنما هو مقلد للمقلدين ونقال من كتب المتأخرين)

والتيار المحافظ يرميه بكل شيء حتى بالرفض كعادته في رمي المخالفين، يقول فوزان السابق:(قد قال بعض الفضلاء من علماء مكة : تصانيف دحلان كالميتة لا يأكلها إلا المضطر. وقد رد عليه كثير من علماء الهند والعراق ونجد وغيرهم ففضحوه وبينوا ضلاله. وقد سمعت غير واحد ممن يوثق بهم من أهل العلم يقولون : أن دحلان هذا رافضي لكنه أخفى مذهبه وتسمى بتقليد أحد الأئمة الأربعة ستراً لمقاصده الخبيثة، ولنيل المناصب التي يأكل منها. ومن أدل الدليل على رفضه الخبيث، تأليفه لكتاب (أسنى المطالب في نجاة أبي طالب) الذي ردّ فيه بهواه نصوص الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة)

2 ــ **لفحات الوجد من فعلات أهل نجد**: وقد ألفه الشيخ محسن بن عبد الكريم بن إسحاق الحسني، وهو عبارة عن أبيات شعرية كتبها ضد الوهابية ثم شرحها في هذا الكتاب، وقد ذكر في آخر الرسالة بعض المسائل الفقهية التي يعارض فيها الوهابية.

3 ــ **فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب**: وقد ألفه الشيخ أحمد بن علي البصري الشهير بالقباني، وقد كان حيّا سنة 1157هـ، وهو مجلد ضخم كتبه جوابا على رسالة ابن سحيم التي بعثها إلى علماء الدول الإسلامية يحذرهم فيها من الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته.

4 ـ **الصواعق والرعود في الرد على ابن سعود** : وقد ألفه عبد الله بن داود الزبيري (ت 1225هـ)، وقد لقي هذا الكتاب حينها اهتماما كبيرا من طرف المخالفين للدعوة الوهابية، وأثنى عليه الكثير من مشايخ الصوفية أو من ارتبط بهم، يقول الشيخ محمد بن محمد القادري واصفا للكتاب: (وهو كتاب مخزون بالعجائب، ومشحون بالغرائب، عظيم النفع، جليل الشأن، واضح البرهان، لا نعرف كتاباً في هذا النمط أشرف منه وأعظم، ولا أنفس منه وأتم، من شأنه أن يكتب سطوره بالنور على خدود الحور ... ومن أراد أن يعرف دسائس الشيطان التي ألقاها إلى ابن سعود، فعليه بمطالعة (الصواعق والرعود)، فإنه كتاب غريب في صنعه عجيب، وكان التصدي لإبطالها فرض كفاية على علماء المسلمين، لئلا يغتر بها عوام المؤمنين، ويصير الوزر عليهم أجمعين، فجزا الله حضرة الشيخ عبد الله بن داود حيث أبطلها في (الصواعق والرعود) أحسن الجزاء حيث رفع الوزر عنه وعنهم في دار الجزاء)

وذكره الشيخ (علوي الحداد)، فقال: (وقد سمعت بكتاب مبسوط في عشرين كراساً سماه (الصواعق والرعود رداً على الشقي عبد العزيز بن سعود)، وقد قرظ عليه أئمة من علماء البصرة وبغداد وحلب والإحساء وغيرهم، تأييداً لكلام مؤلفه وثناء منهم عليه، وقد أجادوا وبينوا)

5 ـ **مصباح الأنام وجلاء الظلام في رد شبه البدعي النجدي التي أضل بها العوام**: ألفه الشيخ علوي بن أحمد الحداد (ت 1232هـ)، وهو يتكون من سبعة عشر فصلاً، ذكر فيها مسائل الخلاف بين الطرق الصوفية والوهابية كجواز الاستغاثة بالأموات وتعظيم الأولياء، وجواز البناء على القبور وتشييد المشاهد والمزارات لقبور

الصالحين..

6 ـ **الرد على بعض المبتدعين من الطائفة الوهابية** : وهي رسالة من تأليف الشيخ محمد بن عبد المجيد بن عبد السلام بن كيران الفاسي (ت 1227هـ) وهو أحد علماء فاس بالمغرب، وكان سبب تأليف كتابه هو وصول رسالتين من الأمير سعود بن عبد العزيز (ت 1229هـ) إلى تلك البلاد فكتب هذا الرد على تلك الرسالتين.

بالإضافة إلى هذه الردود المبكرة، والمرتبطة بأصل الدعوة الوهابية، نجد الكثير من الكتب والرسائل التي ألفت بعد ذلك حول مسائل الخلاف الكثيرة بين الوهابيين والصوفية، وهي كلها مطبوعة ومنتشرة بكثرة خاصة بين الزوايا والطرق الصوفية نذكر منها باختصار:

1 - **الأجوبة النعمانية عن الأسئلة الهندية في العقائد**: لنعمان بن محمود خير الدين الشهير بابن الألوسي البغدادي، الحنفي (ت1317 هـ)

2- **إحياء المقبور من أدلة استحباب بناء المساجد والقباب على القبور**: للشيخ الحافظ أحمد بن الصديق الغماري (ت 1380هـ)، وهو مطبوع طبعات كثيرة.

3 ـ **الأصول الأربعة في ترديد الوهّابية**: لمحمد حسن صاحب السرهندي المجددي (ت 1346)

4- **الأقوال السنية في الرد على مدعي نصرة السنة المحمدية**: جمعها إبراهيم شحاتة الصديقي من كلام المحدث عبد الله الغماري.

5 ـ **الأوراق البغدادية في الجوابات النجدية**: للشيخ إبراهيم الراوي البغدادي، الرفاعي، رئيس الطريقة الرفاعية ببغداد.

6 ـ **البراءة من الاختلاف في الرد على أهل الشقاق والنفاق والرد على الفرقة**

الوهّابية الضالّة: للشيخ علي زين العابدين السوداني.

7 - **تحذير الخلف من مخازي أدعياء السلف**: للشيخ محمد زاهـد الكوثري .

8 ــ **التحفة الوهـبية في الردّ على الوهّابية**: للشيخ داود بن سليمان البغدادي، النقشبندي الحنفي، المتوفى سنة 1299

9 ــ **تطهـير الفؤاد من دنس الاعتقاد**: للشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي، من علماء الأزهـر الشريف.

10 ــ **جلال الحقّ في كشف أحوال أشرار الخلق**: للشيخ إبراهيم حلمي القادري الاسكندري.

11 ــ **الردّ على ابن عبد الوهاب**: لشيخ الإسلام بتونس إسماعيل التميمي المالكي، المتوفى سنة 1248هـــ.

12 ــ **الرد على الوهّابية**: للشيخ صالح الكوا ش التونسي، وهـي رسالة مسجعة نقض بهـا رسالة لابن عبد الوهاب.

13 ــ **الردّ على الوهّابية**: لإبراهـيم بن عبد القادر الطرابلسي الرياحي التونسي المالكي من مدينة تستور، توفي سنة 1266هـــ.

14 ــ **سعادة الداربن في الردّ على الفرقتين: الوهّابية، ومقلّدة الظاهـرية**: لإبراهـيم بن عثمان بن محمّد السمنودي المنصوري المصري، مطبوع في مصر سنة 1320 هــ، في مجلدين.

15 ــ **صلح الإخوان في الردّ على من قال على المسلمين بالشرك والكفران**: في الردّ على الوهّابية لتكفيرهـم المسلمين. للشيخ داود بن سليمان النقشبندي البغدادي الحنفي، المتوفى سنة 1299هـــ.

16 ــ **قمع أهـل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهـاد**: لمفتي المدينة المنورة المحدث الشيخ محمد الخضر الشنقيطي المتوفى سنة 1353 هــ.

ثانيا ــ ضعفها في علوم الحديث:

من الخصائص التي يكتشفها الباحث في الصوفية عموما هو عدم اهتمامهم الشديد بالتوثيق، وخصوصا في علم الحديث، ولعل سر ذلك يعود إلى اهتمامهم بالمعنى أكثر من اهتمامهم بالمصادر، فإذا صح المعنى عندهم قبلوه، بغض النظر عن مصدره، وإذا ضعف رفضوه، من غير مبالاة كثيرة بمصدره.

ولهذا نراهم يصححون ما اتفق المحدثون على تضعيفه أو تكذيبه، كحديث جابر المشهور: يارسول الله : (بأبي أنت، وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء، قال : (إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك يا جابر، ثم خلق منه كل خير، وخلق بعده كل شيء)[1]، فقد حكم المحدثون على هذا الحديث بالوضع[2]، ومع ذلك فإنا نرى الصوفية يستدلون به، بل يقرونه بناء على التي اتفاقه مع الكشف.

فقد أقر العلامة الدردير المالكي– مع فقهه وعلمه بل ومالكيته المتشددة– معنى

---

(1) انظر كشف الخفا ومزيل الإلباس فيما اشتهر على ألسنة الناس، للعجلونى ص263.

(2) حتى أن المنافحين عن الصوفية كالعلامة عبد الله بن الصديق الغماري يرى ضعفه، فيقول: (وعزْوه إلى رواية عبد الرزاق خطأ لأنه لا يوجد في مصنفه ولا جامعه ولا تفسيره، وقال الحافظ السيوطي في الحاوي في الفتاوى، ج1 ص 325 : (ليس له إسناد يعتمد عليه)ـ، وهو حديث موضوع جزمًا .. وبالجملة فالحديث منكر موضوع لا أصل له في شيء من كتب السُّنّة)(انظر: مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر، للعلامة: عبد الله بن الصديق الغماري، ص2.

ولقد حكم بوضعه أكثر المحدثين كالحافظ الصغاني (الموضوعات، للصغاني، ص 25)، وأقره الحافظ العجلوني على ذلك (كشف الخفاء، للعجلوني، ج2 ص 232)

الحديث فقال : (ونوره) ﷺ (أصل الأنوار) والأجسام كما قال ﷺ لجابر رضي الله عنه : (أول ما خلق الله نور نبيك من نوره) الحديث فهو الواسطة في جميع المخلوقات)[1]

وذلك لكونه صوفيا، والصوفية متفقون على الأقل على معنى الحديث.

وهكذا نراهم ينكرون الأحاديث التي وردت في البخاري ومسلم إذا كان معناها مخالفا لما يؤمنون به، يقول ابن عربي – عند ذكره لبعض الأحاديث –: (ولقد ورد في حديث نبوي عند أهل الكشف صحيح وإن لم يثبت طريقه عند أهل النقل لضعف الراوي)[2]

ويقول عن أولياء الصوفية: (ما وهبهم الحق تعالى في طاعته حين أطاعوه، وبما صح عندهم من أحاديث الأحكام ما أتفق على ضعفه وتجريح نقلته (من علماء الحديث)، وهم (الصوفية) أخذوه عن الكشف عن قائله ﷺ صحيحاً، فتعبدوا به أنفسهم على غير ما تقرر عند علماء الرسوم .. ورب حديث قد صححوه واتفقوا عليه (علماء الرسوم)، وليس بصحيح عندهم (الصوفية) من طريق الكشف، ويتركون العمل به)[3]

ولهذا نراهم – مثلا – ينكرون كون أبوي رسول الله ﷺ في النار مع أن الحديث الوارد في ذلك ورد في البخاري، بل إن السيوطي عدة رسائل في ذلك[4].

---

(1) الشرح الصغير، للدردير، ومعه حاشية الصاوي المسماة ببلغة السالك، ج4 ص 778، 779.

(2) الفتوحات المكية: جـ 3 صـ 16 .

(3) رسائل ابن عربي، ص30 .

(4) هذه الرسائل هي:

بل إن السيوطى فى رسالته (التعظيم والمنة في أن أبوي الرسول في الجنة) يقدم الحديث الوارد في إحياء أم النبي ﷺ وهو باتفاق المحدثين من قسم الضعيف على الحديث الوارد في البخاري، وقد علل ذلك بأنه من (الضعيف الذى يتسامح بروايته في الفضائل خصوصا في مثل هذا الموطن)[1]

ومن عجيب ما استدل به السيوطي في هذه الرسالة أنه تأمل بالاستقراء فوجد جميع أمهات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مؤمنات فلا بد أن يكون أم النبي ﷺ

---

1) مسالك الحنفا فى أبوى المصطفى .

2) التعظيم والمنة فى أن أبوى الرسول فى الجنة .

3) الدرج المنيفة فى الآباء الشريفة .

4) نشر العلمين المنيفين فى إحياء الأبوين الشريفين .

5) المقامة السندسية فى النسبة المصطفوية .

6) السبل الجلية فى الآباء العلية

وقد طبعت جميعا – عدا الخامسة – تحت عنوان (رسائل الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى فى تحقيق نجاة أبوى المصطفى صلى الله عليه وسلم وأنهم من أهل الجنة فى الآخرة)، تحقيق العلامة الشيخ حسنين مخلوف، رحمه الله، أما الرسالة الخامسة فمن الواضح أنها مقامة أدبية فى المسألة، فاقتصر على الرسائل الأخرى، فقال العلامة المحقق: (اكتفينا بطبع الرسائل الخمس عن طبع المقامة السندسية، وذيلناها برسالة إنباه الأذكياء فى حياة الأنبياء عليهم السلام)، القاهرة: مطبعة المدنى، ط 2، 1396هـ/ 1976 م)

(1) التعظيم والمنة، ضمن مجموعة الرسائل فى تحقيق نجاة أبوى المصطفى صلى الله عليه وسلم، (ص 78)

كذلك، كأم إسحاق وإسماعيل ويعقوب وموسى وهارون وعيسى[1].

بل إن السيوطي – كالصوفية جميعا- يذهب إلى أخطر من ذلك حين يقرر في رسالة (الدرج المنيفة في الآباء الشريفة) على أن جميع أجداد النبي ﷺ مؤمنون وفي الجنة، ويستدل لذلك بما ورد في الحديث من أن النبي ﷺ قال: (رأيت عمرو بن لحى الخزاعي يجر قصبه في النار، وكان أول سيب السوائب)، وهو أول من غير دين إبراهيم[2].

قال السيوطي معقبا على الحديث: (فثبت بهذا التقرير أن أجداده ﷺ من إبراهيم عليه السلام إلى كعب بن لؤي وولده مرة منصوص على إيمانهم ولم يختلف فى ذلك اثنان، وبقى بين مرة بن كعب وعبد المطلب أربعة آباء هم : كلاب – وقصى – وعبد مناف – وهاشم، ولم أظفر فيهم بنقل لا بهذا ولا بهذا)[3]

بل إن الأمر لم يقتصر على أبوي رسول الله ﷺ حتى عمه الذي يتفق المحدثون على صحة الأحاديث الواردة في شأنه، وأنه لم يمت على الإيمان، ولكن الصوفية مع ذلك كتبوا الكتب الكثيرة يصححون إيمانه[4].

---

(1) التعظيم والمنة، ضمن مجموعة الرسائل فى تحقيق نجاة أبوى المصطفى صلى الله عليه وسلم (ص 99- 100)

(2) صحيح البخاري (2/ 82)، صحيح مسلم (8/ 155)

(3) السيوطي، الدرج المنيفة، ضمن مجموعة الرسائل السابقة، (ص 144 – 145)

(4) من الكتب المتداولة في الزوايا حول إيمانه كتاب (أسنى المطالب في نجاة أبي طالب) للعلامة أحمد زيني دحلان، الفقيه الخطيب مفتي الشافعية (1232 – 1304 هـ)، وقد اختصر فيه كتاب (بغية الطالب لإيمان أبي طالب) للعلامة محمد بن رسول البر زنجي، وأضاف عليه مطالب مهمة، طبع بمصر سنة (1305 هـ)، وبعدها مكررا.

وهكذا في المسائل الكثيرة.. والتي جعلت المحدثين ينفرون منهم، ويعتبرونهم جهالا بعلم الحديث، وقد سبق أن ذكرنا نقد الشيخ العربي التبسي لمحاوره حول استدلاله بالحسن البصري في العهود، وهو ما ينفيه المحدثون.

والأخطر من ذلك كله هو تصحيح الحديث بالكشف، ومن ذلك ما أورده الشعراني عن أبي المواهب الشاذلي قال: قابلت رسول الله ﷺ فسألته عن الحديث المشهور (اذكروا الله حتى يقولوا مجنون)[1]، وفي صحيح بن حبان (أكثروا من ذكر الله حتى يقولوا مجنون)، فقال عليه الصلاة والسلام: صدق ابن حبان في روايته، وصدق راوي (اذكروا الله) فاني قلتهما معاً، مرة قلت هذا، ومرة قلت هذا)[2]

ومن ذلك ما ورد في (جواهر المعاني): (وسئل سيدنا – رضي الله عنه – عن مسائل منها قوله عليه الصلاة والسلام : (علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل)[3]؟ فقال : الجواب – والله الموفق بمنه وكرمه للصواب – أما ما ذكرت من الحديث وهو علماء أمتي ... الخ فليس بحديث، نص عليه السيوطي في (الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة) وسأل صاحب (الإبريز) شيخه – رضي الله عنه – فقال له: ليس بحديث، وذكره من جهة الكشف لأنه لا دراية له بعلم الحديث، وقوله حجة على غيره لأنه قطب – رضي الله تعالى عنه – كما صرح به صاحب الإبريز

---

(1) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (2/ 93) حديث رقم (814) وأخرجه الحاكم في (المستدرك) 499/ 1 والإمام أحمد في (المسند) 3/ 68 وابن عدي في الكامل (3/ 980)

(2) الشعراني، الطبقات الكبرى: (2/ 68)

(3) قال السخاوي: قال شيخنا – أي الحافظ ابن حجر ـ ومن قبله الدميري والزركشي: أنه لا أصل له، زاد بعضهم: ولا يعرف في كتاب معتبر (انظر: المقاصد الحسنة (ص 286)

المذكور)[1]

بل إن المحدث الكبير العجلوني مع كونه مرجعا من مراجع التيار السلفي في الحديث– نتيجة تأثره بالتصوف – يصحح هذا، ويحاول أن يستدل له، وقد قال في مقدمة كتابه (كشف الخفاء): (والحكم على الحديث بالوضع والصحة أو غيرهما، إنما بحسب الظاهرِ للمحدثين، باعتبار الإسناد أو غيره، لا باعتبار نفس الأمرِ والقطع، لجواز أن يكون الصحيح مثلاً باعتبار نظر المحدث: موضوعاً أو ضعيفاً في نفس الأمر، وبالعكس. نعم المتواتر مطلقاً قطعي النسبة لرسول الله ﷺ اتفاقاً.. ومع كون الحديث يحتمل ذلك، فيعمل بمقتضى ما يثبت عند المحدثين، ويترتب عليه الحكم الشرعي المستفاد منه للمستنبطين. وفي (الفتوحات المكية) للشيخ الأكبر قدس سره الأنور، ما حاصله: فرب حديث يكون صحيحاً من طريق رواته يحصل لهذا المكاشف أنه غير صحيح لسؤاله لرسول الله ﷺ فيعَلم وضعه، ويترك العمل به وإن عمل به أهل النقل لصحة طريقه. ورب حديثٍ ترِك العمل به لضعف طريقه، من أجل وضاع في رواته، يكون صحيحاً في نفس الأمر، لسماعِ المكاشف له من الروح حين إلقائه على رسول الله صلى الله عليه وسلم)[2]

وإلى مثل هذا ذهب كل المحدثين من الصوفية، فهذا ابن حجر الهيثمي عندما سئل عن رأيه في استخدام الكشف الصوفي للحكم على الأحاديث وافق ذلك، ثم ذكر حكاية (عن بعض الأولياء أنه حضر مجلس فقيه فروى ذلك الفقيه حديثاً فقال

---

(1) جواهر المعاني: (2/ 71)

(2) العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، (1/ 9)

له الولي : هذا الحديث باطل، قال : ومن أين لك هذا ؟ قال هذا النبي ﷺ واقف على رأسك يقول: إنى لم أقل هذا الحديث وكُشف للفقيه فرآه)[1]

بل إن الأمر عند الصوفية أخطر من أن ينحصر في ذلك، فهم يرون الرجوع إلى رسول الله ﷺ في كل محل، وقد نقل النبهاني عن كتاب (العهود المحمدية) للشعراني قوله نصيحة لمن رغب في المجاورة في أحد الحرمين: (فإن كان من أهل الصفاء فليشاوره ﷺ في كل مسألة فيها رأي أو قياس ويفعل ما أشار به ﷺ بشرط أن يسمع لفظه ﷺ صريحا يقظة، كما كان عليه الشيخ محي الدين بن عربي رحمه الله قال : وقد صححت منه ﷺ عدة أحاديث قال بعض الحفاظ بضعفها فأخذت بقوله ﷺ فيها، ولم يبق عندي شك فيما قاله وصار ذلك عندي من شرعه الصحيح أعمل به وإن لم يطعني عليه العلماء بناء على قواعدهم)[2]

ثالثا ــ تسامحها مع المخالف:

من الأمور المتفق عليها، والتي لقيت إنكارا شديدا خاصة من التيار السلفي، موقف الصوفية المتسامح من الآخر، حتى لو كان ذلك الآخر غير مسلم، ولهذا يرمونهم بالقول بوحدة الأديان، ويكفرونهم على أساس ذلك.

وبناء على هذا، فإن أسلوب الطرق الصوفية في تعاملها مع الجمعية كان ألين بكثير من أسلوب الجمعية مع الطرق الصوفية، وقد سبق ذكر الأمثلة الكثيرة على ذلك، بل سبق أن ذكرنا كيف وصف الشيخ ابن باديس تعامل الشيخ ابن عليوة معه، وكيف أشاد بتلك المعاملة.

---

(1) الفتاوى الحديثية صـ 217.

(2) النبهاني، سعادة الدارين، صـ 440.

وأبسط مقارنة في هذا بين التوجه الصوفي والتوجه السلفي هو الموقف من قوله ﷺ: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفرقت أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلّها في النار إلاّ واحدة، وهي ما أنا عليه وأصحابي)[1] ،والذي يتعلق به الاتجاه السلفي كثيرا، بل على أساسه يحكم على سائر الطوائف والفرق.

بينما نجد الشيخ ابن عليوة والصوفية عموما ينظرون إليه نظرة مغايرة، فقد سئل الشيخ ابن عليوة عن الحديث، فقال: (إنّ هذا الحديث ممّا يقضي على الأمّة المحمديّة بالهلاك، مهما فهمناه حسبما فهمه أغلب المفسرين، لأنّه صريح في نجاة جزء من ثلاث وسبعين جزءا من الأمّة المحمديّة، وعليه فالمرجو من الله والموافق لرأفة رسول الله ﷺ بالمؤمنين، أن نحمل ذكر الأمّة في الحديث على أمّة الدعوة، لا على أمّة الإجابة، لقوله ﷺ: (أنا رسول من أدركته حيّا، ومن لم يولد بعدي)[2]، ويتضح لك المعنى من أنّ الأمّة هنا المراد بها أمّة الدعوة، لقوله ﷺ: (من كان آخر كلامه في الدنيا لا إله إلاّ الله دخل الجنّة)[3]، وقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ } [النساء: 48] وغير هذا، ومن المعلوم أنّ أمّة الإجابة لم تعدم حظها من توحيد الله، والإقرار برسالة رسول الله ﷺ وإن تفرّقت من حيث الفروع فأصلها ثابت، وشفاعته ﷺ محيطة بمن انتسب إليه، كيفما كان، والظنّ في الله حسن .. ومن المحتمل أنّ الملل كانت قبل بعثة موسى عليه السلام، بالغة إلى حد السبعين فرقة والملّة التي جاء بها موسى عليه السلام هي تمام الإحدى

(1) ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، مكتبة أبي المعاطي، (5/ 128)

(2) مع اجتهادي في البحث عن تخريج الحديث إلا أني لم أجده.

(3) مسند أحمد بن حنبل (5/ 233)

والسبعين فرقة، والجميع في النار إلاّ ما كان عليه موسى عليه السلام وأتباعه، ولمّا بعث الله عيسى عليه السلام، كانت ملته هي تمام الاثنين والسبعين فرقة، والجميع في النار إلاّ ما كان عليه عيسى وأتباعه، ولمّا بعث الله سبحانه وتعالى سيدنا (محمدا ﷺ) بشريعة سمحة عادت الفرق مع ما سبق ثلاثا وسبعين فرقة، والجميع في النار إلاّ ما كان عليـه (محمد ﷺ وأتباعه)، والجميع أمتّه من جهة الدعوة حسبما سبق، والظنّ في الله جميل، وهو حسبنا ونعم الوكيل)[1]

وفي موضع آخر، وفي رده على الشيخ عثمان بن مكي، يقول: (وأيّ معصية أشنع من تطبيقك جميع ما ورد في أهل الزيغ والضلالة على جماعة الصوفيّة ؟، ولم يكفك ذلك حتى جعلتهم فرقة من فرق أهل النار مستدلا بقوله، فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال : قال رسول الله ﷺ : (ليأتيّن على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان منهم من أتى أمّه علانية لكان في أمتّي من يصنع ذلك، وإنّ بني إسرائيل تفرّقت إلى ثنتين وسبعين ملّة وتفترق أمتّي على ثلاث وسبعين ملّة كلّهم في النار إلاّ ملّة واحدة، قالوا : ومن هي يا رسول الله ؟، قال : ما أنا عليه وأصحابي)[2] رواه الترمذي في سننه، وهذا صريح في أنّك تعني أنّ فرقة أهل التصوّف واحدة من تلك الفرق، وإنّي أحكمك لله ولرسوله ولصالح المؤمنين فيما بينك وبين الصوفيّة، وهلا نقلت حديثا نقله الإمام الغزالي في كتابه

---

(1) أحمد بن مصطفى العلاوي: أعذب المناهل، ص 58، ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص147.

(2) سنن الترمذي (5/ 26)

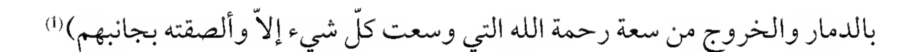
المسمّى بـ (فصل التفريقـات)[1] وهو قوله عليه الصلاة والسلام :(ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلّهم في الجنّة إلاّ الزنادقة)[2]، ولكن هذا لا يقع عليه بصرك وإنّما يقع على ما يساعدك في الحكم على سائر أفراد المسلمين بالنار حتى تخلو لك الجنّة أنت ومن هو على شاكلتك لا غير، ولا تجد من يرفع عنك معضلتك إلاّ صوفيّ ومحال أن تتنزل له لأنّ الحسد باب الإنصاف ويقطع لسان الاعتراف)[3]

وعلى أساس ذلك يحكم على كل المخالفين بأنهم ناجون ما دام طلبهم الحقيقة، فيقول: (وأنا أقول : إنّ الله سبحانه وتعالى عند ظنّ كلّ مؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر مهما اجتهد لنفسه بما يقرّبه إلى الله، فإن أصاب فله أجران، وإن لم يصب فله أجر، فهو مأجور على كلّ حال أحببت أم كرهت، لأنّ الخلق ما كلّفوا إصابة الصواب، إنّما كلّفوا الظنّ بأنّه صواب، وجميع ذلك ممّا يقتضيه تسامح الشرع الأحمدي المشار إليه بقوله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78] .. فلما لم تصادف هذه الأخبار التي تفيد الوسع وتقضي على الأمّة بالنجاة ؟، ولكنّك تنظر بالعين العوراء، فلهذا أراك إلى الآن لم تترك نصّا يقضي على الذاكرين

(1) يشير به إلى كتاب أبي حامد الغزالي (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) الذي سبقت الإشارة إليه.

(2) سبق تخريجه مفصلا.

(3) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص204.


بالدمار والخروج من سعة رحمة الله التي وسعت كلّ شيء إلاّ وألصقته بجانبهم)[1]

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص205.

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ــ رأينا أنه يمكن تقسيم الأساليب التي استعملتها الجمعية في مواجهة الطرق الصوفية إلى ثلاثة أنواع: المواجهة العلمية، والمواجهة الأدبية، والمواجهة العاطفية.

2 ــ ربما كان حظ المواجهة العلمية – من خلال ما وصل إلينا من تراث الجمعية من صحفها ورسائلها هو أهون أنواع المواجهات وأقلها، فمع تلك الحملة الشديدة لم نر إلا بعض رسائل قصيرة محدودة المحتوى، وفي لغة لا نستطيع أن نصنفها ضمن اللغات العلمية المنهجية البحتة، وربما يكون عذر الجمعية في هذا هو طغيان المتشددين عليها، ورفضهم لأي حوار مع الآخر، بل رفضهم، ولو لذكر أدلة الطرف الآخر، ثم مناقشتها.

3 ــ من خلال دراسة التراث القليل الذي كتبه رجال الجمعية حول تفاصيل الخلاف بينهم وبين الطرق الصوفية يمكن ملاحظة أن جمعية العلماء لم تكن ترى في الآخر شخصا اعتباريا يمكن أن تتحاور معه، أو تقبل مناقشته، لأنها، ومنذ أول يوم قررت عدم الحوار، بل لم تر من حل سوى الاستئصال الجذري لا للطرق الصوفية فقط، بل لكل ما يرتبط بها من معان، وهي في هذا ترجع لأشد أنواع السلفية تطرفا، وهي السلفية الوهابية.

4 ــ من الأمور التي حالت بين الجمعية وبين الكتابة العلمية المفصلة المتضمنة للرأي والرأي الآخر، ذلك أن الفتوى في العادة توجه للعوام، ولا تقتضي ذكر الدليل بتفصيل، ولا تقتضي نقل الخلاف، ولا ذكر أدلة المخالف، ولعل الذي دعا الجمعية

إلى هذا هو ما يعتمده المنهج السلفي عموما، من اعتبار ذكر الخلاف بتفصيل قد يكون نوعا من إشهار المبتدع والدعوة له بالمجان، والجمعية لا تريد هذا، ولهذا تمارس كل أنواع التشدد حتى الحسنات تبرزها بصورة السيئات حتى تتمكن من استئصال الآخر استئصالا جذريا.

5 ـ ويظهر – من خلال دراسة تراث الجمعية المكتوب – أن المواجهة الأدبية كانت أهم الأساليب وأكثرها استعمالا، ولعل ذلك يرجع أن الجمعية عاصرت في ذلك الوقت أدباء كبار كطه حسين والرافعي والزيات وغيرهم، وقد كانت تحصل بينهم أحيانا سجالات في ميادين مختلفة، وكانت أداتهم في مواجهاتهم هي ما عرفه العرب من أساليب في هذا المجال، بالإضافة إلى أن هذه الأداة كانت كأنها من الأسلحة التي لا توجد عند خصمهم، فلم يكن في الطرق الصوفية من الأدباء من له قوة لسانهم وحدته، بل كان الكثير منهم – على ما يظهر – ضعيفا في النواحي اللغوية، وخاصة النحو.

6 ـ تعتبر الخطابة من أهم ما كان يستعمله علماء الجمعية من أساليب في إيصال رسالتهم الإصلاحية، والعلة في ذلك – كما يذكر الإبراهيمي- هو التأثير القوي للخطابة في التغيير والإصلاح.

7 ـ من الأشكال الأدبية التي استعملتها الجمعية في مواجهة الطرق الصوفية (الشعر)، وقد برزت فيه إلى درجة كبيرة، بحيث أنه قد تحول ما كتب من قصائد في هذا الجانب إلى زاد لا تزال تستعين به السلفية الحديثة في مواجهة التصوف والطرق الصوفية.

8 ـ استعملت الجمعية المواجهة العاطفية لإثارة عواطف الجماهير ضد الطرق

الصوفية، وهي مواجهة كالمواجهة الأدبية تتسم بالبساطة، وبعدم الحاجة إلى الإقناع العقلي المعتمد على الدليل، بل كل اعتمادها على ما عند المستقبل من ثروة عاطفية، وهي من أكثر الثروات توفرا خاصة في الزمن الذي يكثر فيه الظلم والاضطهاد.

9 ــ لم نجد لدى الطرق الصوفية من أنواع المواجهات إلا نوعا واحدا فقط يصلح للحديث عنه ، وهو ما أطلقنا عليه المواجهة العلمية، ذلك أن المواجهتين الأخريين: الأدبية والعاطفية تقتضيان وجود أدباء وخطباء وذوي قدرات بيانية، ولم نجد هذا عند الطرق الصوفية، وفي حال وجوده، فإن الأدب الصوفي متوجه عموما للسلوك والعرفان، ولا يتوجه للجدل والخصومات.

10 ــ من خصائص المواجهة العلمية لدى الطرق الصوفية: اعتمادها على المصادر التي ألفت في الرد على الوهابية، وضعفها في علوم الحديث، وتسامحها مع المخالف.

فهرس الموضوعات



دراسات حول جمعية العلماء والطرق الصوفية في الجزائر (٢)

الاتجاهات الفكرية لجمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية

د. نور الدين أبو لحية

دار علي بن زيد للطباعة والنشر

دراسات حول جمعية العلماء
والطرق الصوفية في الجزائر
(2)

الاتجاهات الفكرية لجمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية

د. نور الدين أبو لحية

دار علي بن زيد للطباعة والنشر

عنوان الكتاب: الاتجاهات الفكرية لجمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية

المؤلف: د. نور الدين أبو لحية

الطبعة الأولى: 2015

رقم الإيداع القانوني: 7521 – 2015

دار علي بن زيد للطباعة والنشر

حي المجاهدين ـ بسكرة ـ الجزائر


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا يخفى أن للاتجاهات الفكرية تأثيرها الكبير في المواقف والمعاملات وجميع التصرفات، فالفكر هو مقدمة السلوك ومنبعه وأصله الذي منه يستمد، ومن المجانبة للصواب أن نحلل أي قضية دون الرجوع إلى منابعها الفكرية التي منها انطلقت، وخاصة إذا مست القضية تاريخ أمة وثقافتها ودينها.

وانطلاقا من هذا التصور البديهي والمنهجي، نحاول في هذا الجزء أن نتعرف على المنابع الفكرية التي يستقي منها كل من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطرق الصوفية، لاعتقادنا بأن تلك المنابع هي التفسير الصحيح، بل والوحيد لكل ما حصل من توافق أو خلاف.

وعلى الرغم من بديهية هذا الطرح ومنهجيته إلا أنا - للأسف - لم نر تطبيقيا حقيقيا له في الواقع البحثي والأكاديمي فيما يرتبط بالتعامل بين الجمعية والطرق الصوفية، فقد دأب أكثر من اطلعنا على دراساتهم على الاقتصار على الرجوع لرجال الجمعية في مواقفها من الآخر، واعتبار ما ذكرته هو الحقيقة المطلقة من جميع جوانبها، من غير النظر فيما كتبه الآخر أو دافع به عن نفسه، أو التعرف على الأصول التي جعلته يعتقد ذلك الاعتقاد.

وقد أدى هذا المنهج إلى تحول أكثر الباحثين إلى مجرد أبواق تردد ما ذكره الإبراهيمي أو ابن باديس أو الميلي أو غيرهم من غير أن يكلف هؤلاء أنفسهم التحقيق في مدى صحة ما قالوا، أو الرجوع للذي شنت تلك الحرب للتحقق من مدى صحة الجرائم التي اتهم بها.

بناء على هذا التنبيه أو النقد الذي رأينا ضرورة طرحه نحاول في هذا الباب أن

نتجنب هذا الخطأ العلمي والمنهجي والأخلاقي، وذلك بالرجوع إلى كل طرف من طرفي التعامل للتعرف على المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها، وعلى المشروع الإصلاحي الذي يحمله من غير أن نسيء به الظن، أو نقوله ما لم يقل، أو نتجنى عليه بأي جناية تصطدم مع العلم والدين والأخلاق.

ولا نكتفي بذلك، بل نحاول أن نرجع إلى مصادر الفكر ومنابعه التي منها يستمد، ذلك أن النظرة الموضوعية التي هدانا إليها ما وقع في جميع التاريخ الديني والثقافي للعالم الإسلامي هو أن جمعية العلماء في حقيقتها ليست سوى امتداد لمدرسة أو مدارس فكرية وسلوكية موجودة منذ فجر التاريخ الإسلامي.

والطرق الصوفية لا تختلف عنها في ذلك، فلها هي الأخرى امتدادها التاريخي والجغرافي في جميع العالم الإسلامي.

وكما أن للمدرسة الأولى علماؤها ورجالها الذين ينافحون عنها، فكذلك للمدرسة الثانية علماؤها ورجالها وأطروحاتها.

ولهذا فإن من المخالفة للمنهج العلمي أن ندرس كلا التيارين مبتورا عن الجذور التي أنبتته بالشكل الذي هو عليه.

انطلاقا من هذا قسمنا هذا الجزء إلى ثلاثة فصول:

حاولنا في **الفصل الأول** أن نتعرف على المدرسة الفكرية التي تنتمي إليها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والمشروع الإصلاحي الذي تريد تنفيده في الواقع الجزائري.

وفي **الفصل الثاني** تناولنا المدرسة الفكرية التي تنتمي إليها الطرق الصوفية، والمشروع الإصلاحي الذي تريد تنفيذه في الواقع الجزائري.

وفي الفصل الثالث: تناولنا أثر الاتجاهات الفكرية والإصلاحية لجمعية العلماء والطرق الصوفية في التعامل بينهما.

الفصل الأول

الاتجاه الفكري لجمعية العلماء ومشروعها الإصلاحي

من الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث التحديد الدقيق للتوجه الفكري الذي يجتمع عليه أعضاء الجمعية، وسبب ذلك واضح بسيط، وهو أن الجمعية في أصلها، وكما عرفنا في الجزء السابق، تكونت من الطبقة الجزائرية المثقفة، وكانت هذه الطبقة قد تشكلت قناعاتها الفكرية قبل دخولها الجمعية، وبالتالي دخلت إلى الجمعية بذلك التوجه الفكري الذي تحمله، ولهذا ضمت بين جنباتها وخاصة في بداية تأسيسها الصوفي والإباضي والمالكي والسلفي وغيرهم من التيارات.

وحتى بعد حصول الانشقاق انتسب إليها، بل وعمل في إطار نشاطاتها بعض الطرق الصوفية، وقد ضربنا أمثلة على ذلك في الجزء السابق.

وهذا ما دعانا إلى التمييز في تحديد الاتجاه بين أمرين:

الأول: هو القناعات الفكرية لأعضاء الجمعية، والتي هي نتاج الثقافة الخاصة بكل عضو، والتي على أساسها يبرز الاعتدال أو التشدد أو التسامح مع الآخر.

الثاني: هو المشروع النهضوي الذي أتت به الجمعية أو توحدت عليه.

وهذا ما يجعل من جمعية العلماء المسلمين نسقا خاصا يختلف عن كثير من الحركات الإسلامية، بل حتى مع الطرق الصوفية.

فالحركة الوهابية – مثلا – والتي كان لها وجود فاعل في وقت الجمعية كانت صاحبة توجه فكري واحد، وصاحبة مشروع نهضوي واحد.

والطرق الصوفية كذلك، مهما اختلفت مشاربها أو تسمياتها لا تختلف فيما بينها إلا في الطقوس الظاهرية الممارسة، أما التوجه الفكري، فيجمع بينها جميعا حتى

أننا لا نستطيع أن نميز تعابير الشيخ ابن عليوة - المعاصر للجمعية، والذي كان المعارض الأكبر لها – مع أي صوفي في أي طريقة داخل الجزائر أو خارجها.

وهذا ما جعلنا بدل أن نغرق في التعميم نبحث عن التصنيف المناسب لأعضاء الجمعية من الناحية الفكرية، ثم عن التصنيف المناسب الذي يجمعها في مشروعها النهضوي، ولهذا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الاتجاه الفكري لجمعية العلماء

المبحث الثاني: المشروع الإصلاحي لجمعية العلماء

ونحب أن ننبه أننا في كلا المبحثين نراعي مواقف أعلام الجمعية الكبار ممن يمكن اعتبارهم ناطقين رسميين باسم الجمعية كابن باديس والإبراهيمي والميلي والعقبي والعربي التبسي وغيرهم من الذين تولوا مناصب حساسة في الجمعية، أما من عداهم، فنستأنس بذكره دون أن نحمل الجمعية تبعاته، سواء في ذلك التوجهات الفكرية أو المشاريع الإصلاحية.

فلا نستطيع مثلا أن نعتبر الجمعية معتزلية الاعتقاد باعتبار أن بعض أفرادها إباضية، وهم يتبنون الكثير من الآراء المعتزلية، ولا نستطيع كذلك عند الحديث عن مشروعها السياسي أن نعتبرها متخاذلة في مواقفها من الاستعمار أو الثورة لأن بعض أفرادها كان كذلك[1].

وقد دعانا إلى هذا التنبيه ما نراه في بعض الدراسات المناوئة خصوصا من اختيار بعض النماذج في التوجهات الفكرية أو الإصلاحية لتبنى على أساسها المواقف.

---

(1) انظر في الرد على القول بأن الجمعية خذلت الثورة ولم تشارك فيها وكانت في صف المندمجين، رد الشيخ عبد الرحمن شيبان، (حقائق وأباطيل) ط2، مطبعة ثالة، الجزائر، 2009.

المبحث الأول: الاتجاه الفكري لجمعية العلماء

يتفق معظم الدارسين لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين على تصنيفها ضمن (الحركات السلفية) التي كانت في ذلك الحين في أوج نشاطها.

وهذا التصنيف ليس قاصرا على الدراسات الحديثة، بل كل من تحدث عن الجمعية في ذلك الوقت كان يعتبر توجهها توجها سلفيا محضا لا يختلف عن التوجهات السلفية في ذلك الحين:

فهذا الشيخ محب الدين الخطيب يقول في جريدة (الفتح) التي كان يشرف عليها: (جاءتنا من المغرب الأوسط (الجزائر) رسالة نافعة –إن شاء الله– ألّفها العلامة السلفي الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس من كبار العلماء المصلحين في الديار المغربية)[1]

وكتب الشيخ محمّد القرّي من فاس قصيدة إثر الاعتداء على عبد الحميد بن باديس وأرسلها إلى (الشهاب)، وقال في مقدّمة الرسالة الملحقة بالقصيدة: (جناب مدير مجلّة الشهاب المحترم. تحيّة وسلاما. الرجاء منكم أن تنشروا على صفحات –الشهاب– الأغّر القصيدة التالية بمناسبة نجاة العلامة السلفي المصلح السيّد عبد الحميد بن باديس من ضربة الشقي الأثيم ولكم مزيد الشكر)[2]

وقد وردت تصريحات كثيرة من علماء الجمعية – سنسرد بعضها في هذا المبحث – تعلن تبنيها لهذا المنهج، ولذلك سننطلق من هذا الإعلان والتصريح، ولكنا لا نكتفي به، فالسلفية مدارس متعددة، وآراء متضاربة وأحيانا متناقضة، وهو

---

(1) نشر في مجلّة الشهاب في العدد87 بتاريخ 6 رمضان 1345 هـ.

(2) (الشهاب) عدد 82 الصادر يوم الخميس 30 رجب 1345هـ، 3 أبريل 1927م.

ما يحوجنا إلى التعرف على نوع المدرسة التي تنتمي إليها الجمعية.

وبناء على هذا، فقد قسمنا هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التوجه السلفي وعلاقة جمعية العلماء به

المطلب الثاني: السلفية المحافظة، وعلاقة جمعية العلماء بها

المطلب الثالث: السلفية التنويرية، وعلاقة جمعية العلماء بها

المطلب الأول: التوجه السلفي وعلاقة جمعية العلماء به:

أولا ـ حقيقة السلفية:

لغة: يطلق السلف ويراد به لغة أحد ثلاثة معان[1]:

الأول: التسوية، ومنه سلف- بفتح السين واللام- الأرض،من باب نصر، سواها بالمسِلفة –بكسر الميم- شيء تسوى به الأرض.

الثاني: بمعنى مضى وتقدم، من سلف يسلُف، ومنه السلاف المتقدمون، وسلف الرجل:آباؤه المتقدمون، وجمعه أسلاف وسلاف، قال ابن منظور: (السلف الجماعة المتقدمون في السير أو في السن أو في الفضل أو في الموت، والسلف أيضا العمل المتقدم في الإنسان)[2]

الثالث: بمعنى السَّلم، نوع من أنواع البيوع يعجل فيه الثمن وتضبط السلعة بالوصف إلى اجل معلوم، فالثمن مقدم على تسليم السلعة.

وقد وردت كلمة سلف في القرآن الكريم مرادا بها معنى واحدا وهو السبق

---

(1) ينظر مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادرالرازي باب السين ص264، ومفردات القرآن الكريم للراغب الأصفهاني باب السين ص339.

(2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 9/ 158

والتقدم في الزمن ومنه قوله تعالى: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ} [الأنفال الآية 38]،،أي يغفر لهم ما تقدم ومضى من الذنب.

اصطلاحا:

نجد أحيانا من بعض الكتاب والباحثين خلطا بين مصطلح **(السلف)**، ومصطلح **(السلفية)**، أو **(التمذهب بمذهب السلف)**، وهذا يستدعي منا البحث عن المراد من كليهما، وبذلك يتضح لنا سر اختلاف المدارس السلفية، ذلك لأن لكل منها سلفه الخاص، أو فهمه الخاص للمراد بالسلف، ذلك أن كل تيار يزعم أن له سلفه الخاص الممتد إلى العصور الأولى للإسلام[1].

1 ـ لفظ (السلف): يطلق لفظ السلف عادة على القرون الثلاثة المفضلة بنص قوله ﷺ: (إن خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)[2]، ذلك أنه ورد في الحديث اعتبار هذه القرون قرونا نموذجية في تمثيلها للإسلام وفهمها له، فقد ورد في تتمه الحديث: (ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا

---

(1) لدرجة أن في الشيعة فرقة يقال لها (السلفية)، يطلق عليها كذلك (الإخبارية)، وهم كأهل الحديث بالنسبة للسنة (انظر: السيد علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية ، رسالة لنيل الماجستير من كلية الآداب في جامعة بغداد ، وطبع الكتاب في بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الأُولى ، (1977 م)

(2) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ط3، 1407، ج3، 3/ 324.

يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن)[1]

وقد اختلف العلماء في تحديد (السلف) المرادين – بناء على هذا اختلافا شديدا – سواء من حيث تعيين المدة الزمنية بدقة، أو من حيث السلف المرادون في الحديث، والعادة الجارية عند المحدثين أن المراد بهم هم أهل الحديث، وخاصة من كان منهم في زمن الرواية، وعند الصوفية يشمل الطائفة الأولى من الصوفية، والذين أرخ لهم القشيري في رسالته، وهكذا نجد لكل طائفة سلفها الخاص بها، وشروطها الخاصة بهم.

2 ـ **لفظ (السلفية)**: كما اختلف في المراد من لفظ (السلف) وقع الخلاف في المراد من لفظ (السلفية)، وربما يمكن حصر الخلاف في مذهبين على أساسهما صنفت بعد ذلك التيارات الكثيرة:

المذهب الأول: وهو أن (السلفية) ليست مذهبًا إسلاميًا محددًا، بل هي – كما يعبر د. محمد سعيد رمضان البوطي – مرحلة زمنية مباركة، محصورة بالقرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة[2]، وبذلك يصبح المراد بالسلف هو نفسه المراد بالسلفية.

وبالتالي لا يمكن اعتبار السلف الصالح بهذا الاعتبار مصدرا للتشريع أو لفهم الدين، وإنما يمكن فقط اعتبارهم في الخيرية التي تعني الالتزام والتطبيق الفعلي للإسلام.

---

(1) صحيح البخاري، 3/ 224.

(2) د. محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، ص9..

وعلى هذا التفسير نجد أكثر المذاهب الفقهية والعقدية والصوفية.. فكلهم يجل السلف ويحترمهم، ولكنه في نفس الوقت لا يلتزم بفهومهم أو اجتهاداتهم، بل نجد فقيها كبيرا كأبي حنيفة يقول: (ما جاءَ عن اللهِ تعالى فعلى الرأسِ والعينين، وما جاءَ عن رسولِ الله ﷺ فسمعاً وطاعةً، وما جاءَ عن الصحابةِ رضي الله عنهم تخيرنا من أقوالهم، ولم نخرجْ عنهم، وما جاءَ عن التابعين فهُمْ رجالٌ ونحنُ رجالٌ)[1]

المذهب الثاني: ويرى أن السلف مصدر للفهم والتشريع، وأنه لا يمكن فقط التمذهب بمذهبهم، وإنما يجب التمذهب بمذهبهم.

وقد ظهر هذا النوع من السلفية، والتي يمكن أن نطلق عليها (سلفية الاتجاه) ابتداء من عصر الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ)، وتحديدا بعد موقفه من قضية (خلق القرآن)، فقد اعتبر ذلك الموقف تاريخاً فاصلا بين (الابتداع باسم الدين)، و(التمسك بالأصول العقدية الصحيحة من منابعها من القرآن والسنة وفهم السلف).. وبعده صارت السلفية اتجاهاً فكرياً على ساحة الفكر الإسلامي، ويمثل خطوطاً منهجية تحاول أن تهتدي بهدي من تراه صالحا من سلف[2].

وبذلك فإن هذا الاتجاه ليس مذهباً محدد المعالم كالمذاهب الفقهية مثلاً، ولا هو جماعة محددة التقاسيم كـ(الإخوان المسلمين) بل هو -كما يعبر عنها أصحابها

---

(1) شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة : الأولى، 1421هـ 2000م (11/ 3)

(2) انظر: د. محمد أحمد عبد القادر، ملامح الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو، دار المعرفة الجانبية، مصر، 2004 م، ص 68 -70

- (روح تسري في العالم الإسلامي منذ عهود التابعين واشتهر باسم (السلف)، أو (أهل الأثر)، ويقابله من الجانب الآخر (أهل الرأي)، أو (المتصوفة)، أو (المتكلمون)، أو غيرهم[1].

ولذلك فإن أكثر التعاريف التي يوردها القائلون بهذا هي تعاريف سلبية أكثر منها إيجابية أي أنهم يعمدون إلى النفي أكثر منهم إلى التحديد الدقيق، كما نرى في تعريف عبد الرحمن عبد الخالق الذي هو علم من أعلام السلفية المعاصرين، فهو يعرف السلفية بقوله: (المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين، وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفاً عن سلف، كالأئمة الأربعة وسفيان الثوري والليث بن سعد وابن المبارك والنخعي والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن، دون من رمي بالبدعة أو شهر بلقب غير مرضي مثل: الخوارج والروافض والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة. فكل من التزم بعقائد وفقه هؤلاء الأئمة كان منسوبا إليهم وإن باعدت بينه وبينهم الأماكن والأزمان، وكل من خالفهم فليس منهم وإن عاش بين أظهرهم وجمع بهم نفس المكان والزمان)[2]

ويرى هؤلاء على عكس الفريق السابق أن التمذهب بمذهب السلف ليس جائزا فقط، وإنما هو واجب لا يصح العدول عنه، كما جاء في رد علم من أعلام السلفية المعاصرين، وهو الشيخ الفوزان على البوطي في قوله السابق، وهو في كتاب تحت

---

(1) انظر : د.موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، ص237.

(2) عبد الرحمن عبد الخالق، لأصول العلمية للدعوة السلفية، الدار السلفية، الكويت الطبعة: الثانية، 1398 هـ، ص5.

عنوان (نظرات وتعقيبات على ما في كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات)، جاء فيه: (هذا الكلام يثير الدهشة والاستغراب، كيف يكون التمذهب بالسلفية بدعة والبدعة ضلالة ؟ وكيف يكون وهو اتباع لمذهب السلف، واتباع مذهبهم واجب بالكتاب والسنة وحق وهدي؟.. فالتمذهب بمذهب السلف سنة وليس بدعة، وإنما البدعة التمذهب بغير مذهبهم)[1]

ونحب أن نشير هنا إلى أنه من الصعوبة فهم (السلفية) على هذا الاعتبار لأن هناك انتقائية كبيرة في تحديد أعيان السلف المرادين، فالكثير من الأعلام الذين وجدوا في العهود الأولى من الإسلام، والذين صنفهم هذا التيار في إطار الخوارج والروافض والمرجئة، والجهميّة، والمعتزلة.. وغيرهم ضالون لا يجوز الأخذ عنهم، بل يجب الرد عليهم.

ولهذا نجدهم بدل تعميم لفظ (السلف)، أو (السلف الصالح) يعمدون إلى ذكر أسامي المرادين مع أنها لم تحدد في الحديث، فيذكرون (الأئمة الأربعة، والسفيانيين، والليث بن سعد، وابن مبارك النخعي، والبخاري، ومسلم وسائر أصحاب السنن)[2]

ولكنهم مع ذلك يقعون في تناقضات أخرى ذلك أنّ من ذكروهم كان فيما بينهم

---

(1) الشيخ الفوزان، نظرات وتعقيبات على ما في كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية – مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – العدد26، ص211.

(2) د. محمود عبد الحليم: السلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص11.

خصومات إلى حد التكفير، فهذا الإمام أحمد بن حنبل كان يرى أن الإمام أبا حنيفة كان من المرجئة[1]، والمرجئ في تصورهم ضال منحرف ومبتدع[2]، وقد كفّرته باقي الفرق[3].. وفوق ذلك نراه يقول بخلق القرآن[4]، وفي تصورهم أن كل من يقول بخلق القرآن فهو جهمي، وكل جهمي كافر.

ثانيا ـ موقف جمعية العلماء المسلمين من التوجه السلفي

وردت التصريحات الكثيرة من أعضاء الجمعية تنص على توجهها السلفي، بل وتفتخر بهذا التوجه، وتدعو إليه، وتعتبر الدعوة إليه من صميم أهداف الجمعية الذي أسست لأجله.

وسنكتفي هنا بعرض بعض هذه التصريحات من أعضاء الجمعية، وخصوصا الكبار منهم لنبرهن بذلك على توجهها السلفي.

أما فهم الجمعية للمراد من (السلفية)، والمبادئ المرتبطة بذلك، فسنتحدث عنها عند الحديث عن أنوع المدارس السلفية التي ارتبطت بها.

عبد الحميد بن باديس:

صرح عبد الحميد بن باديس في مواضع كثيرة من خطبه ومقالاته ورسائله على توجهه وتوجه جمعيته السلفي، فهو يقول في رسالته: (العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية): (القرآن هو كتاب الإسلام، السنّة القولية والفعلية -

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية، بيروت، 1/ 202.

(2) ابن حجر: لسان الميزان، مكتب المطبوعات الاسلامية، 2/ 142.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 5، 1982م، ص 128.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين 1/ 312.

الصحيحة- تفسير وبيان للقرآن، سلوك السلف الصالح -الصحابة والتابعين وأتباع التابعين- تطبيق صحيح لهدي الإسلام فهوم أئمة السلف الصالح أصدق الفهوم لحقائق الإسلام ونصوص الكتاب والسنّة)[1]

ويقول في كلمته التي ألقاها في حفل ختم تفسير القرآن الكريم بالجامع الأخضر بقسنطينة: (فإنّنا والحمد لله نربي تلامذتنا على القرآن من أوّل يوم، ونوّجه نفوسهم إلى القرآن في كلّ يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يُكوّن القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم)[2]

وشهد له بهذا التوجه السلفي رفيق دربه الشيخ البشير الإبراهيمي في كلمته التي ألقاها في حفل ختمه تفسير القرآن الكريم، فقال: (هذا هو اليوم الذي يختم فيه إمام سلفي تفسير كتاب الله تفسيرا سلفيا ليرجع المسلمون إلى فهمه فهما سلفيا...)[3]

وقال في مقال له حول الحفل نفسه: (وأراد الله فحقق للأستاذ أمنيته من ختم التفسير، وللأمّة رجاءها في تسجيل هذه المفخرة للجزائر، ولأنصار السلفية غرضهم من تثبيت أركانهم بمدارسة كتاب الله كاملا...)[4]

وقال في موضع آخر: (أتمّ الله نعمته على القطر الجزائري بختم الأستاذ عبد

---

(1) ابن باديس، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، دار البعث، ط1، سنة 1406 هـ، ص17.

(2) آثار ابن باديس (1/ 80)

(3) ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، من منشورات وزارة الشؤون الدينية، ص467.

(4) مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص453.

الحميد بن باديس لتفسير الكتاب الكريم درساً على الطريقة السلفية... ولا معنى لذلك كلّه إلا أنّ إحياء القرآن على الطريقة السلفية إحياء للأمّة التي تدين لله به)[1]

وقال مثنيا عليه بعد وفاته بهذا التوجه: (باني النهضتين العلمية والفكرية بالجزائر؛ وواضع أسسها على صخرة الحق، وقائد زحوفها المغيرة إلى الغايات العليا، وامام الحركة السلفية؛ ومنشئ مجلة (الشهاب) مرآة الإصلاح وسيف المصلحين، ومربّي جيلين كاملين على الهداية القرآنية والهدْي المحمدي وعلى التفكير الصحيح، ومُحيي دوارس العلم بدروسه الحية، ومفسّر كلام الله على الطريقة السلفية في مجالس انتظمت ربع قرن، وغارس بذور الوطنية الصحيحة، وملقّن مباديها، علم البيان، وفارس المنابر، الأستاذ الرئيس الشيخ عبد الحميد بن باديس، أول رئيس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأوّل مؤسّس لنوادي العلم والأدب وجمعيات التربية والتعليم، رحمه الله ورضي عنه)[2]

البشير الإبراهيمي:

وقد صرح في مواضع كثيرة عن توجهه السلفي وفخره به، ومن تصريحاته الدالة على تعظيمه لهذا الاتجاه قوله في رده على الشيخ عبد الحي الكتاني: (لقد كان من مقتضى كون الرجل محدِّثًا أن يكون سلفيّ العقيدة وقّافًا عند حدود الكتاب والسنَّة، يرى ما سواهما من وسواس الشياطين، وأن يكون مستقلًّا في الاستدلال لما يؤخذ ولما يترك من مسائل الدين، وقد تعالت همم المحدّثين عن تقليد الأئمة

(1) مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص15.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 552)

المجتهدين، فكيف بالمبتدعة الدجّالين؛ وعرفوا بالوقوف عند الآثار والعمل بها، لا يعْدونها إلى قول غير المعصوم إلا في الاجتهاديات المحضة التي لا نصّ فيها؛ ولكن المعروف عن هذا المحدّث أنه قضى عمره في نصر الطرقية وضلالات الطرقيين ومحدَثاتهم بالقول والفعل والسكوت، وأنه خصم لدود للسلفيين، وحرب عوان على السلفية، وهل يرجى ممن نشأ في أحضان الطرقية، وفتح عينيه على ما فيها من مال وجاه وشهوات ميسّرة ومخايل من المُلك، أن يكون سلفيًّا ولو سلسل الدنيا كلها بمسلسلاته؟)[1]

ثم وضح شروط التحقق بـ(السلفية)، فقال: (إن السلفية نشأة وارتياض ودراسة، فالنشأة أن ينشأ في بيئة أو بيت كل ما فيها يجري على السنّة عملًا لا قولًا؛ والدراسة أن يدرس من القرآن والحديث الأصول الاعتقادية، ومن السيرة النبوية الجوانب الأخلاقية والنفسية، ثم يروّض نفسه بعد ذلك على الهدي المعتصر من تلك السيرة وممن جرى على صراطها من السلف)[2]

وصرح بهذا وفي رسالة وجهها إلى الملك سعود يقول فيها: (حضرة صاحب الجلالة الملك سعود ملك المملكة العربية السعودية- الرياض.. يا صاحب الجلالة: ما زلنا نعتقد أن جلالتكم أعلم الناس بالحركتين الإصلاحية السلفية، والثقافية العلمية العربية بالجزائر، وأعلم الناس بآثارهما الطيبة في الأمّة الجزائرية، وإنكم أكبر أنصارهما والمقدّرين لثمراتهما والعاملين على تغذيتهما والمرجوّين

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 544)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 544)

لاحتضانهما..)[1]

وفي رسالة وجهها إلى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ جاء فيها (..أُذَكِّركم أن لكم بالجانب الغربي من وطن العروبة ومنابت الإسلام الأولى ومجرى سوابق المجاهدين الأولين لَإخوانًا في العروبة وهي رحم قوية، وفي الإسلام وهو سبب مرعي، وفي ذلك المعنى الخاص من الإسلام وهو السلفية التي جاهدتم وجاهد أسلافكم الأبرار في سبيل تثبيتها في أرض الله، وقد لقوا من عنت الاستعمار وجبروته ما أهمّهم وأهمّ كل مسلم حقيقي يعلم أن الإسلام رحم شابكة بين بنيه أينما كانوا، وأن أقل واجباته النجدة في حينها والتناصر لوقته)[2]

أبو يعلى الزواوي:

وقد صرح بانتمائه لهذا التوجه، وشهد له به، فمن تصريحاته قوله في مقاله الذي نشر في جريدة الشهاب: (...وساءني كثيرا إذ فشلت في سعي في الصلح والهدنة والاتفاق على قواعد نجري عليها نحن معشر السلفيين) ثمّ أمضى هذا المقال: (الزواوي السلفي إمام مسجد سيدي رمضان)[3]

وقال: (ثمّ بقي أن أقول: أنّه لا ينبغي بحال ونحن سلفيون إسلاميون شرعيون مقيدون بالقوانين الإلهية والدولية أن تكون أعمالنا من قبيل الرجم بالغيب أو التشفّي والإنتقام ممن عسى أن يكونوا برءاء)

وقال في رسالته إلى الكاتب السلاوي الفاسي: (لأننا سلفيون دعاة الإصلاح

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 51)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 221)

(3) أحمد حماني، صراع بين السنّة والبدعة 1/ 135-138.

العام في الدّين وما ألصق به وفي الجنس وما هو فيه... ونخصّ – نحن السلفيّون– بشيء أدقّ مما يكون، وما هو هذا الشيء ؟ وهو التدقيق والتحقيق في الأقوال والأفعال، والحذر من الخطأ والخطل في القول والعمل)[1]

وقال – مشيدا بطريقة السلف في العقيدة والتوحيد –: (إن خير طريقة في العقيدة التوحيدية طريقة السلف التي هي اتباع ما ثبت عن الله وعن رسوله من غير كثرة التأويل والدخول في الأخذ والرد من الجدل في المتشابه وإيراد الشبه والرد عليها)[2]

وقال متبرئا من غير المنهج السلفي: (أما أنا ومن على شاكلتي من إخواني الكثيرين فلا شريعة لنا ولا دين ولا ديوان إلا الكتاب والسنة وما عليه محمد وأصحابه وعقيدة السلف الصالح أي فلا اعتزال ولا ماتريدي ولا أشعري وذلك أن الأشاعرة تفرقوا واختلفوا أي المتقدمون منهم والمتأخرون، ووقعوا في ارتباك من التأويل والحيرة في مسائل يطول شرحها لم تصف بعد فعلام؟ وقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ،كما قال تعالى: {قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ} (النساء: 91)[3]

وعند ذكره لأسباب تفرق المسلمين ذكر البعد عن المنهج السلفي، فقال: (إن كثرة التفريق والاختلاف في التعاليم الدينية مزق الأمة كل ممزق، وهذا مما أدركه كل مسلم جاهلا كان أو عالما، فلزم إذن عدم التفريق وذلك إنما يكون بتوحيد التعاليم قدما وحديثا وهذا أمر صعب ولكن على غير العاملين بحديث النجاة وهو

---

(1) أحمد حماني، صراع بين السنّة والبدعة 2/ 67.

(2) أبو يعلى الزواوي، الاسلام الصحيح، مطبعة المنار، مصر، سنة 1345هـ، (ص:14)

(3) أبو يعلى الزواوي، الإسلام الصحيح، ص94.

قوله ﷺ : (إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي)[1] فعلام نغفل هذا أو نتعامى ونعمل بمائة مذهب وبألف ملة وطريقة)[2]

وقد سبق ذكر بعض الشهادات من الشيخ مبارك الميلي والطيب العقبي تشيد بتوجهه السلفي.

العربي التبسي:

وقد صرح بتوجهه السلفي في مواضع كثيرة من مقالاته ورسائله وغيرها، ومن ذلك قوله في رسالته (بدعة الطرائق في الإسلام): (وبعون الله سأجعل كلّ حجّة من حجج الطرائق التي اشتهرت بها، وذاعت بيننا منفردة ببحث وأقيسها بعصر السلف. فإن وُجد لها أصلٌ بينهم (أي السلف الصالح) قبلناها وعملنا بها، وعززناها. وما لم نجد له أصلا في أيامهم، وعرف بينهم اعتقدنا أنّه بدعة محدثة)[3]

وقال: (ونحن نعرض عملهم هذا ونقيسه بالهدي النبوي وعمل السلف، فذلك الدّين، وما لم يعرف في تلك الأيّام بعموم أو خصوص فليس من الدّين، فإنكاره قربة، والاعتراف به بدعة)[4]

وقال في موضع آخر: (إن هذا الإرشاد الذي يجب القيام به تبليغا للدين نيابة عنه صلى الله عليه وسلم، يجب أن يكون مستمدا من أصول التشريع الإسلامي، التي

---

(1) الترمذي، السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1998 م، 4/ 323.

(2) أبو يعلى الزواوي، الإسلام الصحيح، ص117.

(3) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، دط، دت، ص9.

(4) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص10.

هي الكتاب الحكيم، والسيرة النبوية، والسنة المطهرة، وهدي السلف الصالح، وفهوم أئمة الإسلام، الذين يحكمون أصول الدين في أقوالهم وآرائهم ويقولون كلهم راد ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر، إشارة لقبره صلى الله عليه وسلم، ويقولون الدين حاكم في أقوال الرجال، وأقوالهم محكومة خاضعة لأدلة الدين. فعلى هذه الأصول التي هي مصدر التشريع الإسلامي ينبني الإرشاد الديني)[1]

مبارك الميلي:

وقد صرح بهذا التوجه وانتصر له في مواضع كثيرة، ومن ذلك قوله في مقال له بعنوان (المصلحون والمرجفون): (من أين فهمتم إنكارنا الولاية الثابتة بالكتاب الذي دعوناكم ولا نزال ندعوكم إلى طرح ما يخالفه؟ وفي أيّ جملة رأيتم عدم الاعتراف بالكرامة، وهي عقيدة السلف ونحن سلفيّون نرجو أن نلقى الله كذلك)[2]

وقال في (رسالة الشرك ومظاهره): (فنحن بالعقيدة السّلفية قائلون، ولما مات عليه الأشعري موافقون)[3]

الطيّب العقبي:

وسلفيته أشهر من أن يستدل لها، فقد قال عنه الشيخ أحمد حماني: (كان الشيخ العقبي في دروسه وخطبه ومقالاته ينهج نهج السلفيين في إحياء السنّة وإماتة البدعة

---

(1) نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص 109.

(2) جريدة المنتقد، العدد 14.

(3) رسالة الشرك ومظاهره، ص26.

والهجوم بشدّة على البدع والضلالات والأوهام والخرافات)[1]

وقال هو عن نفسه في قصيدته (إلى الدّين الخالص)[2] :

أيها السائل عن معتقدي يبتغي مني ما يحوي الفؤاد

إنني لست ببدعي ولا خارجي دأبه طول العناد

إلى أن يقول:

مذهبي شرع النبي المصطفى واعتقادي سلفيٌّ ذو سداد

خطتي علم وفكر نظر في شؤون الكون بحث واجتهاد

وطريق الحق عندي واحد مشربي مشرب قرب لا ابتعاد

ثالثا ــ المدارس السلفية وموقف جمعية العلماء منها

إن هذه التصريحات التي نقلناها – مع أهميتها – لا يمكن من خلالها وحدها أن نتعرف على التوجه الفكري لجمعية العلماء المسلمين، وذلك لسببين:

الأول: أن اسم السلفية تتنازعه تيارات مختلفة، بل أحيانا متناقضة، حتى أن البعض يعتبر سلامة موسى سلفيا[3]، على الرغم من توجهه التغريبي، وذلك لادعائه

---

(1) صراع بين السنّة والبدعة 2/ 174.

(2) الطيب العقبي، قصيدة إلى الدين الخالص، د.ط.د.ت، ص2.

(3) انظر: حموده سعيدي، الخطاب الإيبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر: حدوده وآفاقه، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، تخصص: إيبستيمولوجيا، إشراف: د. عبد اللّه شريط، السنة الجامعية: 2002– 2003، ص51..

أن اللغة العربية عاجزة عن استيعاب الثقافة المعاصرة، وكأنها لا تستطيع أن تعبر إلا عن الواقع السلفي الذي ازدهرت فيه.

بالإضافة إلى هذا، فقد ظهرت على الساحة الإسلامية الكثير من المناهج، والتي تعتبر نفسها جميعا مناهج سلفية على الرغم من التناقضات الكثيرة بينها.

الثاني: وهو نتيجة لما قبله، وهو أن هناك خلافا شديدا بين الكتاب المعاصرين حول مدى سلفية الجمعية أو أعضائها، فبينما نجد بعضها يحاول أن يثبت (سلفية ابن باديس) مثلا، مثل ما كتبه الحاج عيسى[1]، أو أبو عبد المعزّ محمد علي فركوس، نجد في المقابل من يكتب الكتب والمقالات المطولة التي لا تمنحه هذه النسبة، ونفس الشيء يقال عن سائر أعضاء جمعية العلماء إلا من ندر منهم.

وبناء على هذا نحاول في هذا المطلب أن نتعرف - أولا- على أنواع المدارس السلفية، ثم عن موقف جمعية العلماء المسلمين منها، لنحدد من خلال ذلك الاتجاه الدقيق لجمعية العلماء.

1 ـــ المدارس السلفية وتنوعها:

بناء على ما ذكرنا سابقا من التنازع في التعامل مع مصطلح (السلفية)، فقد ظهرت مدارس كثيرة تحمل هذا الاسم، وقد كان ولا زال الخلاف بينها شديدا إلى درجة التناقض.

وقد كتب محمد عمارة في هذا كتابا بعنوان (السلفية.. واحدة؟.. أم سلفيات؟)

---

(1) كتب الحاج عيسى كتاب (الرد النفيس على الطاعن في العلامة ابن باديس) ناقش فيه ما ورد في كتاب (الرد الوافي على من زعم أن ابن باديس سلفي) للمدعوة ام ايوب، حيث أخرجت الشيخ ابن باديس من السلفية بأدلة رد عليها الشيخ محمد حاج عيسى.

تناول فيه قضية التنوع والتناقض بين المدارس السلفية على الساحة السياسية والإعلامية في العالم الإسلامي، بل على مستوى العالم ككل[1].

وقد خلص في نتيجة بحثه إلى أن السلفية (قد توزعتها العديد من التوجهات، فطرأ عليها الكثير من الانشقاقات فمنها ما يسمى بالسلفية العلمية التي تحاول استلهام المشروع التجديدي لابن تيمية.. ومنها السلفية الجهادية التي سلكت طريق العنف والتغيير.. ومن هذه السلفية المعاصرة فصيل بلغ في الغلو والجمود حدوداً فاقت الخيال حتى لقد كتب بعضهم في تفكير أئمة السلفية مثل ابن القيم الذي قالوا عنه : (إنه زائغ مبتدع كذاب وقح بليد غبي جاهل ضال مضل خارجي ملعون كافر)، وقال أحد كتاب هذه السلفية الظلامية عن ابن تيمية: (إنه لا تؤخذ منه أحكام الولاء والبراء ولقد سئمت من تتبع مخازي هذا الرجل المسكين)[2]

وفي موضع آخر عبر عن النتيجة التي يدل عليها الواقع الدعوي والسياسي المعاصر، فقال: (وهكذا نجد أنفسنا تاريخياً وحديثاً أمام عدد من السلفيات، وليس أمام سلفية واحدة كما يحسب كثير من السلفيين ومن خصوم السلفيين)[3]

وكمثال على هذا التنوع، نحب أن نذكر دراسة مهمة عن الحركة السلفية في مصر

---

(1) صدر الكتاب ضمن سلسلة (في التنوير الإسلامي)، من أربعة مباحث رئيسية، تناول الأول منها تحرير للمفاهيم والمصطلحات المحددة كمحور للدراسة، بينما تناول الثاني تاريخ ظهور المصطلح منذ أيام الدولة العباسية، أما المبحث الثالث فقد تناول تطور السلفية طيلة القرون الماضية، بينما تناول المبحث الرابع السلفية في العصر الحديث.

(2) محمد عمارة، السلفية.. واحدة؟.. أم سلفيات؟ نهضة مصر، القاهرة، 2008 ، ص75.

(3) محمد عمارة، السلفية.. واحدة؟.. أم سلفيات؟ ص77.

وتنوعها، وهي دراسة ميدانية صنفت الحركات السلفية المصرية إلى أربع سلفيات: السلفية التقليدية، والسلفية العلمية، والسلفية الحركية، السلفية الحديثية (أهل الحديث)[1]

فالسلفية التقليدية: وتهدف – بحسب دعاتها – إلى تنقية الدين مما يرونه من البدع خاصة المرتبطة بالتصوف والأضرحة، وكذلك منع المسلمين من الإفتتان بالحضارة الغربية ومرتكزاتها الفكرية المخالفة للإسلام.. ووسيلة التغيير عندهم تنحصر في الدعوة عبر خطب الجمعة والدروس الدينية في المساجد بالإضافة إلى الدعوة الفردية.

السلفية العلمية: وهي السلفية التي تعتمد مهج الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، وتتلخص رؤيتها في أن ما لحق بالمسلمين من تدهور حضاري سببه الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح وبالتالي فالتغيير الإسلامي لابد من أن يمر بالمراحل التالية:

أولا- التصفية: وهي أن يقوم علماء المسلمين بتنقية الكتب الشرعية كلها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والأراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح.

ثانيا- التربية: حيث يتم دعوة وتربية أغلبية المسلمين على هذه الكتب الصافية من أي أخطاء.

ثالثا- المفاصلة: حيث يعلن المؤمنون انفصالهم عن الحكام الذين لا يحكمون

---

(1) انظر: موقع التغيير على هذا الرابط: http://abomalik3.blogspot.com/، ولم أجد هذه الدراسة منشورة.

بما أنزل الله ويعلنون أن هؤلاء الحكام على باطل وينذرون الحكام واعوانهم بالرجوع عن باطلهم وإلا سيواجهون جهادا إسلاميا من أهل الحق ويطالب كل المسلمين بتحديد موقفهم بشكل واضح إما مع أهل الحق وإما مع أهل الحكم وهنا حكمهم هو حكم أهل الباطل.

رابعا- الجهاد: وهو في حالة ما إذا رفض الحكام الإلتزام بالإسلام بعد الإنذار السابق فحينئذ يجاهدهم أهل الحق لأن الصفوف في هذه الحالة ستكون قد تمايزت فصار بعض الشعب مع الحق وبعضه مع الباطل وهنا سيكون الفريقان المتصارعان واضحين لا بس فيهما، فلا يقع ضحايا لا علاقة لهم بالصراع بل يكون أى إنسان إما مع هذا الفريق أو ذاك.

السلفية الحركية: وقد نشأت في نفس الوقت الذي نشأت فيه السلفية العلمية (منتصف السبعينات من القرن العشرين الميلادي) بقيادة عدد من الدعاة الشباب حينذاك، ولم يختلف هذا الرافد السلفي عن السلفية العلمية إلا في شيء واحد وهو الاعلان عن كفر الحاكم الذي لا يحكم بالشريعة الاسلامية باسمه أيا كان اسمه.

سلفية أهل الحديث: وقد ظهر هذا الاتجاه – وإن كان في أصله تابع للسلفية العلمية – في أوائل الثمانينات، فانجرف بعض السلفيين نحو دراسة المصطلح وعلم العلل ومعرفة الصحيح من الضعيف ، بالاضافة لإلقاء الخطب والدروس الوعظية والعلمية للعامة وللخاصة، ومن هؤلاء أبو إسحاق الحويني ، ومصطفى العدوي ، وأسامة القوصي ، ومحمد سعيد رسلان وغيرهم.

هذا نموذج عن استعداد المدارس السلفية للخلاف، وقد عقب كاتب الدراسة على كلامه هذا بقوله عند ذكر بعض التيارات السلفية: (هذا الكلام قبل أحداث ثورة

25 يناير ، ولنا كتاب (الدولة السلفية) نبين فيه التحولات السياسية والفكرية عند هذا الفصيل السلفي)

ولعل السر في هذا الاختلاف والاستعداد له هو تنوع السلف أنفسهم، فالسلف ليسوا فردا واحدا، ولا فكرا واحدا، ولا منهجا واحدا، ولذلك ما أسهل أن يجد كل من يريد أن يصف نفسه بالسلفي من السلف من يؤيده في دعواه.

ولكنا مع هذا رأينا، ومن خلال تتبع الفروق الكبرى بين المدارس السلفية القديمة والمعاصرة أن هناك تياران كبيران، يجتمعان في لقب السلف، ويختلفان بعد ذلك اختلافات شديدة يصعب معها اجتماعهم لأنها تصل إلى حد التناقض، وقد عبرنا عنهما ب (السلفية المحافظة)، و(السلفية التنويرية)

وقد رأينا أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد ذكرتهما واستفادت من كليهما، وإن كانت أكثر ميلا من السلفية الثانية منها إلى السلفية الأولى.

2 ــ موقف جمعية العلماء من المدارس السلفية:

من خلال أدلة كثيرة سيتم استعراضها رأينا أنه يمكن تحديد التوجه الفكري لأعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ضمن صنفين من التوجهات كلاهما يطلق عليه – اصطلاحا– (سلفية)، وهما (السلفية التنويرية)، و(السلفية المحافظة)، فبعض أعضاء الجمعية، وخصوصا ابن باديس كان أميل إلى السلفية التنويرية منه إلى السلفية المحافظة، وفي المقابل نجد الطيب العقبي أكثر ميلا إلى السلفية المحافظة منه إلى السلفية التنويرية، ولعل هذا من الأسباب التي عجلت بالخلاف بين الرجلين الكبيرين المؤسسين للجمعية.

وذلك لأن الخلاف بين كلتا السلفيتين خلاف حاد، رغم بعض النقاط المشتركة

بينهما، ويدل على ذلك أن السلفية المحافظة وإلى الآن تعتبر محمد عبده ممثل السلفية التنويرية مبتدعا ضالا، إلى غيرها من المواصفات التي تصفه بها.

ومثل ذلك نجد محمد عمارة الذي يصرح بأنه امتداد للسلفية التنويرية ينتقد التيار السلفي المحافظ انتقادا حادا إلى درجة اعتباره خطرا على الإسلام[1].

ولكنا مع ذلك يمكننا - بشيء من التحفظ - أن نذكر بأن جمعية العلماء - وخصوصا في موقفها من الطرق الصوفية - حاولت أن تمزج بين كلتا السلفيتين، فهي ترد على التخلف الطرقي والخرافة الطرقية باعتبارها سلفية تنويرية، وترد على تفاصيل الممارسات الطرقية بالأدلة التي تراها باعتبارها سلفية محافظة، ولهذا نراها تستعير من رسائل الوهابية وكتبها ما تدعم به مقولاتها.

ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن جمعية العلماء تقمصت كلتا المدرستين تقمصا كليا، أو أنها تلقت تعاليمها منهما فقط، وإنما هناك اتفاق كبير بينها وبين كلتا المدرستين، ويوضح هذا أن ابن باديس يخبر عن نفسه أنه اتهم بالعبدوية[2]، كما اتهم بعد ذلك بالوهابية من غير أن يكون له اطلاع كبير على مؤلفات كليهما، يقول في ذلك في مقال تحت عنوان (عبداويون، ثم وهابيون، ثم ماذا؟): (لما قفلنا من الحجاز وحللنا بقسنطينة عام 1932 م، وعزمنا على القيام بالتدريس أدخلنا في برنامج دروسنا تعليم اللغة وأدبها، والتفسير، والحديث، والأصول، ومبادئ

---

(1) صرح بذلك في مواضع كثيرة من كتبه منها قوله مثلا: (نحن في مواجهة خطر السلفية النصوصية) (المعتزلة.. ص(5) وانظر كتبه: (نظرة جديدة..) ص(13)، و(الإسلام والمستقبل)، ص(249).

(2) وهي إشارة إلى محمد عبده.

التاريخ، ومبادئ الجغرافية، ومبادئ الحساب، وغير هذا.. ونحبب الناس في فهم القرآن، وندعو الطلبة إلى الفكر والنظر في الفروع الفقهية، والعمل على ربطها بأدلتها الشرعية، ونرغبهم في مطالعة كتب الأقدمين ومؤلفات المعاصرين، لما قمنا بهذا وأعلناه قامت علينا وعلى من وافقنا قيامة أهل الجمود والركود، وصاروا يدعوننا – للتنفير والحط منا (عبداويين) دون أن أكون – والله – يوم جئت قسنطينة قرأت كتب الشيخ محمد عبده إلا القليل، فلم نلتفت إلى قولهم، ولم نكترث لإنكارهم، على كثرة سوادهم، وشدة مكرهم، ومضينا على ما رسمنا من خطة، وصمدنا إلى ما قصدنا من غاية، وقضيناها عشر سنوات في الدرس لتكوين نشئ علمي لم نخلط به غيره من عمل آخر.. وكانت هذه المرة غضبة الباطل أشد، ونطاق فتنته أوسع، وسواد أتباعه أكثر، وتمالأ علينا دعاة الجمود والبدعة، وعليهما بنيت صروح من الجاه، ومنها جرت أنهارالمال، وأصبحت الجماعة الداعية إلى الله بدعون من الداعين إلى أنفسهم (الوهابيين) ووالله ما كنت أملك يومئذ كتابا لابن عبد الوهاب، ولا أعرف من ترجمة حياته إلا القليل، ووالله إنما هي أفيكات قوم يهرفون بما لا يعرفون، ويحاولون من إطفاء نور الله مالا يستطيعون، وسنعرض عنهم اليوم، وهم يدعوننا وهابيين، كما أعرضنا عنهم بالأمس وهم يدعوننا عبدواويين ولنا أسوة بمواقف أمثالنا مع أمثالهم من الماضين)[1]

ونفس المقولة رددها الشيخ البشير الإبراهيمي، فقد قال: (ويقولون عنا إننا وهابيون، كلمة كثر تردادها في هذه الأيام الأخيرة حتى أنست ما قبلها من كلمات : عبداويين، وإباضيين وخوارج...فنحن بحمد الله ثابتون في مكان واحد وهو مستقر

(1) آثار ابن باديس: 3/ 28.

الحق)[1]

المطلب الثاني: السلفية المحافظة وعلاقة جمعية العلماء بها

يطلق الكثير لقب (الوهابية) على هذا النوع من السلفية، باعتبار أن المؤسس الأكبر لهذا التيار هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو لقب اختلف السلفيون المحافظون في قبوله وعدم قبوله[2]، ولذلك آثرنا بدل تلقيبهم به، تلقيبهم

---

(1) آثار الابراهيمي: 3/ 123.

(2) الكثير من خصوم هذا النوع من المدارس السلفية أطلقوا لقب (الوهابية) عليها، لكن بعضهم يتحاشى من هذا اللقب. (انظر : تعقيب الشيخ صالح الفوزان على كتاب (محمد بن عبد الوهاب) لعبد الكريم الخطيب (مجلة كلية أصول الدين) ع1، ص68)، حيث خطأ الفوزان إطلاق اسم الوهابية على دعوة الشيخ من ناحية اللفظ ومن ناحية المعنى، وانظر :ما كتبه الشيخ عبد الله الجبرين حول هذا الإطلاق في مجلة البحوث الإسلامية ع9، ص129). ولكن فيما بعد نجد أنصار هذا التيار وعلماءه لا يتحاشون استعمال كلمة (الوهابية) (انظر : رسالة (الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية) لابن سحمان، و(أثر الدعوة الوهابية) لمحمد حامد الفقي، و(الوهابيون والحجاز) لمحمد رشيد رضا و(الثورية الوهابية والفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم) للقصيمي و(حقيقة المذهب الوهابي) لسليمان الدخيل.

يقول مسعود الندوي في كتابه (محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم: ص 165) : (وعلى كل حال فنظرا إلى تلك المحاولات التي بذلت لإظهار الوهابية في صورة مذهب مستقل وطائفة ضالة هذا الاسم منتقد أشد الانتقاد ولكن بغض النظر عن هذه الأكذوبة والافتراء فلا أرى حرجاً في هذه التسمية) (نقلا عن: الشيخ عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، طبعة الدرر السنية، ص92)

وقد كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تطلق على هذا النوع من السلفية لقب (الوهابية) كما سنرى.

بالمحافظين، وذلك لأنهم يتبنون المنهج المحافظ التقليدي الذي يرفض الكثير من الأدواب والأساليب المعاصرة.

وقد عرفهم أمير البيان شكيب أرسلان، فقال: (لا ينكر أن الوهابية هي نهضة في الإسلام عظيمة ممتدة في أكثر بلاد العرب وفي الهند، والقائمون بها أولو تعصب شديد، وربما أفرطوا في مبادئهم وغلوا في عقائدهم شأن جميع المذاهب التي لا يقف أتباعها عند الحد الذي وضعه أصحابها، ولكن المقرر أنها حركة إنابة إلى العقيدة الحق وهدي السلف الصالح واقتفاء أثر الرسول ﷺ والصحابة ونبذ الخرافات والبدع، وحظر الاستغاثة بغير الله ومنع التمسح بالقبور والتعبد عند مقامات الأولياء ولذلك يسمونها عقيدة السلف ويلقب الوهابيون أنفسهم سفليين)[1]

بناء على هذا، سنحاول في هذا المطلب أن نبحث في ناحيتين ربما تكونان دليلين كافيين لإثبات مدى صلة الجمعية بهذا التيار السلفي:

أما **أولاهما**، فهي إثبات مدى العلاقة التي تربط أعضاء الجمعية بها، من خلال تصريحاتهم، أو غيرها.

وأما **الثانية**، فهي إثبات مدى الاتفاق في المبادئ بين الجمعية وبين هذا التيار السلفي.

ونحسب أن الثانية كافية في الدلالة لأن المبادئ هي الأساس في الاتفاق أو الاختلاف، ولكنا أحببنا أن نضم إليها الأولى، حتى نعرف أنواع المصادر التي كانت

---

(1) لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة، تحقيق: شكيب أرسلان، دار الفكر العربي، الحاشية رقم (1) 1/ 264.

تعتمد عليها الجمعية في تعاملاتها مع المخالفين، وخصوصا أصحاب الطرق الصوفية.

أولا ــ علاقة جمعية العلماء بالسلفية المحافظة:

بما أن مصطلح السلفية منذ فترة طويلة صار لا يطلق إلا على هذا التوجه المحافظ، فإنا نرى الكثير من الباحثين وغيرهم حملوا النصوص التي عبر فيها أعضاء الجمعية عن توجههم السلفي على هذا النوع من التوجه حتى أن هناك من ألف الكتب والرسائل للدلالة على هذا، كرسالة الدكتور عبد الحليم عويس المعنونة بـ (أثر دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي بالجزائر)، والتي ذكر فيها أن أول من حمل راية الدعوة السلفية هو المؤرخ الجزائري (أبو راس الناصري) الذي اجتمع بتلاميذ الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الحج وذاكرهم في أمور إلى أن انتهى به الأمر بالاقتناع ، وكان ذلك بحضور وفد حجيج كان يرأسه ولي عهد المغرب آنذاك[1].

ومنها كتاب الدكتور تركي رابح (الشيخ عبد الحميد بن باديس والشيخ محمد بن عبد الوهاب في طريق الإصلاح والسلفية – دراسة مقارنة)[2]

ومنها رسالة الباحث محمد حاج عيسى الجزائري (أصول الدعوة السلفية من

(1) عبد الحليم عويس ، أثر الإمام محمد بن عبدالوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي بالجزائر ، مصر ، 1، دار الصحوة ، 1305 هجري ، ص 13.

(2) عده ضمن ما طُبع له في كتابه (الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر)، ط5، ص 542.

كلام ابن عبد الوهاب وابن باديس)[1]

ومن الأدلة التي يستدل بها هؤلاء على هذا هو أن أعداء الجمعية كانوا يرمون الجمعية بهذه التهمة، حتى أن الأمر وصل بهم إلى تحريض إدارة الاحتلال الفرنسي على الجمعية مدعين عليهم بهذه التهمة، فكان أن أصدر الكاتب العام للشؤون الأهلية والشرطة العامة (ميشال) قراره المشهور بتاريخ (16 فبراير 1933 م)، ومما جاء فيه: (أُنهي إليَّ من مصادر متعددة أن الأهالي دخلت عليهم الحيرة والتشويش بسبب دعاية تنشر في أوساطهم يقوم بها إما دعاة استمدوا فكرتهم من الحركة الوهابية السائدة بمكة، وإما حجاج جزائريون تمكنت فيهم عاطفة التعصب الإسلامي.. وإما جمعيات كجمعية العلماء المؤسسة بالجزائر بقصد افتتاح مدارس عربية حرة لتعليم القرآن والعربية.. إن المقصد العام من هذه الدعاية هو نشر التعاليم والأصول الوهابية بين الأوساط الجزائرية بدعوى الرجوع بهم إلى أصول الدين الصحيح وتطهير الإسلام من الخرافات القديمة التي يستغلها أصحاب الطرق وأتباعهم، ولكن لا يبعد أن يكون في نفس الأمر وراء هذه الدعاية مقصد سياسي يرمي إلى المس بالنفوذ الفرنسوي.. لا يخفى أن أكثر رؤساء الزوايا وكثيرا من المرابطين المعظَّمين في نفوس الأهالي اطمأنت قلوبهم للسيادة الفرنسوية، وبمقتضاه صاروا يطلبون الاعتماد على حكومتنا لمقاومة الأخطار التي أمست تهددهم من جراء تلك الجمعية التي لا يزال أنصارها يتكاثرون يوما فيوما بفضل دعاية متواصلة الجهود، ماهرة الأساليب، وعلى الأخص فيما بين الناشئة المتعلمة

(1) أشار إليها في رسالته (عقيدة العلامة عبد الحميد بن باديس السلفية وبيان موقفه من الأشعرية)، ص 27.

بالمدارس القرآنية)[1]

إلى أن قال: (وعليه فإني أعهد إليكم أن تراقبوا بكامل الاهتمام ما يروج في الاجتماعات والمسامرات الواقعة باسم الجمعية التي يترأسها السيد ابن باديس، ولسانها الرسمي في الجزائر العاصمة الشيخ الطيب العقبي، كما يجب أن تشمل مراقبتكم المكاتب القرآنية المقصود استبدال الطلبة القائمين بها بطلبة اعتنقوا الفكرة الوهابية)[2]

ومن الأدلة التي ييستدلون بها كذلك بعض التصريحات من أعضاء الجمعية الكبار، ومنها خصوصا ما كتبه الشيخ عبد الحميد بن باديس من مقالات يعرف فيها بالدعوة الوهابية وبشيخها وقائدها الأول ابن عبد الوهاب، والتي كانت تحت عنوان (من هم الوهابيون ؟ ما هي حكومتهم ؟ ما هي غايتهم السياسية ؟ ما هو مذهبهم ؟)[3]، والتي كتبها في وقت اشتدت فيه الهجمة من طرف العلماء، وخصوصا علماء الطرق الصوفية ضدها.

فقد أرجع هجمتهم عليها إلى أسباب سياسية، وهي بالتالي تفتقر إلى المصداقية العلمية، يقول في ذلك: (وصار من يُريد معرفتهم لا يجد لها موردا إلا كتب خصومهم الذين ما كتب أكثرهم إلا تحت تأثير السياسة التركية التي كانت تخشى من نجاح الوهابيين نهضة العرب كافة وأقلهم من كتب عن حسن قصد من غير

(1) جريدة البصائر العدد 31، 19 جمادى الأولى 135 هـ/ 7 أوت 1936 م، ص 4.

(2) جريدة البصائر، العدد 31، 19 جمادى الأولى 135 هـ/ 7 أوت 1936 م، ص 4.

(3) نشرها في جريدة النجاح (الأعداد 179 و180 و181، أكتوبر / نوفمبر 1924 م)، انظر:"آثاره (5 / 23 – 24)

استقلال في الفهم ولا تثبت في النقل فلم تسلم كتابته في الغالب من الخطأ والتحريف.. وأنَّى تُعرف الحقائق من مثل هاته الكتب أو تلك، أم كيف تُؤخذ حقيقة قوم من كتب خصومهم، ولا سيما إذا كانوا مثل الصِنفين المذكورين؟)[1]

لكنه في موضع آخر يشرح مذهبها مصورا له بنفس صورة المنهج الذي تبنته جمعية العلماء، وكأنه يريد من خلال ذلك أن يقرب هذه الحركة للمجتمع الجزائري الذي كان شديد النفور عنها بحكم مصادمتها للإسلام التقليدي الذي ألفه، فهو يقول مثلا: (قام الشيخ محمد بن عبد الوهاب بدعوة دينية، فتبعه عليها قوم فلقبوا بـ : (الوهابيين) لم يدع إلى مذهب مستقل في الفقه ؛ فإن أتباع النجديين كانوا قلبه ولا زالوا إلى الآن بعده حنبليين ؛ يدرسون الفقه في كتب الحنابلة، ولم يدع إلى مذهب مستقل في العقائد؛ فإن أتباعه كانوا قبله ولا زالوا إلى الآن سنيين سلفيين ؛ أهل إثبات وتنزيه، يؤمنون بالقدر ويثبتون الكسب والاختيار، ويصدقون بالرؤية، ويثبتون الشفاعة، ويرضون عن جميع السلف، ولا يكفرون بالكبيرة، ويثبتون الكرامة.. وإنما كانت غاية دعوة ابن عبد الوهاب تطهير الدين من كل ما أحدث فيه المحدثون من البدع، في الأقوال والأعمال والعقائد، والرجوع بالمسلمين إلى الصراط السوي من دينهم القويم بعد انحرافهم الكثير، وزيغهم المبين.. لم تكن هاته الغاية التي رمى إليها بالقريبة المنال ولا السهلة السبل، فإن البدع والخرافات باضت وفرخت في العقول، وانتشرت في سائر الطوائف وجميع الطبقات على تعاقب الأجيال في العصور الطوال؛ يشب عليها الصغير، ويشيب عليها الكبير، أقام لها إبليس من جنده من الجن والإنس أعوانا وأنصارا، وحراسا كبارا من زنادقة منافقين، ومعمَّمين

---

(1) آثار ابن باديس:5/ 23.

جامدين محرفين، ومتصوفة جاهلين، وخطباء وضَّاعين.. فما كانت - وهذا الرسوخ رسوخها، وهذه المنعة منعتها - لتقوى على فعلها طائفة واحدة كـ (الوهابيين) في مدة قليلة، ولو أعدَّت ما شاءت من العدة، وارتكبت ما استطاعت من الشدة)[1]

إلى أن قال : (إن الغاية التي رمى إليها ابن عبد الوهاب، وسعى إليها أتباعه، هي التي لا زال يسعى إليها الأئمة المجددون، والعلماء المصلحون في جميع الأزمان)

فثناء ابن باديس على الوهابية بهذا، خاصة في ظل الانتقادات الكثيرة التي كانت توجه لهم، جعل المنتصرون لهذه النسبة يجعلون هذا من أدلة كونه من هذه المدرسة، خاصة اعتبارهم أنهم (أهل إثبات وتنـزيه)، و(سنيون سلفيون) فقد كان الفقهاء والعلماء وخاصة من مدارس المتكلمين يرمون الوهابية بأنهم (مجسمة ومشبهة وحشوية)[2]

وقال في موضع آخر يرد على أحد خصوم الوهابية: (ثم يرمي الجمعية بأنها تنشر المذهب الوهابي، أَفَتَعُدُّ الدعوة إلى الكتاب والسنة وما كان عليه سلف الأمة، وطرحِ البدع والضلالات واجتنابِ المرديات والمهلكات نشرا للوهابية، أم أن نشر العلم

---

(1) آثار ابن باديس: (5 / 32 - 33).

(2) ومن ذلك قول أبي الفداء إسماعيل التميمي المغربي في كتابه المسمى (المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية): (ويحكي عنهم - أي الوهابية - أنهم اتبعوه - أي ابن تيمية - في القول بالتجسيم، وحملوا على ذلك ظواهر القرآن الكريم تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.. وكانوا أجدر باللحوق بأهل الأصنام لأنهم إذا اعتقدوا أن معبودهم جسم لم يعبدوا الله ولا عرفوا منه إلا الاسم..) ((المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية)، الكويت، ص 9). (نقلا عن: الشيخ عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص156)

والتهذيب وحرية الضمير وإجلال العقل واستعمال الفكر واستخدام الجوارح نشر للوهابية؟ إذا فالعالم المتمدن كله وهابي! فأئمة الإسلام كلهم وهابيون ! ما ضرنا إذا دعونا إلى ما دعا إليه جميع أئمة الإسلام)[1]

ومنها انتصار الشيخ عبد الحميد بن باديس لدعوة السلطان المغربي محمد بن عبد الله وابنه سليمان[2]، وهو من أنصار الوهابية الكبار في المغرب الأقصى، فقد

---

(1) آثار ابن باديس: (5/ 282-283).

(2) يقول الدكتور محمد عابد الجابري في مقال : الأصالة والتحديث في المغرب (نشر في مجلة الثقافة عدد77 / سبتمبر أكتوبر 1983 ص 59-60): (هكذا أصبحت الوهابية أساسا لإيديولوجيا الإصلاح في المغرب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، لقد ظهرت الملامح الأولى للوهابية في المغرب في الاتجاه الديني السلفي الذي عرف به السلطان محمد بن عبد الله (1757-1790) الذي كان ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية المحررة على مذهب الأشعرية ...وكان يحض الناس على مذهب السلف من الاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وكان يقول عن نفسه أنه مالكي مذهبا حنبلي اعتقادا. ومن أعماله في هذا الاتجاه هدمه لزاوية أبي الجعد وتشريده لأهلها ونقله لشيخها منفيا إلى مراكش، وإصداره لمنشور يحدد المواد التي يجب الاقتصار على تدريسها في المساجد؛ القرويين وغيرها، والمراجع التي يجب اعتمادها دون غيرها في الفقه والنحو والأدب والسيرة والحديث والتفسير، وقد ورد في ختام هذا المنشور ما يلي: من أراد أن يخوض في علم الكلام والمنطق وعلوم الفلسفة وكتب غلاة الصوفية وكتب القصص فليتعاط ذلك في داره مع أصحابه الذين لا يدرون أنهم لا يدرون، ومن تعاطى ما ذكرناه في المساجد ونالته العقوبة فلا يلومن إلا نفسه ... وسواء كان السلطان محمد بن عبد الله متأثرا في آرائه ومواقفه تلك بالدعوة الوهابية التي كان الحجاج المغاربة ومنهم الفقهاء ينقلون أخبارها ومضامينها إلى المغرب كما يؤكد ذلك جوليان أو أن ذلك كان من اجتهاده الخاص كما يميل إلى القول به بعض كتاب التاريخ الوطني في المغرب،

نشر الشيخ عبد الحميد بن باديس خطبة للسلطان السلفي سليمان المذكور، وقدم لها مقدمة ضمنها تزكية هذا السلطان وطلب من خطباء الجزائر أن يخطبوا بها، وعنونها بقوله (لا تخلوا الأرض من قائم لله بالحجة)، ثم قال: (من المعلوم عند أهل العلم أن مما حفظ الله به دينه وأبقى به حجته؛ أن لا تنقطع الدعوة إلى الله في هذه الأمة والقيام على الحق والإعلان بالسنن، والرد على المنحرفين والمتغالين والزائغين والمبتدعين، وأن أهل هذه الطائفة معروفة مواقفهم في كل جيل، محفوظ آثارهم عند العلماء، غير أن غلبة الجهل وكثرة أهل الضلال قد تحول دون بلوغ صوتهم إلى جميع الناس، فترى أنصار الباطل كلما ظهر داع من دعاة الحق في ناحية اعترضوه بسكوت من سكت من قبله؛ وأوهموا أتباعهم المغرورين بهم أن هذا الداعي جاء بدين جديد، فيكون من أعظم ما يرد به عليهم ويبصر أولئك المغترين بهم نشر ما تقدم من كلام دعاة الحق وأنصار الهدى في سالف الزمان، ولهذا ننشر فيما يلي خطبة جليلة لمولانا السلطان سليمان ابن سيدي محمد بن عبد الله، أحد مفاخر ملوك المسلمين في القرن الثاني عشر في القطر الشقيق المغرب الأقصى، وقد كان هذا الإمام عاملا بعلمه آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر داعيا للسنة محاربا للبدعة، معلما للأمة ما علمه الله، منفذا فيها لأحكام الله، وقد نشر هذه الخطبة في رسالة خاصة إخواننا المصلحون في المغرب ورجوا من الخطباء أن يخطبوا بها كما كان أمر صاحبها رحمه الله تعالى أن يخطب بها في زمانه، فنقلناها من تلك الرسالة

فإن الإجماع حاصل على أن الوهابية كانت بصورة علنية إيديولوجية الدولة في عهد ابنه السلطان سليمان (1792–1822)، وقد خلف أخاه اليزيد (1790–1792) الذي رحب رسميا بالوهابية وطبق تعاليمها وراسل القائم بها في الحجاز آنذاك الأمير عبد الله بن سعود)

ونحن نرجو من خطباء الجزائر أن يخطبوا بها على الناس إن كانوا لهم ناصحين)[1]

ومن الأدلة كذلك الثناء الكثير الذي كان يبديه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي كل حين للوهابيين والدعوة الوهابية، ومن ذلك قوله ردا على أعداء الوهابية: (ولا دافع لهم إلى الحشد إلا أنهم موتورون لهذه الوهابية التي هدمت أنصابهم ومحت بدعهم فيما وقع تحت سلطانها من أرض الله، وقد ضج مبتدعة الحجاز فضج هؤلاء لضجيجهم والبدعة رحم ماسة)[2]

ثم بين أن دعوتهم ودعوة الوهابيين دعوةٌ واحدة، فقال : (ونحن في الجزائر وهم في الجزيرة، ونحن نعمل في طريق الإصلاح الأقلام وهم يعملون فيها الأقدام، وهم يعملون في الأضرحة المعاول ونحن نعمل في بانيها المقاول)[3]

بل إن الإبراهيمي كتب في الوهابية والوهابيين أرجوزتين في غاية القوة والجمال، أما الأولى، فبعثها لبعض علماء نجد، قال فيها[4]:

إنَّا إذا ما ليلُ نجدٍ عسعسا وغربت هذي الجواري خُنَّسا

والصبح عن ضيائه تنفَّسا قمنا نؤدِّي الواجب المقدَّسا

ونقطع اليوم نناجي الطُّرُسا وننتحي بعد العشاء مجلسا

---

(1) آثار ابن باديس:3/ 135.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 123)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 124)

(4) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (4/ 126)

موطَّداً على التقى مؤسَّسا   في شِيخةٍ حديثهم يجلو الأسى

ومما جاء فيها قوله[1]:

بوركتِ يا أرضٌ بها الدين رسا   وَأَمِنَتْ آثاره أن تَدْرُسا

والشرك في كلِّ البلاد عرَّسا   جذلان يتلو كُتْبَه مُدرِّسا

إلى آخر الأرجوزة الممتلئة بالثناء على الوهابية والوهابيين[2]، أما الثانية، فتوجه إلى بعض علماء نجد[3]، ومما جاء فيها قوله:

قد كنت في جِنِّ النَّشَاط والأشرْ   كأنَّني خرجتُ عَن طورِ البَشَر

وكنت نَجْدِيَّ الهوى من الصغرْ   أهيمُ في بَدْر الدُّجى إذا سَفَرْ

وقائدي في الدين آيٌ وأَثَر   صَحَّ بَرَاوٍ ما وَنَى وَلا عَثَر

وَمَذهبي حُبُّ عَلِيٍّ وَعُمَر   والخلفاءِ الصَّالحين في الزُّمرْ

هذا وَلا أحْصُرُهُمْ في اثني عَشَر   لا ولا أَرْفَعُهمْ فوق البّشر

ومن ذلك ما كتبه الشيخ أبو يعلى الزواوي في مقال بعنوان (الوهابيون سنيون،

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (4/ 127)

(2) انظر الأرجوزة كاملة – مع شرح غريبها – في آثار الإبراهيمي: (4/ 126 – 130).

(3) آثار الإبراهيمي: (4/ 131 – 134) .

وليسوا بمعتزلة كما يقولون هنا عندنا بالجزائر)[1] جاء فيه: (لما سئلت عن هذه الكلمة (الوهابية)، وعن عقيدة الإخوان النجديين، وسمعت أذناي ممن سألوني ومن غيرهم قولهم : إن الوهابيين معتزلة، وإن الحجاج منقبضون بسبب هذه الكلمة – الوهابية أو المعتزلة – المخالفة على زعمهم ؛ أجبت بالاختصار أن الإخوان الوهابيين حنابلة يتعبدون على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي هو أحد المذاهب الأربعة المشهورة).

إلى أن قال: (إن ابن عبد الوهاب حنبلي، وإنما هو عالم إصلاحي وأتباعه – السلطان ابن السعود ورعيته وإمارته النجدية – إصلاحيون سلفيون سنيون حقيقيون على مذهب أحمد الإمام، وعلى طريقة الإمام تقي الدين ابن تيمية في الإصلاح والعناية التامة بالسنة)[2].

ومن ذلك ما كتبه الأستاذ محمد السعيد الزاهري، فقد قام بنشر مقال لوزير المعارف بالمغرب الأقصى محمد الحجوي تحت عنوان (الوهابيون سنيون حنابلة)[3] قال في التقديم له ما نصه : (كتب معالي الأستاذ الحجوي فصلا قيِّما عن الوهابية والوهابيون أردنا أن نتحف به قراءنا ليطلعوا على ما يقول العلماء الأعلام في الوهابية، وعلى ما يتمنون لها من سعة الانتشار، ونحن ننشر هذا الفصل كرد على

---

(1) نشره في (العدد 98) من في جريدة الشهاب، 2 ذي القعدة 1345 هـ/ 26 مايو 1927 م، ص 2 .

(2) المصدر السابق، ص 4.

(3) وذلك في في (العدد 3) من جريدة الصراط السوي (5 جمادى الثانية 1352 هـ/ 25 سبتمبر 1933 م، ص 3).

لغط هؤلاء المشاغبين المغرضين الذين لا يزالون يرموننا بأننا وهابية، ويرمون الوهابية بالكفر والمروق من الدين)

ومن ذلك ما كتبه الشيخ الطيب العقبي في (العدد 2) من جريدة (السنة)[1] يقول: (هذا وإن دعوتنا الإصلاحية - قبل كل شيء وبعده - هي دعوة دينية محضة، لا دخل لها في السياسة ألبتة، نريد منها تثقيف أمتنا وتهذيب مجتمعنا بتعاليم دين الإسلام الصحيحة، وهي تتلخص في كلمتين : أن لا نعبد إلا الله وحده، وأن لا تكون عبادتنا له إلا بما شرعه وجاء من عنده.. ثم ما هي هذه الوهابية التي تصورها المتخيلون أو صورها لهم المجرمون بغير صورتها الحقيقة؟ أهي حزب سياسي ؟... أم هي مذهب ديني وعقيدة إسلامية كغيرها من العقائد والمذاهب التي تنتحلها وتدين بها مذاهب وجماعات من المسلمين ؟ وإذا كانت الوهابية : هي عبادة الله وحده بما شرعه لعباده، فإنها هي مذهبنا وديننا وملتنا السمحة التي ندين الله بها وعليها نحي وعليها نموت ونبعث إن شاء الله من الآمنين)

بالإضافة إلى هذا، فقد كان من الكتب التي درسها الشيخ العقبي في مجالسه العلمية كتاب (كشف الشبهات) للشيخ محمد بن عبد الوهاب[2]، وهو من أخطر كتب الوهابية، وأكثرها تحاملا على ما سميناه (الإسلام التقليدي) إلى درجة الحكم على أصحابه بالشرك الأكبر[3].

---

(1) جريدة (السنة، العدد2، (22 ذي الحجة 1351 هـ/ 17 أبريل 1933 م، ص 7)

(2) انظر كتاب (الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية) للأستاذ أحمد مريوش، ص 89.

(3) سنرى الأمثلة الكثيرة عن تأثر الجمعية خصوصا مبارك الميلي بهذا الكتاب.

ومن ذلك قول الشيخ أحمد حماني مثنيا على المدرسة الوهابية: (أول صوت ارتفع بالإصلاح والإنكار على البدعة والمبتدعين ووجوب الرجوع إلى كتاب الله والتمسك بسنة رسول الله ﷺ ونبذ كل ابتداع ومقاومة أصحابه، جاء من الجزيرة العربية وأعلنه في الناس الإمام محمد بن عبد الوهاب أثناء القرن الثامن عشر (1694-1765) وقد وجدت دعوته أمامها المقاومة الشديدة حتى انضم إليها الأمير محمد بن سعود وجرد سيفه لنصرتها والقضاء على معارضيها فانتصرت...وكانت مبنية على الدين وتوحيد الله سبحانه في ألوهيته وربوبيته ومحو كل آثار الشرك الذي هو الظلم العظيم، والقضاء على الأوثان والأنصاب التي نصبت لتعبد من دون الله أو تتخذ للتقرب بها إلى الله، ومنها القباب والقبور في المساجد والمشاهد)[1]

وهكذا نجد كل من انتسب للجمعية من قريب أو بعيد يعتبر الوهابية مدرسة إصلاحية كبرى، وهي تصريحات يراها هؤلاء كافية لاعتبار الجمعية فرعا من فروع الحركة الوهابية في الجزائر.

وفي مقابل هؤلاء نجد من الوهابيين أنفسهم من ينكر هذه النسبة، ويستدل لذلك بالكثير من الأدلة، ولعل أهمها ارتباط الجمعية بالسلفية التنويرية مع الفارق الشديد بين كلتا السلفيتين.

ونحن في هذا المقام لا نستطيع أن نستعجل بالحكم على الجمعية من خلال بعض تصريحاتها، ولكنا نحب أن نذكر أن في الجمعية ميلا خاصا لهذه المدرسة في جانب واحد، وهو الموقف من الطرق الصوفية، ومن العادات المرتبطة بها، فإن

---

(1) أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة (1/ 50).

الجمعية في هذه الحالة تصبح وهابية بامتياز، ولعل أحسن مثال على هذا التقارب الشديد بين الجمعية والمدرسة الوهابية ما كتبه الشيخ مبارك الميلي تحت عنوان (رسالة الشرك ومظاهره)، فقد اهتمت هذه الرسالة بما يهتم به الوهابيون من القبور ونحوها، واعتبار ذلك شركا جليا، مع أن ذلك مما انفردت به الوهابية عن غيرها من الحركات.

والدارس لتلك الرسالة لا يراها في الحقيقة إلا نسخة من (كتاب التوحيد) لابن عبد الوهاب، وقد قال الشيخ في مقدمتها معترفا بهذا: (وبعد تمام التأليف، وقبل الشروع في الطبع ؛ اتصلت بهدية من جدة، من الأخ في الله السيد محمد نصيف[1] ؛ تشتمل على كتاب (فتح المجيد بشرح كتاب التوحيد) لابن عبد الوهاب، فعلقت منه فوائد ألحقتها بمواضعها معزوة إليه، ولو اطلعت عليه قبل كتابة الرسالة ؛ لخفف علي من عناء ابتكار العناوين وتنسيقها)[2] .

بل إن الشيخ وإمعانا في البرهنة على هذا التوجه قام بإهداء رسالته إلى الملك عبد العزيز ونجليه سعود وفيصل، وشيخ الإسلام في ذلك العهد الشيخ عبد الله بن حسن آل الشيخ[3].

---

(1) وقد كان من الوهابية الكبار الذين كانت لهم علاقات كبيرة مع الجمعية إلى درجة أنهم منحوه الرئاسة الشرفية، انظر: جريدة البصائر، عدد 172 - 173، الجزائر 15 أكتوبر 1951.

(2) رسالة الشرك ومظاهره، ص 38.

(3) كما جاء في رسالة له إلى الأستاذ عبد القدوس الأنصاري مؤرخة في (20 ذي القعدة 1356 هـ/ 22 يناير 1938 م)، نشرت في مجلة المنهل الحجازية (م 38، ج 12، ذو الحجة 1397 هـ / ديسمبر 1977 م، ص 1538)

وقد عبر ابنه الأستاذ محمد الميلي في كتابه (الشيخ مبارك الميلي ؛ حياته العلمية ونضاله الوطني) عن توجه والده في هذه الرسالة، فقال: (إن هذا العمل - أي رسالة الشرك ومظاهره - يكشف عن مدى الترابط بين الفكر الإصلاحي الديني والسياسي في المشرق وفي الجزائر، أي انه يسجل مظهرا من مظاهر الوحدة الفكرية بين المغرب العربي والمشرق، وهي وحدة تحققت بفعل عامل الدين الإسلامي واللغة العربية في نفس الوقت. فأوجه الشبه بين حركة جمعية العلماء وتيارات الفكر السلفي في المشرق عديدة، فقد اعتمدت في دعوتها على كتب ابن تيمية وابن القيم وكتابات محمد بن عبد الوهاب.. ولم يكن محض صدفة أن نجد في خزانات الرعيل الأول من جمعية العلماء أهم كتب الفكر السلفي التي كانت قد طبعت على نفقة المرحوم عبد العزيز آل سعود، وكذلك مطبوعات (المنار))[1]

وسنرى أمثلة أخرى كثيرة على هذا عند ذكر فروع الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية.

ثانيا ـــ مبادئ السلفية المحافظة وموقف الجمعية منها

من خلال استقراء التراث الضخم الذي ألفه علماء الوهابية في السعودية ومصر والهند وباكستان وغيرها من المناطق المتأثرة بالمدرسة الوهابية، نجد اجتماعها على النواحي التالية:

1 - محاربة مظاهر الشرك بكل أنواعه وأشكاله القولية والعملية – على حسب ما يؤصلون له- وخصوصا ما يرتبط منه بتعظيم الأولياء وزيارة القبور والتبرك

---

(1) محمد الميلي، الشيخ مبارك الميلي ؛ حياته العلمية ونضاله الوطني، دار الغرب الاسلامي، لبنان، ص128.

والتوسل والاستغاثة ونحوها، مما يعتبرونه مناقضا لتوحيد الألوهية.

2- التحذير من البدع أيًا كانت، كلية أم جزئية، وحقيقية أم إضافية.

3- دعوتهم إلى العودة إلى المصادر الأصلية في استنباط الأحكام.

4 - عدم الاهتمام بالسياسة، وأحيانا كثيرة يرون لزوم طاعة السلطان مهما كان، ولهذا نجد ذلك الاتفاق العجيب بين آل سعود وآل الشيخ، فلآل سعود الدنيا، ولآل الشيخ الدين.

انطلاقا من هذه المبادئ الكبرى، نحاول هنا أن نبحث عن موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منها، لنكتشف من خلالها مدى قربها من الوهابية، أو مدى بعدها عنها.

1 ـــ التحذير من الشرك:

مع أن التحذير من الشرك متفق عليه بين الأمة جميعا، لأنه أصل الإسلام، والهدف من بعثة الرسل – عليهم الصلاة والسلام- إلا أن هذه المدرسة تتصور نفسها هي القائم الواحد في الأمة على هذا الثغر.

وهي تختصر مفهوم الشرك عادة في بعض الظواهر البسيطة التي لا تخرج عن بعض التعبيرات الرمزية عن المحبة والولاء ونحوها لأناس يعتقد فيهم الصلاح، أو لمواضع يعتقد فيها البركة، وأكثر تلك المواضع اهتماما من جهة هذه المدرسة هي المقابر والأضرحة المنتشرة في العالم الإسلامي.

وقد عبر الشيخ محمد بن عبد الوهاب في رسالة كتب بها إلى عبد الرحمن بن عبد الله السويدي أحد علماء العراق يذكر له فيها حقيقة دعوته، ومما ورد فيها قوله: (أخبرك أني ولله الحمد متبع، ولست بمبتدع، عقيدتي وديني الذي أدين الله به

مذهب أهل السنّة والجماعة الذي عليه أئمة المسلمين مثل الأئمة الأربعة وأتباعهم إلى يوم القيامة، لكني بيَّنت للناس إخلاص الدين لله، ونهيتهم عن دعوة الأحياء والأموات من الصالحين وغيرهم، وعن اشتراكهم فيما يعبد الله به، من الذبح والنذر والتوكل والسجود وغير ذلك مما هو حق لله الذي لا يشركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وهو الذي دعت إليه الرسل من أوَّلهم إلى آخرهم، وهو الذي عليه أهل السنَّة والجماعة)[1]

وكتب الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن في بيان دعوة جده الشيخ عبد الوهاب يقول: (إن شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله إنما دعا الناس إلى أن يعبدوا الله لا شريك له، ولا يشركوا به شيئاً وهذا لا يرتاب فيه مسلم إنه دين الله الذي أرسل به رسله، وأنزل به كتبه)[2]

ويبين الشيخ محمد بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن في رسالته التي بعثها إلى أهل الحجاز وعسير واليمن معتقدهم وما يدعون إليه فيقول: (اعلموا أن الذي نعتقده وندين الله به، وندعو الناس إليه ونجاهدهم عليه هو دين الإسلام الذي أوجبه الله على عباده وهو حقّه عليهم الذي خلقهم لأجله، فإن الله خلقهم ليعبدوه ولا يشركوا به في عبادته أحداً من المخلوقين لا ملك مقرب ولا نبي مرسل فضلاً عن غيرهما ... ونأمر بهدم القباب ونهدم ما بني على القبور، ولا يزاد القبر على شبر

(1) مجموعة مؤلفات الشيخ (الرسائل الشخصية) : 5 / 36.

(2) (مجموعة الرسائل والمسائل النجدية)، ط1، مطبعة المنار، مصر 1344هـ، 3/ 367.

من التراب وغيره)[1]

هذا هو التصور العام الذي يناضل من أجله الوهابية، وقد قاموا لأجله بهدم الأضرحة، والقضاء على الكثير من الآثار التي كانت مخزنا مهما للتاريخ الإسلامي.

وعند محاولة المقارنة بين دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والجمعية من هذه الناحية نجد نقاط وصل كثيرة، سنرى تفاصيلها في محلها من هذا الجزء والجزء الثالث، ولكنا هنا نكتفي ببعض الشواهد على ذلك للدلالة على المطابقة التامة بين الوهابية والجمعية في هذه الناحية.

ولعل أقرب شاهد إلى ذلك ما ذكرناه في الفصل السابق من قيام جماعة تعرف بجماعة الشيخ مبارك الميلي باعتراض أفراد قبيلة أراس من سكان فج أمزالة عند عودتها من زيارتها لمقام الشيخ الزواوي بالروفاك والاعتداء عليها بالسب والشتم، (لولا تدخل الفرنسيين وتفريقهم لهم لوقعت بينهم ملحمة عظيمة)[2]

وهذا يدل على أن هناك استنساخا حصل في الجزائر، يراد منه إعادة ما فعله الشيخ محمد ابن عبد الوهاب إلى الجزائر.

والدارس لرسالة الشرك ومظاهره يكتشف هذا بوضوح، فهو يعتبر الكثير من القضايا الخلافية من الشرك.

ومثله، ولعله أكثر منه جرأة، وأقرب إلى المدرسة الوهابية الطيب العقبي، الذي

---

(1) عبد الرحمن بن قاسم (جمع)، (الدرر السنية في الأجوبة النجدية) ط2، المكتب الإسلامي، بيروت 1385هـ، 1 / 290، 291 باختصار.

(2) مامي إسماعيل؛ فتنة ميلة، النجاح، العدد1871، يوم20 ماي 1936، ص2.

اقتصرت دعوته وإصلاحه على مقاومة ما يسميه شركا، ومن قصائده في هذا قوله[1]:

لا أنادي صاحب القبر أغث أنت قطب، أنت غوث وسناد

قائما أو قاعدا أدعو به إن ذا عندي شرك وارتداد

لا أناديه ولا أدعو سوى خالق الخلق رؤوف بالعباد

من له أسماؤه الحسنى وهل أحد يدفع ما الله أراد؟

مخلصا ديني له ممتثلا أمره لا أمر من زاغ وحاد

وقد اشتهر الشيخ الطيب العقبي بهذا إلى درجة أن أصبح ارتباط النهي عما يسمى (مظاهر الشرك) عند كثير من العامة باسم (العقبي)، ويقال لمن يسلك سبيله في الجزائر العاصمة ونواحيها بـ (العقبي)[2]

---

(1) من قصيدته إلى الدين الخالص، ص3.

(2) ورد ذكر هذا في الملتقى السلفي المشهور (ملتقى أهل الحديث)، فقد ذكر بعض أعضائه هذا، فقال – مجيبا زميلا له من العاصمة–: (إن أما ما ذكرته من إطلاق كلمة (عقبي) على من عرف بعداوته للطرق الصوفية والضلالات، فهذا صحيح، وليس في الجزائر العاصمة وسهول متيجة فقط، بل حتى في الغرب الجزائري، فأنا من مدينة الشلف أورد لك هذه الحادثة التي وقعت معي في أحد الأيام من صيف 2004 م وذلك عندما كنت في طابور الانتظار عند طبيب الأسنان، وكان قبالتي شيخ طاعن في السن أبيض اللحية، وكان في الشيخ شيء من الفضول خاصة عندما رأى إعفائي للحيتي فأخذ يجاذبني أطراف الحديث وانتهينا إلى مسألة الطواف بالقبور والاستغاثة بالمقبور واخذت أنكر بشدة هذه السلوكات الشركية البعيدة عن الإسلام وكان الشيخ يوافقني في كل ما أقول ولا يعارضني ولما انتهيت من محاضرتي له قال لي: (هاه ..راك عقبي كبير)، فاستغربت الامر وغمرت بالفضول فقلت له: (ماذا تعني بالعقبي؟) فقال: (إنه عالم كبير في الجزائر اسمه

ولأجل ما أحدثه من فتنة بسبب هذه المواقف منع من التدريس، وقد جاء في منشور ميشال الذي به أوقف الشيخ عن التدريس ما يلي: (إن القصد العام من هذه الدعاية ـ أي دعوة العقبي ـ هو نشر تعاليم وأصول الوهابية بين الأوساط الجزائرية بدعوى الرجوع بهم إلى أصول الدين الصحيح وتطهير الإسلام من الخرافات القديمة التي يستغلها أصحاب الطرق وأتباعهم)(1)

ومثلهما الشيخ البشير الإبراهيمي، فقد كان يحمل حملة شديدة على نفس المظاهر التي يعتبرها الشيخ ابن عبد الوهاب شركا جليا مكفرا، وهو يقلده في ذلك تقليدا، أو يتبعه اتباعا، بل يزيد عليه في الحدة والشدة في بعض المواقف كهذا الموقف الذي يصف فيه بعض الموالد التي تقام في منطقة وهران، ولا يتحرج أن يرمي بالشرك كل من حضرها أو حضر لها، لا يستثني من ذلك أحدا، يقول في ذلك: (هذه الزرد التي تقام في طول العمالة الوهرانية وعرضها هي أعراس الشيطان وولائمه، وحفلاته ومواسمه، وكلّ ما يقع فيها من البداية إلى النهاية كله رجس من عمل الشيطان، وكلّ داع إليها، أو معين عليها، أو مكثر لسوادها فهو من أعوان

الطيب العقبي كان يحارب البدع والصوفية خاصة بن عليوة)، ثم سألته عن علاقته به فقال أنه عندما كان صغيرا وكان منتسبا للكشافة الإسلامية ذهب في جولة إلى البليدة للسماع لمحاضرة الطيب العقبي حول الإصلاح أو شيء من هذا القبيل، وهذا يتكرر خاصة عندما نجادل أقطاب التصوف والطرقية الذين يعرفون شيئا من العلم فينبزوننا بالعقبيين (انظر: ملف (الطيب العقبي: مصلح أضاعه قومه)، من ملتقى أهل الحديث، على هذا الرابط (http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=107251)

(1) البصائر: 1/ع31/ ص3.

الشيطان)[1]

ويضيف معللا سر هذا الموقف المتشدد قائلا: (كلّما انتصف فصل الربيع من كل سنة تداعى أولياء الشيطان في كل بقعة من هذه العمالة إلى زردة يُقيمونها على وثن معروف من أوثانهم، يسوّله لهم الشيطان وليًّا صالحًا، بل يصوّره لهم إلهًا متصرفًا في الكون، متصرفًا في النفع والضرّ والرزق والأجل بين عباد الله، وقد يكون صاحب القبر رجلًا صالحًا، فما علاقة هذه الزرد بصلاحه؟ وما مكانها في الدين؟ وهل يرضى بها لو كان حيًّا وكان صالحًا الصلاح الشرعي؟)[2]

2 ــ التحذير من البدع:

وهو الركن الثاني من الأركان التي تعتبرها الوهابية أصلا من أصول دعوتها، ومع كون ذلك بديهية عند جميع المذاهب والطوائف الإسلامية بمن فيهم أصحاب الطرق الصوفية، إلا أن للوهابية تصورها الخاص للبدعة، وهي تنتهج في ذلك ما نهجه الشاطبي في الاعتصام، والذي ينص على أن كل ما لم يرد في النصوص من أمور العبادات بدعة، حتى لو كان له أصل في الشريعة إذا لم ترد النصوص بفعله من النبي ﷺ أو السلف الصالح.

وبناء على هذا أنكر الشاطبي على القائلين بتقسيم البدع إلى حسنة وسيئة، وهو القول الذي اشتهر به العز بن عبد السلام، وكثير من الفقهاء، وتبناه الصوفية، معتبرا أن (هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي، بل هو في نفسه متدافع ؛ لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده،

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 320)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 320)

إذ لو كان هنالك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لَمَا كان ثَمّ بدعة ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بـها أو المُخيَّر فيها. فالجمع بين تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدل على وجوبـها أو ندبها أو إباحتها: جمع بين متنافيين)[1]

وكما أن الجمعية اعتمدت آراء المتشددين في مفهوم البدعة والموقف منها، وهي تتفق في ذلك تمام الاتفاق مع الوهابية، فهي كذلك اختارت طريقتهم في التعامل مع ما تراه بدعة، ولو وقع فيه الخلاف بين العلماء، وقد جعلها هذا تقع في صدام لا مع الطرق الصوفية وحدها، بل حتى مع المدارس المقاصدية التي مثلها سابقا العز بن عبد السلام، ومثلها في عصر الجمعية الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لأن هذه المدارس ترى انفتاح الشريعة على الجديد الكثير الذي يخدم مقاصد الشريعة.

وسنحاول هنا باختصار أن نذكر نموذجين لمواقفها مما تراه بدعة، مثل النموذج الأول الشيخ عبد الحميد بن باديس مع شيخه ابن عاشور، وهو إمام المدرسة المقاصدية في هذا العصر، والثاني هو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي مع الطرق الصوفية عموما، والطريقة العلاوية خصوصا.

وقد اخترنا لهذين النموذجين مسألة واحدة أولتها الجمعية أهمية كبرى، وهي مسألة قراءة القرآن على الموتى، وتشييع الجنائز بالذكر، ونحو ذلك مما يضعه الفريق المتشدد ضمن ما يسميه (بدع الجنائز)

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، دار النشر : المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (1/ 191)

النموذج الأول: ابن باديس وشيخه ابن عاشور:

وقد حصل هذا الخلاف بين الشيخ ابن باديس وشيخه ابن عاشور بسبب مسألة (قراءة القرآن الكريم على على الأموات)، وهل هي بدعة، أو ليست بدعة.

ونرى - أنها بما أعطيت من أهمية من خلال جريدة البصائر، وبما أثارت من ضجة وقتها ــ خير مثال يدل على تشدد الجمعية في موقفها مما تراه بدعة، وأن ذلك التشدد لا يتوقف عند حد مواجهة الطرق الصوفية وحدها، بل يتعداه إلى المدارس الأخرى، وخاصة المدرسة المقاصدية.

وبدأ هذا الخلاف الحاد الشديد بسبب فتوى أصدرها الشيخ ابن عاشور حول جواز قراءة القرآن الكريم على الموتى، ونصها كما ورد في البصائر هو: (أن السنة في المحتضر وفي تشييع الجنازة وفي الدفن هو الصمت للتفكر والاعتبار. فإذا نطق الحاضر فليكن نطقه بالدعاء للميت، بالمغفرة والرحمة فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مرجوة الإجابة. وأما قراءة القرآن عن الميت حين موته وحين تشييع جنازته وحين دفنه فلم تكن معمولا بها في زمان رسول الله ﷺ وزمان الصحابة، إذ لم ينقل ذلك في الصحيح من كتب السنة والأثر مع توفر الدواعي على نقله لو كان موجودا. إلا الأثر المروي في قراءة سورة يس عند رأس الميت، عند موته على خلاف فيه، ولهذا كان ترك القراءة هو السنة، وكان أفضل من القراءة في المواطن الثلاثة المذكورة، وحينئذ فتكون قراءة القرآن في تلك المواطن إما مكروهة وإما مباحة غير سنة، فتكون مندوبة في جميعها، وإما مندوبة في بعضها دون بعض)[1]

---

(1) انظر: آثار ابن باديس: (3/ 77.

ونحب أن نبين قبل طرح موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس منها، ومن شيخه بسببها أن نبين أن الشيخ ابن عاشور من أركان علم المقاصد الكبار، أو هو (المعلم الثاني) – على حد وصف محمد الطاهر الميساوي – بعد (المعلم الأول) الذي هو الشاطبي، وله فيها إضافات محترمة لقيت عناية من الباحثين[1]، بالإضافة إلى إدخاله علم المقاصد في البرنامج الدراسي لجامعة الزيتونة.

ولعل رأيه في هذه المسألة، وفي ذلك الحين الذي حاول المستعمر فيه طمس الهوية الوطنية للشعوب المستعمرة، وإبعادها عن دينها وكتابها وقيمها، ينطلق من رؤية مقاصدية بإباحة بل استحباب كل ما يخدم الهوية ويحفظ الدين بغض النظر عن كونه فعل في عهد الرسول ﷺ أو لم يفعل، ما دام لا يتصادم مع الشريعة ومصادرها.

لكن الشيخ عبد الحميد بن باديس المشبع بما ذكره الشاطبي، وبما تتبناه الوهابية لم يرض هذه النظرة، بل رأى أن في فتح هذا الباب تحريفا للشريعة وتصرفا فيها، وأن ذلك ليس مأذونا به في حال من الأحوال.

ولذلك نرى ابن باديس في خطابه لشيخه ورده عليه قاسيا شديدا يكتب المقالات الطوال في الرد عليها، وعلى المنهج الذي اعتمده، وينتصر فيها بقوة لمنهج الشاطبي، وينقل أدلته عليه، بل يضيف إليها.

---

(1) من أبرز ما أضافه ابن عاشور لعلم المقاصد ذلك النوع من المقاصد الذي خصص له القسم الثالث من كتابه، وسماه (مقاصد التشريع الخاصة بأنوع المعاملات)، ومن ضمنها: مقاصد أحكام العائلة.. مقاصد التصرفات المالية.. مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان.. مقاصد أحكام القضاء والشهادة.. المقصد من العقوبات.

ونرى لأجل هذا أن هذه الردود هي أحسن وثيقة تبين موقف الجمعية مما تتصوره من البدع، ومصادرها في ذلك، وهي بذلك تيسر على الباحث معرفة وجوه الاستدلال ومصادره الذي تعتمده الجمعية.

وبناء على هذا، فسنحاول ــ هنا ــ أن نحلل هذه الوثيقة المهمة، لا لنكتشف الموقف من البدعة، والأدلة الشرعية عليها فقط، بل لنرى كذلك منهج التعامل مع من تتصوره الجمعية مبتدعا كائنا من كان.

يبدأ الشيخ عبد الحميد بن باديس ــ كعادة التيار السلفي عموما، والوهابيين خصوصا ــ قبل الحديث عن تجريح البدعة تجريح المبتدع، ومحاولة اكتشاف الدوافع وراء بدعته، والتحذير منه بعد ذلك.

ويتجلى هذا كله واضحا من خلال العنوان الذي كتب فيه رده على الشيخ ابن عاشور، فقد عنون المقال بـ (شيخ الإسلام بتونس يقاوم السنة، ويؤيد البدعة، ويغري السلطة بالمسلمين!!)[1]

ونلاحظ هنا أن ابن باديس يعتبر الشيخ ابن عاشور مقاوما للسنة، ومؤيدا للبدعة مع أن المسألة التي ذكرها الشيخ مسألة خلافية قديمة لها من يؤيدها من الفقهاء القدامى، وخاصة من الفقهاء الذين ينتهجون منهج المدرسة المقاصدية إلا أن الشيخ ابن باديس لم ينظر إليها بتلك الصورة، بل نظر إليها بنفس الشدة التي ينظر إليها التيار السلفي عموما إلى المسائل الخلافية.

وقد بدأ مقاله بهذا الاستهلال القاسي، والذي يقول فيه: (نطق (شيخ الإسلام)

---

(1) البصائر: السنة الأولى، العدد 16، الجزائر، الجمعة 2 صفر 1355 هـ 24 أفريل 1936م، الآثار: (3/ 73).

- والحمد لله- بعد سكوت مألوف منذ السنين الطوال، وإن كان أتى بما لا يرضي الله ورسوله، والحق ودليله، فقد نطق على كل حال. ولقد كان نطقه متوقعا لدينا. فقد كان المقال المنشور بالعدد الحادي عشر من (البصائر) الموجه إلى علماء الزيتونة عامة وشيخي الإسلام به خاصة، قنبلة وقعت وسط أولئك النائمين والمتناومين أزعجتهم في مراقدم ونبهت من كان غافلا عنهم من الناس، حتى لقد تسابق الناس إلى ذلك العدد يطلبونه بأضعاف ثمنه كما أخبرني تلامذتي الذين رجعوا من تونس لتعطيل القراءة بجامع الزيتونة بسبب البلاغ المشهور وما لحق تلامذة الجامع من سجن وتغريب)[1]

ولم يكتف الشيخ ابن باديس بهذا الاستهلال القاسي في خطاب شيخه، بل راح يصفه بالعجب والغرور ومواجهة أنصار السنة، وهو موقف يذكرنا تماما بموقف مشايخ الوهابية عموما مع المخالف لهم مهما كان، يقول ابن باديس مخاطبا شيخه: (إننا نشكر لشيخ الإسلام المالكي هبوطه إلى الميدان، وإن كان هبط إليه هبوط المغيظ المحنق الذي أنساه الغيظ والحنق ما يناسب مقامه من التحري والاتزان، فتعثر في أذيال العجب والتعظم عثرات أهوت به مرات في مهاوي الخطأ والتناقض حتى تردى في هودة إذاية أنصار السنة باللسان، ومحاولة إذايتهم بيد العدوان.. شيخ الإسلام يقاوم السنة- ويؤيد البدعة-! ويغري (السلطة) بالمسلمين!! هذا- والله- عظيم وإن كان القارئ يود أن يعرف من هو هذا الذي تحلى بهذا اللقب وأتى بهذه الشنع التي لا يأتي بها من ينتمي انتماء صادقا للإسلام من عامة المسلمين فكيف بشيخ الإسلام؟ نعم كل أحد يتعجب نهاية العجب أن يصدر هذا من شيخ الإسلام.

---

(1) ابن باديس، الآثار: (3/ 73)

ويزيد كاتب هذه السطور عجبا آخر فوق عجب كل أحد أن شيخه وأستاذه وصديقه الشيخ الطاهر بن عاشور هو الذي يأتي بهذا الباطل ويرتكب هذا الذنب)[1]

ولكن ابن باديس مع هذا التشدد الذي دفعه إليه نصرة ما يعتقده من حق، يعدل أحيانا عن هذا الموقف المتشدد ليبين أن غرضه منه نصرة الحق والسنة، لا نصرة النفس والهوى، ليذكرنا في ذلك بمقولة ابن القيم عن شيخ الإسلام الهروي، فقد قال بعد مناقشته في بعض المسائل في (منازل السائرين)[2] : (شَيْخُ الْإِسْلَامِ حَبِيبٌ إِلَيْنَا. وَالْحَقُّ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْهُ. وَكُلُّ مَنْ عَدَا الْمَعْصُومِ ﷺ فَمَأْخُوذٌ مِنْ قَوْلِهِ وَمَتْرُوكٌ)[3]

وهكذا فعل الشيخ ابن باديس مع شيخه ابن عاشور، فقد قال فيه: (إنني امرؤ جبلت على حب شيوخي وأساتذتي وعلى احترامهم إلى حد بعيد، وخصوصا بعضهم، وأستاذي هذا من ذلك الخصوص، ولكن ماذا أصنع إذا ابتليت بهم في ميدان الكفاح عن الحق ونصرته؟ لا يسعني وأنا مسلم أدين بقوله تعالى: {قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} [التوبة: 24] إلا

---

(1) ابن باديس، الآثار: (3/ 73)

(2) وهي قوله: (الرَّجَاءُ أَضْعَفُ مَنَازِلِ الْمُرِيدِينَ)، انظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1393 – 1973، (2/ 38)

(3) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (2/ 38).

مقاومتهم ورد عاديتهم عن الحق وأهله)[1]

وابن باديس مع موقفه المتشدد هذا يعترف لشيخه بالتبحر في العلم والتحقيق، فقد عرفه ـ كما يذكر ـ (في جامع الزيتونة، وهو ثاني الرجلين اللذين يشار إليهما بالرسوخ في العلم والتحقيق في النظر والسمو والاتساع في التفكير أولهما العلامة الأستاذ شيخنا (محمد النخلي) القيرواني رحمه الله، وثانيهما العلامة الأستاذ شيخنا (الطاهر بن عاشور)[2]

وهو يقر كذلك بأن شيخه لم يكن معارضا للإصلاح الذي تمثل في ذلك الوقت بمدرسة محمد عبده، ويقر بدروه في تربيته على حب العربية والاعتزاز بها كما اعتز بالإسلام.

ولكنه مع هذا الإقرار يرى أن المناصب التي تولاها الشيخ هي التي جعلته يفتي تلك الفتوى، لا التحقيق العلمي، ولا المنهج المقاصدي الذي أصل له، وكان يعتمد عليه في فتاواه، ولا الأخذ بما أخذ به الكثير من الفقهاء في عصور الإسلام المختلفة ابتداء من العصر الأول.

وهذا المنهج يذكرنا أيضا بما فعلته الجمعية في مناقشاتها الفقهية مع الطرق الصوفية، كما سنرى، فهي لا تكتفي بالردود العلمية عليها، بل تضم إلى ذلك اتهامها في دوافعها ونياتها، وهو منهج يطغى على التيار السلفي عموما في مناقشاته مع الآخر.

يقول ابن باديس مقارنا بين شيخيه النخلي وابن عاشور: (مات الأستاذ النخلي

---

(1) ابن باديس، الآثار: (3/ 74)

(2) ابن باديس، الآثار: (3/ 74)

على ما عاش عليه، وبقي الأستاذ ابن عاشور حتى دخل سلك القضاء، فخبت تلك الشعلة وتبدلت تلك الروح فحدثني من حضر دروسه في التفسير أنه- وهو من أعرف إنكاره على الطرق اللفظية وأساليبها- قد أصبح لا يخرج عن المألوف في الجامع من المناقشات اللفظية على طريقة عبد الحكيم في مماحكاته وطرائق أمثاله وبقي حتى تقلد خطة شيخ الإسلام، ووقف هو وزميله الحنفي في مسألة التجنيس المعروفة منذ بضع سنوات، ذلك الموقف حتى أصبح اسمه لا يذكر عند الأمة التونسية إلا بما يذكر به مثله. وها هو اليوم يتقدم بمقال نشره بجريدة (الزهرة) في عدد يوم الاثنين الرابع عشر من هذا الشهر الحرم يقاوم فيه السنة ويؤيد فيه البدعة ويغري السلطة بالمسلمين.. فهل ابن عاشور هذا اللقب بشيخ الاسلام، هو ابن عاشور أستاذي الذي أعرف؟ لا! ذلك رجل آخر مضى قضى عليه القضاء وأقبرته المشيخة، وقد أديت له حقه بما ذكرته به. وهذا مخلوق آخر ليس.. موقفه اليوم أول مواقفه ولا أحسبه يكون آخرها. وإنني لا أود أن يكون آخرها فإن المسلمين اليوم بأشد الحاجة إلى معرفة ما ينطوي عليه مثله ممن ينتحلون ألقابا مخترعة في الإسلام، ولا يفضحهم مثل مقال هذا الرجل)[1]

بعد هذا، وفي أعداد تالية من البصائر، بدأ الشيخ عبد الحميد بن باديس يناقش شيخه في المسألة، ويعتمد في الأدلة التي يسوقها على نفس الأدلة التي اعتمد عليها قبله الشاطبي في الاعتصام، بل يحاكم شيخه إلى الشاطبي مع أن الشيخ ابن عاشور ــ كما يرى كل باحث منصف ــ لا يقل في فقهه وفهمه للمقاصد عن الشاطبي نفسه.

لكن ابن باديس مع ذلك يخاطبه قائلا: (لم ينصف فضيلته الشاطبي في الصورة

(1) ابن باديس، الآثار: (3/ 54)

التي صور بها كلامه وفيما رواه به. وكل ذلك لأجل أن يتوصل إلى تهوين ارتكاب بدعة القراءة في المواطن الثلاثة لأنها من المكروه الذي لا يعاقب على فعله)[1]

وانطلاقا من هذا راح الشيخ ابن باديس يلخص استدلالات الشاطبي، بل ويزيد عليها، وسنرى تفاصيل ذلك عند الحديث عن مصادر الجمعية في موقفها من البدعة في الفصل الأول من الجزء الثالث من هذه السلسلة.

النموذج الثاني: الشيخ البشير الإبراهيمي والطريقة العلاوية

وقف الشيخ البشير الإبراهيمي مع الشيخ ابن باديس وأنكر الكثير مما يتصوره من (بدع الجنائز)، ومن ذلك ما كتبه في جريدة البصائر تحت عنوان (إما سنّة وإما بدعة)[2] يرد بها على مقال تحت عنوان (المصلحون يحاربون لا إله إلا الله) نشرته جريدة (لسان الدين) التابعة للطريقة العلاوية.

وقد خاطب العلاويين فيه بطريقة لا تقل عن طريقة ابن باديس، بل إن الإبراهيمي اعتبر فيه المعركة مع الطرقيين معركة سنة أو بدعة، يقول: (المسألة بيننا لا تتجاوز أحد أمرين: إما سنّة نحن وهم سواء في امتثالها والإذعان لها،. أو بدعة نحن وهم سواء في تجنبها وقتلها. هذا باعتبار الإسلام الجامع بيننا. أما إذا كان الطرف الآخر لا يدين بما ندين فما كان لنا أن نأخذ من على غير ملتنا بما وجب علينا أخذ أنفسنا به.. الأمر- يا لله لهذا الدين- بيننا وبين إخوان لنا في الدين والجنس والوطن.

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 79)

(2) نشر المقال في جريدة (البصائر)، عدد 56، 19 فيفري 1937، بدون توقيع، وهو في آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 289)

إخواننا فيها وإن كانوا لا يراعونها ولا يراعون عهدها وميثاقها الذي واثقنا الله به)[1]

ثم تحدث بنفس المنهج الذي انتهجه الشيخ ابن باديس من مراعاة قاعدة الترك، واعتبرها المعيار الذي يميز به بين السنة والبدعة، يقول في ذلك: (من باب ما هو معلوم من الدين بالضرورة إذا قلنا إن تشييع الجنائز على عهد الرسول ﷺ كان بما يناسب جلال الموت ورهبته، والذي يتناسب وينسجم مع التشييع هو الخشوع والتذكر والاعتبار بمن حملوا على الأعواد. والخشوع معروف هو غير الصراخ والعويل والضجيج والتهويل وقد شيّع الرسول ﷺ أصحابه وبناته، وشيّعه أصحابه من بعده وشيّع الصحابة- رضوان الله عليهم- بعضهم بعضًا كذلك على هيئة واجمة رهيبة تأثيرها في مشاهديها تأثير ما بعده من تأثير)[2]

ثم استعرض بعض ما ذكره الطرقيون من أدلة على تلك الأذكار التي تشيع بها الجنائز، ورد عليها، قال: (إنهم يقولون ان ذكر الله في تشييع الجنائز يلهي باقي المشيّعين عن لهو الحديث، نحن معهم على هذا بشرط أن يكون الذكر تفكرًا واعتبارًا لا طبلًا ومزمارًا. أما ما هم عليه من رفع أصواتهم في التشييع بلا إله إلا الله وبما سوّلت لهم أنفسهم وزين لهم شياطينهم فهو منكر أنكره الله ورسوله وأصحابه والأيمة المرتضون.. إن لا إله إلا الله لا توضع في غير مواضعها يا قوم! فما لكم إذا قيل لكم لا تضعوها في غير محلها، ومنه الجهر بها في التشييع قلتم متجرئين إننا نحارب لا إله إلا الله؟ كبرت كلمة تخرج من أفواهكم)[3]

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 289)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 289)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 289)

وهو يدعو الطرقيين إلى مراعاة مذهب مالك في هذه المسائل، كما دعا قبله الشيخ ابن باديس شيخه ابن عاشور إلى هذه المراعاة، يقول في ذلك: (ولو كانوا ممن يبتغي إلى الله سبيلًا كما يزعمون لكفاهم أن ينظروا كتاب الجنائز من موطأ مالك - رضي الله عنه - أو من البخاري أو مسلم أو غير هذه من كتب الحديث الصحيحة ولكنهم إشربوا حب البدعة حتى الثمالة. فما لنا نجادلهم بالحديث وبالكتاب المنير؛ وهم لم ينقادوا حتى للفقهاء الذين يدعون أنهم لهم مقلدون؟!)[1]

3 ـ الدعوة إلى العودة إلى المصادر الأصلية لاستنباط الأحكام:

وهذا هو القاسم المشترك الأكبر بين المدارس السلفية، فقد انتقدت جميعا انصراف العلوم الإسلامية عن المصادر الأصلية، والتصاقها بالمصادر الدخيلة من الفلسفة والاجتهادات العقلية المجردة عن الرجوع إلى النقل الصحيح.

وانطلاقا من هذا وقفت الجمعية موقفا سلبيا من (علم الكلام) الذي ترك الأدلة القرآنية الواضحة البسيطة إلى أدلة معقدة لا تثمر يقينا ولا إيمانا، يقول ابن باديس: (أدلة العقائد مبسوطة كلها في القرآن العظيم بغاية البيان ونهاية التيسير.. فحق على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدها الدينية، وأدلة تلك العقائد من القرآن العظيم، إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من عقائده الدينية على علم، ولن يجد العامي الأدلة لعقائده سهلة قريبة إلا في كتاب الله، فهو الذي يجب على أهل العلم أن يرجعوا في تعليم العقائد للمسلمين إليه، أما الإعراض عن أدلة القرآن، والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارة الاصطلاحية، فإنه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريقة العلم على عباده وهم في أشد الحاجة إليه، وقد كان من

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 289)

نتيجته ما نراه اليوم في عامة المسلمين من الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه)[1]

ومثل ذلك السنة المطهرة فهي صنو القرآن في التعريف بعقائد الإسلام، والبرهنة عليها، وقد نص على هذا الشيخ ابن باديس في مواضع كثيرة من مقالاته، من ذلك ما نشره في مجلة الشهاب عند بيانه للمنهج المثالي الذي كان ينمي به رسول الله ﷺ المعاني العقدية في نفوس الناس، قال: (كان الأعرابي الجاهل المشرك يأتي للنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فيؤمن به ويصحبه يتعلم منه الدين، ويأخذ عنه الهدى، فيستنير عقله بعقائد الحق وتتزكى نفسه بصفات الفضل، وتستقيم أعماله على طريق الهدى، فيرجع إلى قومه هادياً مهدياً، أما ما يقتدي به، ويؤخذ عنه كما اقتدى هو بالنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وأخذ عنه. فعلى كل مؤمن أن يسلك هذا السلوك فيحضر مجالس العلم التي تذكره بآيات الله وأحاديث رسوله ما يصحح عقده ويزكي نفسه ويقوِّم عمله وليطبق ما يسمعه على نفسه وليجاهد في تنفيذه على ظاهره وباطنه وليداوم على هذا حتى يبلغ إلى ما قدر له من كمال فيه فيرجع وهو قد صار قدوة لغيره، في حاله، وسلوكه)[2]

وانطلاقا من هذا كان ابن باديس يرى أن المنهج الكلامي لا يصل بالإنسان إلى اليقين الذي يوصله إليه القرآن الكريم، يقول في ذلك: (قلوبنا معرّضة لخطرات الوسواس بل للأوهام والشكوك، فالذي يثبتها ويدفع عنها الاضطراب ويربطها باليقين هو القرآن العظيم، ولقد ذهب قوم مع تشكيكات الفلاسفة وفروضهم

---

(1) آثار ابن باديس (1/ 272)

(2) الشهاب: ج6، م9، ص 223 - 229. غرة محرم 1352هـ - ماي 1933م.، نقلا عن الآثار: 1/ 497.

ومماحكات المتكلمين ومناقضاتهم، فما ازدادوا إلا شكا وما ازدادت قلوبهم إلا مرضا، حتى رجع كثير منهم في أواخر أيامهم إلى عقائد القرآن وأدلة القرآن فشفوا بعد ما كادوا كإمام الحرمين والفخر الرازي)[1]

ولأجل هذا يرى الكثير من الباحثين أن ابن باديس لم يكن من المدرسة الأشعرية كما يذكر البعض، ويؤيد هذا اعتباره تأويلات الأشعرية من الخطأ الضار، إذ قال في ترجمته للشيخ محمد رشيد رضا: (دعاه شغفه بكتاب الإحياء إلى اقتناء شرحه الجليل للإمام المرتضي الحسيني، فلما طالعه ورأى طريقته الأثرية في تخريج أحاديث الإحياء فتح له باب الاشتغال بعلوم الحديث وكتب السنة، وتخلص مما في كتاب الإحياء من الخطأ الضار وهو قليل، ولاسيما عقيدة الجبر والتأويلات الأشعرية والصوفية والغلو في الزهد وبعض العبادات المبتدعة)[2]

وعلى نفس المنهج كان الشيخ العربي التبسي - الذي تولى مهمة الإفتاء في الجمعية سنين طوالا، بل كان رئيس لجنة الفتوى فيها - يقول في بيان مصادر استدلاله للفتاوى: (وقد رأينا هذا الزاعم يقول إنّ الأخذ بظواهر أقوال النبيّ ﷺ وأعماله اجتهاد، والاجتهاد قد انقضت أيّامه وماتت رجاله، وبذلك يجب على المسلمين أن يتركوا كلّ آية من الكتاب، وكلّ قول وعمل من رسول الله، ولا يهتدون بشيء من كتاب ربّهم ولا من سنّة نبيّهم، وعليهم أن يقتصروا على ما كُتِب في الفروع، يحلّون ما أحلّت، ويحرّمون ما حرّمت، ويوالون من والت ماداموا غير مجتهدين. هذه هي مقالة هذا المفتي المزهّدة في كتاب الله، الصادّة عن سنّة رسول

---

(1) آثار ابن باديس (1/ 416)

(2) آثار ابن باديس (4/ 197)

الله ﷺ ، وهي باطلة بإجماع المسلمين من يوم أن بعث نبيّهم إلى اليوم، ذلك أنّ العوامّ والعلماء يعملون بأقوال النبيّ ﷺ وأعماله من غير توقّف على أحد منهم لوصولهم إلى رتبة الاجتهاد، وهذا أمر معلوم من عصر الصّحابة إلى اليوم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)[1]

وهو يؤرخ للانحطاط الذي وقعت في الأمة بتاريخ إعراضها عن السنة النبوية، يقول في ذلك: (لست أعرف ابتداءه تاريخياً (يعني الانحطاط) ولكنّي أستطيع أن أحدّده بظهور آثار التغير في هذه الأمّة، وأزعم أنّه يبتدئ من يوم أضاع النّاس السنّة المحمّدية، وركنوا إلى بدع الرّجال الّتي صرفتهم عن التّربية المحمّدية والأخلاق الإسلامية، وظهر في الشّعب رؤساء ينسبون إلى الدّين، فكان وجودهم سببا في انقسام في الوحدة، واختلاف في الكلمة، وذيوع الأهواء، وتُحيِّز جماعات الأمّة إلى نزاعات تفت عضد الوحدة المقصودة للدّين، حتى أصبح الحبّ والبغض ليسا في الله كما هي القاعدة الدّينية، واتّخذ النّاس رؤساء جهّالا بدعيين يعدّونهم من أولياء الله وخواصّ عباده المقرّبين عنده، ففُتِنت بهم جهلة الأمّة وأشباه الجهلة، فنصروهم على عماية واتبعوهم على غواية وصار الدين ألعوبة في يد هؤلاء الرؤساء وأتباعهم)[2]

ومثلما رأينا ابن باديس ينكر على ابن عاشور وقوعه في البدعة، فإنا نرى كذلك

---

(1) انظر: جريدة البصائر، السلسلة 1، السنة الثالثة، عدد 90، الجمعة 17/ 12/ 1937م الموافق 07/ شوال/ 1356 هـ، ص 1.

(2) جريدة البصائر، السلسلة 1، السنة الثالثة، عدد 90، الجمعة 17/ 12/ 1937م الموافق 07/ شوال/ 1356 هـ، ص 2.

نفس الموقف من العربي التبسي ينكر على ابن عاشور إعراضه عن السنة، وذلك في فتوى له بعنوان (صلاة العيد لمن فاتته في اليوم الثاني سنة)[1]

وقد قدمت لها الجمعية[2] بهذا التقديم المهين للشيخ ابن عاشور: (علمنا ما وقع للناس من اضطراب في حكم صلاة عيد الفطر في هاته السنة فذكرنا لهم حديث أبي عمير في العدد التسعين[3]، ولكن من الناس من يطمئن لقول مصنف فقيه ولا يطمئن - والعياذ بالله - لسماع الحديث الصحيح. فنشرنا تثبيتا لهم ملخص مقالين أضاف كاتبهما إلى ذلك الحديث أقوال الأئمة من المالكية وغيرهم. وبعد هذا كله طلعت علينا المجلة الزيتونية[4] بفتوى شيخ الإسلام المالكي بتونس تحمل على ما نشرنا

(1) نشرت هذه الفتوى في جريدة البصائر، السلسلة الأولى، السنة الثالثة، عدد 102، الجمعة 04/ مارس/ 1938م الموافق 01/ محرم/ 1357هـ، ص 1 و2 و3

(2) ذكر الدكتور أحمد عيساوي أن هذه المقدمة التوضيحية بقلم، وتوقيع إدارة تحرير جريدة البصائر التي كان صاحب الامتياز فيها آن صدور هذه الأعداد الشيخ (محمد خير الدين)، ورئيس التحرير والمدير المسؤول الشيخ (مبارك بن محمد الميلي)، انظر: الدكتور أحمد عيساوي، منارات من شهاب البصائر للشيخ العربي بن بلقاسم التبسي (1308 - 1377هـ/ 1891 - 1957م)، ص243.

(3) جريدة البصائر، السلسلة 1، السنة الثالثة، عدد 90، الجمعة 17/ 12/ 1937م الموافق 07/ شوال/ 1356 هـ، ص 1 و2، نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص223.

(4) المجلة الزيتونية لسان حال جامع الزيتونة. أسست سنة 1936م ورئس تحريرها الشيخ محمد الشاذلي بن القاضي. انظر: محمد بن ققصية، أضواء على تاريخ الصحافة التونسية، دار بوسلامة للطباعة، نوتس، دون طبعة، دون تاريخ، ص 228 نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص223.

في الموضوع حملة سيئة القصد والأدب، مخطئة في العلم والنظر، حتى أنها ختمت بضرب مثل يحقر المتمسكين بذلك الحديث. ويعلق أصحاب المجلة على ذلك المثل بالشرح إظهارا لسرورهم بهذا الأدب؟.. وتعريضا بأن المخاطب به لا يفهمه. وقد كتب الأستاذ الشيخ العربي التبسي مقالا نقض به تلك الفتوى، التي إن دلت على شيء فهو أن شيخ الإسلام أصبح للعلماء الأحرار شيخ خصام لا لإحقاق حق وإبطال باطل ولكن لحاجة في نفس الشيخ يعلمها هو ومن عرف حرصه على مشيخة جامع الزيتونة وشدة أسفه على تملصها منه، وسعيه بكل وجه لاستعادتها. ولكثرة مواد الجريدة تأخر نشر هذا المقال القيم إلى اليوم. ولكنه ليس من تأخير البيان عن وقت الحاجة)[1]

ونحن في هذا المقام لا نملك إلا أن نتأسف على هذا الخطاب الذي لا يوجه للشيخ ابن عليوة أو الشيخ الحافظي، وإنما يوجه إلى الشيخ ابن عاشور المعروف بعلمه ونظراته المقاصدية الإصلاحية.

وهذا المثال كاف ليرينا مدى تعمق المنهج الوهابي في النقد وفي التعامل مع الآخر وفي عدم رعاية حرمة أي كان ما دام مخالفا في أذهان وسلوكات الجمعية، وهو ما يقربها كثيرا من الوهابية، بل يكاد يجعل منها فرعا من فروعها في الجزائر.

4 – الموقف من الحكام:

وهذا من النقاط الفارقة بين الجمعية والطرق الصوفية، فالوهابية ترى عدم

(1) جريدة البصائر، السلسلة الأولى، السنة الثالثة، عدد 102، الجمعة 04/ مارس/ 1938م الموافق 01/ محرم/ 1357هـ، ص 1 .

التدخل في السياسة مطلقا، وترى الطاعة المطلقة للحاكم مهما كان[1]بينما تختلف الجمعية معها في هذه الناحية، فصحف الجمعية ونشاطها السياسي – كما سنرى في

(1) عبر عن ذلك الشيخ ابن عثيمين، وهو من علمائهم الكبار في هذا العصر، فقال في (مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين – شرح العقيدة الواسطية، دار الثريا، الطبعة الأولى، 1419هـ) في فصل تحت عنوان (منهج أهل السنة والجماعة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الخصال) (8/ 657): (أهل السنة رحمهم الله يخالفون أهل البدع تماما، فيرون إقامة الحج مع الأمير، وإن كان من أفسق عباد الله.. فهم يرون إقامة الحج مع الأمراء، وإن كانوا فساقا، حتى وإن كانوا يشربون الخمر في الحج، لا يقولون: هذا إمام فاجر، لا نقبل إمامته؛ لأنهم يرون أن طاعة ولي الأمر واجبة، وإن كان فاسقا، بشرط أن لا يخرجه فسقه إلى الكفر البواح الذي عندنا فيه من الله برهان، فهذا لا طاعة له، ويجب أن يزال عن تولي أمور المسلمين، لكن الفجور الذي دون الكفر مهما بلغ، فإن الولاية لا تزال به، بل هي ثابتة، والطاعة لولي الأمر واجبة في غير المعصية.. خلافا للخوارج، الذين يرون أنه لا طاعة للإمام والأمير إذا كان عاصيا، لأن من قاعدتهم: أن الكبيرة تخرج من الملة. وخلافا للرافضة الذين يقولون: إنه لا إمام إلا المعصوم، وإن الأمة الإسلامية منذ غاب من يزعمون أنه الإمام المنتظر، ليست على إمام، ولا تبعا لإمام، بل هي تموت ميتة جاهلية من ذلك الوقت إلى اليوم، ويقولون: إنه لا إمام إلا الإمام المعصوم، ولا حج ولا جهاد مع أي أمير كان؛ لأن الإمام لم يأت بعد.. لكن أهل السنة والجماعة يقولون: نحن نرى إقامة الحج مع الأمراء سواء كانوا أبرارا أو فجارا، وكذلك إقامة الجهاد مع الأمير، ولو كان فساقا، ويقيمون الجهاد مع أمير لا يصلي معهم الجماعة، بل يصلي في رحله)

ثم علل ذلك بقوله: (فأهل السنة والجماعة لديهم بعد نظر، لأن المخالفات في هذه الأمور معصية لله ورسوله، وتجر إلى فتن عظيمة.. فما الذي فتح باب الفتن والقتال بين المسلمين والاختلاف في الآراء إلا الخروج على الأئمة؟! فيرى أهل السنة والجماعة وجوب إقامة الحج والجهاد مع الأمراء، وإن كانوا فجارا)

المبحث الثاني - يبعدها تماما عن هذا النوع من السلفية، ولذلك لقي موقف أعضاء الجمعية من الديمقراطية نقدا لاذعا شديدا من الوهابية المعاصرين، لدرجة أنهم بدعوا الجمعية بجميع أعضائها بسببه.

وقبل أن ننقل مواقف الوهابية المعاصرين من الجمعية بسبب هذا، نذكر بعض النصوص التي صرح بها بعض أعضاء الجمعية، والتي لقيت هذا الاستياء من طرف الوهابية المعاصرين.

وأولهم ابن باديس، فقد قال في خطاب له في عرض حالة الجمعية الأدبية: (نعم نهضنا نهضة (بنينا على الدين أركانها فكانت سلاما على البشرية) لا يخشاها- والله- النصراني لنصرانيته ولا اليهودي ليهوديته بل ولا المجوسي لمجوسيته ولكن يجب- والله- أن يخشاها الظالم لظلمه والدجال لدجله والخائن لخيانته)[1]

ومن ذلك ما نشره مخاطبا الشعب الجزائري بحماسة قائلا[2]: (ها هم اليوم يريدون خدعك، ويحاولون استعمالك آلة لأغراضهم ضد أصدقائك الإنسانيين.. أيها الشعب الكريم: كن- كلك- مع الحكومة الفرنسوية الممثلة للشعب الفرنسي الديموقراطي أصدق تمثيل. كن كلك ضد كل متعصب ضد أي جنس وأي دين. كن متحدا فبالاتحاد- فقط- تبلغ غايتك الشريفة الإنسانية. كن مستيقظا منظما، لتبرهن على أنك شعب لا تريد إلا العيش والحرية والسلام. ارفع عقيرتك بالاحتجاج ضد

(1) آثار ابن باديس (3/ 557)

(2) نشرت جمعية العلماء المسلمين على الأمة الجزائريين منشورين في أيام حادثة مقتل الشيخ كحول سنة 1355هـ - 1936م، تحضها على ملازمة الهدوء والسكون وتدعوها إلى الثقة بالعدالة الفرنسوية (انظر: آثار ابن باديس (3/ 119)

جميع الذين يستعملون العنف والقسوة والأساليب الشيطانية الخفية ليحدثوا الفتنة والشغب ضد فرنسا والجزائر. ناد من كل قلبك: لتحيى الجزائر! لتحيى فرانسا الشعبية! ليسقط الظلم والاستعباد! ليسقط أضداد الأجناس وحرية الأديان والأفكار!)[1]

ومن التصريحات التي ينكرونها في هذا الباب على الإبراهيمي قوله، وهو يتحدث عن الديمقراطية، ويثني عليها: (والديمقراطية رأي يوناني نظري جميل، منسوب إلى اسم صاحبه، وهو قائم على أن الشعب هو مصدر السلطة، ومن ثمّ فهو صاحب الحق في الحكم والتشريع، وعلى أن الأفراد متساوون في هذا الحق، ويناقضه رأي آخر يوناني النشأة أيضًا. اصطرع الرأيان في ميدان الجدل، ثم اصطرعا في ميدان العمل حتى أصبحا مذهبين في سياسة الحكم، وبابين في فلسفة الاجتماع، وكانت هذه الآراء الجميلة في الحياة مثل رأي ديموقراط تدور بين فلاسفة اليونان وقياصرة الرومان، أولئك يدرسونها جدلًا، وهؤلاء يدرسونها عملًا، إلى أن انتصف الله للحق بالإسلام، فجاء بالشورى والمساواة- حكمًا من الله- وأين حكم العقول من حكم خالق العقول؟ وجاء عمر فلقّن العالم درسًا عمليًا في المثل الأعلى للحكم، ثم جاءت الحضارة الغربية المجتهدة في إثمار الحقول، المقلدةُ في أثمار العقول، وكان من آثار التعصب فيها للآريّة والمسيحية أنها آثرت الديمقراطية على العُمَرية، آثرتها في التسمية والنسبة، أما في التطبيق والعمل، فإن هذه الحضارة- وهي حاضنة المتناقضات- اتسعت لرأي ديمقراط ولرأي ميكيافيلّي صاحب كتاب

(1) آثار ابن باديس (3/ 120)

"الأمير"، فإذا أرادت التلبيس ألبست الثاني ثوب الأول)[1]

ويشتد نكيرهم عندما يعتبر أنها مظلومة، وأن الداعي لها مأجور، وهو بذلك يقررها ويشرعنها، وهذا نص تصريحه الذي لقي الإنكار الشديد من الوهابية المحافظين: (لم تُظلَم هذه الكلمة ما ظلمت في هذه العهود الأخيرة، فقد أصبحت أداة خداع في الحرب وفي السلم، جاءت الحرب فجندها الاستعمار في كتائبه، وجاء السلم فكانت سرابًا بقيعة، ولقد كثر أدعياؤها ومدّعوها والداعون إليها، والمدّعي لها مغرور، والداعي إليها مأجور، والدعيّ فيها لابسٌ ثوبَي زور.. أصبح استعمار الأقوياء للضعفاء ديمقراطية، وتقتيلهم للعزل الأبرياء ديمقراطية، ونقض المواثيق ديمقراطية.. لك الله أيتها الديمقراطية!)[2]

ومن التصريحات التي ينكرونها على الشيخ العربي التبسي قوله: (ثم جاء دور من أدوار تحديد علاقة الدولة الفرنسية بالأديان وذلك حين صدر قرار 9 ديسمبر 1905 القاضي بفصل الدين عن الدولة، وكان موقف الحكومة الاستعمارية في الجزائر من الدين الإسلامي أنه ليس بدين، وليس بأهل لأن تطبق عليه قوانين فصل الدين عن الدولة.. إن هذه المسألة لا ينبغي للديمقراطيين كيفما كان دينهم وكيفما كانت جنسيتهم أن ينظروا إليها كمسألة بين الحكومة الاستعمارية وبين المسلمين الجزائريين. بل الواجب على كل ديمقراطي حر الضمير أن ينظر للمسألة من جهتها الديمقراطية التي هي فصل الدين عن الدولة ووجوب احترام الناس في أديانهم وعقائدهم، وشعائر دينهم، ومنع الحكومة من التفريق بين الأديان التي يعيش

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 508)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 508)

معتنقوها في وطن واحد وحتى يعيش الناس في وئام واتفاق ومع حكومة واحدة. هذا موقف – أيها الديمقراطيون- يجب علينا أن نقفه كلما حاولت الحكومة أن تعتدي على مظهر من مظاهر الديمقراطية)[1]

حتى الشيخ الطيب العقبي – مع رضاهم الشديد عنه – إلا أنهم في هذا الموقف ينكرون عليه قوله المنشور في جريدة (الشهاب)، وهو قوله:(..ويكفي في نظري لربط العلائق بين المتدينين من المسلمين والمسيحيين أن يعمل كل منهما بما جاءت به تعاليم دينه الصحيح، ومتى حققوا العمل بما جاء به (سيدنا عيسى) و(سيدنا محمد) ﷺ عليهما من مظاهر العدل والرحمة كانوا أمة واحدة تعمل لخير الإنسانية وصالح هذا المجتمع الإنساني الذي يجب أن تراعي له كرامته ويجب أن لا يحتقر أو يهان في حال من الأحوال)[2]

ويعتبرون هذا مخالفا لقول النبي ﷺ: (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا فإنكم إما أن تصدقوا بباطل أو تكذبوا بحق فإنه لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني)[3]

وقد دافع الباحث محمد حاج عيسى – مع توجهه الوهابي- عن هذا الموقف في

---

(1) العربي التبسي: مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، جمع: شرفي أحمد الرفاعي قسنطينة، دار البعث 1981، 1/ 180-181.

(2) الشهاب (11/ 326) (غرة جمادى الأولى:1354هـ/ أوت:1935)

(3) مسند أحمد بن حنبل (3/ 338)

كتابه: (الرد النفيس على الطاعن في العلامة ابن باديس)[1]، حيث قال في مطلبه الثالث: (قضية تحكيم الشريعة): (..إن المتكلم بلفظ الديمقراطية قد لا يعني بذلك مبدأها الأصلي الذي هو الحكم للشعب الذي هو كفر، كما لا يعني فصل الدين عن الدولة، وهو من الأسس التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطية، ولكن بعضهم يعني بها حرية التعبير والانتقاد بالطرق السليمة، ومنه ما يستعمله السياسيون المسلمون في معنى حرية المعارضة السياسية المنظمة، وقد يراد بها حرية العقيدة بحيث لا يضيق على أهل الديانات المختلفة وتضمن لهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية، فيجعلونها مقابلة للحكم الجبري الديكتاتوري، وهذه المعاني لا ترقى إلى كونها من نواقض الإسلام أو لا تعني بالضرورة أن المعبر بها مرتد كافر أو مضلل للناس، وحرية التعبير وحرية العقيدة وإن كانت لها ضوابطها الشرعية المخالفة للطريقة الديمقراطية، فإنه في باب المداراة يجوز استعمال اللفظ المشترك الذي يفهم منه السامع شيئا ويريد به المتكلم شيئا آخر، بل هذا هو معنى التورية التي لا شك في جوازها في حالة الاضطرار، وأنها من الكذب المباح كما قال إبراهيم – عليه السلام – للملك الظالم عن سارة بأنها أخته هو يقصد في الدين والملك فهم أنها أخته في النسب)[2]

وقد رد التيار الأكثر تشددا على هذا بأن كلامه فيه (مغالطة وأغلاط من وجوه عدة: منها: تأويله السمج لكلام ابن باديس في الديمقراطية وتشنيعه على من رد عليه

(1) محمد حاج عيسى، (الرد النفيس على الطاعن في العلامة ابن باديس)، د.ط، د.ت، (ص: 253-254)

(2) الرد النفيس على الطاعن في العلامة ابن باديس، (ص: 253-254).

فيها بكلام حق وقال: (تضليل الشعب بفكرة الديمقراطية، والديمقراطية هي الكفر عينه إذ أنها تنادي بوجوب إخضاع الحكم للشعب، والحكم لله عز وجل في شريعتنا وعقيدتنا، فكيف خفي هذا على الشيخ ابن باديس؟.. - ومنها: تكلف الأعذار في حمل الكلام غير ما يحتمل، كقوله: (إن المتكلم بلفظ الديمقراطية قد لا يعني بذلك مبدأها الأصلي الذي هو الحكم للشعب الذي هو كفر، كما لا يعني فصل الدين عن الدولة، وهو من الأسس التي تقوم عليها الأنظمة الديمقراطية)، وكلام ابن باديس في الديمقراطية واضح وضوح الشمس، ويعني كل ما سبق ومنها مبدأها الأصلي كما عبر الرَّاد.. ومنها: قول الكاتب - عن معاني الديمقراطية أنها (لا ترقى إلى كونها من نواقض الإسلام أو لا تعني بالضرورة أن المعبر بها مرتد كافر أو مضلل للناس)، وهذا فيه من المغالطة ما فيه، حيث أوهم القاري أن القول بها ليس من نواقض الإسلام وأن من رد على خطأ ابن باديس وأمثاله من الكتاب الإسلاميين القائلين بالديمقراطية؛ فقد يلزم منه تكفيرهم.. وليَعلم الأخ الكاتب - عفا الله عنه - أن (الديمقراطية = الكفر)، وأنها ليست من الإسلام، أما تكفير القائل بها فإنَّ ردَّ الخطأ لا يلزم منه الحكم بالتكفير، أما التضليل فقد ضل الشيخ ابن باديس - وغيره - عن الحق في هذه المسألة وغيرها..و الحكم بالتكفير في مثل هذه القضايا لأهل العلم الراسخين، وليس لكل من هب ودب)[1]

وهكذا نجد الرسائل والمقالات والمدونات بين الطرفين من الوهابية المتشدد

---

(1) ورد هذا النقد في منتديات الآفاق السلفية في موضوع تحت عنوان (الشيخ بن باديس-رحمه الله تعالى- والديمقراطية) ضمن سلسلة (التنبيهات السَّلفية..) على هذا الرابط: (http://al-afak.amanjamy.net/showthread.php?t=2356)

منهم، والأقل تشددا، منهم من يتهم ابن باديس والجمعية، ومنهم من يدافع عنهم، والكل متفق على أن ظاهر ما قاله وما قاله أعضاء الجمعية معه منكر، والفرق بينهما أن المتشدد يأخذ بظواهر الألفاظ، والأقل تشددا يؤول ويلتمس الأعذار.

المطلب الثالث: السلفية التنويرية وعلاقة جمعية العلماء بها

السلفية التنويرية هي المدرسة الثانية من مدارس السلفية الكبرى، وهي وإن كانت تتفق معها في الاسم، فإنها تختلف معها في المسمى اختلافا شديدا يصل أحيانا إلى حد الصراع.

فالتنويريون يتهمون المحافظين بالجمود والتخلف والحرفية، والمحافظون يتهمون التنويريين بالعقلانية والبدعة والضلالة.

فهذا محمد عبده زعيم السلفية التنويرية يقول منتقدا السلفية المحافظة: (... اللهم إلا فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيق عطنا وأحرج صدرا من المقلدين، وإن أنكرت كثيرا من البدع، ونحت عن الدين كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من اللفظ الوارد والتقيد به، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية أحباء)[1]

وقد علق الشيخ رشيد رضا على قوله هذا بقوله: (يعني بهذه الفئة أهل الحديث ومن يسمون الوهابية، فقد كان يحمد منهم ترك البدع والاهتداء بالسنن وتقديم الأثر

---

(1) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، ط 3 1988 م، ص 127 – 128.

على آراء البشر، وينكر عليهم ضيق العطن دون ما أرشدت إليه النصوص من علوم الأكوان ومقدمات المدنية والعمران التي تعتني بها الأمة وتعلو كلمة الملة)[1]

وهذا فهد الرومي من السلفية المحافظة يذكر المستجدات الفكرية والعلمية الحديثة، فيقول: (.. وهال الأمر علماء المسلمين، وذهبوا للرد على تلك الأفكار مذاهب شتى. وحاولت فئة منهم التوفيق بين الدين والعلم وبينت للناس أن الدين الإسلامي الحق لا يحارب العلم ولا ينافي العقل وأنه دين العقل والحرية والفكر. وذهبت تبين للناس ذلك المنهج وتقيم الدين الإسلامي على العقل – الذي لا يقر أرباب الثقافة الغربية غيره حكما – وبينت أن ليس في الإسلام ما لا يقره العقل وحاولت أن تفسر القرآن الكريم على هذا المنهج وهذا الأساس وكان لهذه المدرسة العقلية رجال كان لهم نشاط واسع في نشر هذه الثقافة ومكافحة الاستعمار ومقاومة الهجوم على الدين وإلقاء التبعة عليه في التخلف الحضاري.. وكان من رجال هذه المدرسة المؤسسين لها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وتلاميذه محمد مصطفى المراغي ومحمد رشيد رضا وغير هؤلاء كثير.. وسميت نهضتهم هذه بالنهضة الإصلاحية وكان لهذه المدرسة آراء كثيرة تخالف رأي السلف وشطحات ما كانوا ليقعوا فيها لولا مبالغتهم الشديدة في تحكيم العقل في كل أمور الدين حتى جاوزوا الحق والصواب وشكك بعض رجال الفكر الإسلامي الحديث في نزاهة المؤسسين لهذه المدرسة أعني جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده مستدلين

---

(1) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (هامش)، ص 127.

على ذلك ببعض علاقاتهم وما ورد في كتاباتهم)[1]

وهذا سلمان بن فهد العودة مع اعتداله في كثير من المواقف يقول عن هذه المدرسة: (إن المدرسة العقلية اسم يطلق على ذلك التوجه الفكري الذي يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي العاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلا جديدا يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، ومع انفجار المعلومات والاكتشافات الصناعية الهائلة في هذا العصر، وتتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتا كبيرا في موقفها من النص الشرعي، ولكنها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أو نصوص الأحكام، أو الأخبار المحضة، وفي رد ما يستعصي من تلك النصوص على التأويل)[2]

ويقول آخر بلهجة أشد: (وقد سلك مسلك هؤلاء الزائغين جمال الدين الإيراني المتأفغن، ومحمد عبده المصري، ومحمد رشيد رضا، ومحمد مصطفى المراغي، ومحمد فريد وجدي، ومحمود شلتوت، وعبدالعزيز جاويش، وعبدالقادر المغربي، وأحمد مصطفى المراغي، وأبو ريّة صاحب الظلمات، وأحمد أمين صاحب (فجر الإسلام) و(ضحاه) و(ظهره)[3]

---

(1) فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، دار الرسالة، الطبعة الرابعة، 1414 ص66.

(2) سلمان العودة، حوار هادئ مع محمد الغزالي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى، ذو القعدة 1409 هـ، ص9.

(3) أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، ردود أهل العلم على الطاعنين في حديث السحر وبيان بعد محمد رشيد رضا عن السلفية، دط.ط2، ص7.

ومع هذا البون الشديد بين المدرستين إلا أن الكثير من المؤرخين والمفكرين استعملوا هذا المصطلح في كتاباتهم (سلفية)، ينعتون به مفكري عصر النهضة، وزعماء الحركات الإسلامية الكبرى التي ظهرت في العالم الإسلامي، مثل رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومن تبعهم أو سار على نهجهم أو اتفق معهم في مبادئهم كأبي شعيب الدكالي والعربي العلوي والزعيم علال الفاسي من المغرب الأقصى، وابن باديس والإبراهيمي من الجزائر، وسالم بوحاجب والطاهر ابن عاشور من تونس، وحسن البنا من مصر، ومحمد إقبال في الهند، وعلي شريعتي في إيران، والمودودي في باكستان[1].

وبما أن لجمعية العلماء علاقة كبرى بهذا التيار السلفي إلى درجة أن الكثير من الباحثين يعتبرونها امتدادا له، فإنا نحتاج إلى ما احتجنا إليه في المطلب السابق من إثباتات، وهي نوعان:

الأول: إثبات علاقة الجمعية مع رواد هذه المدرسة.

الثاني: إثبات مدى الاتفاق في المبادئ بين الجمعية وهذه المدرسة.

وقد خصصنا كل قسم منهما بفرع خاص، وقدمنا لذلك بفرع حول حقيقة التنوير.

أولا ــ حقيقة التنوير:

لغة: التنوير كلمة مشتقة من (النُّور)، أي الضياء. والنور: ضد الظلمة، والتنوير:

---

(1) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، بيروت، المجلد الثاني، مادة السلفية، ص 737.

وقت أسفار الصبح، يقال: قد نور الصبح تنويراً. والتنوير: الإنارة[1].

اصطلاحاً:

ربما يكون الفضل في نشأة مصطلح (التنوير) - بمفهومه الحديث - إلى الثقافة الغربية قبل الثقافة العربية الإسلامية[2]، ذلك أنه بالتأمل البسيط لدلالة المصطلح والتعرف على المبادئ التي يراد بها منه نجد نقاطا كثيرة مشتركة:

فمفهوم التنوير (Enlightenment) في الثقافة الغربية يقصد به اتجاه ثقافي ساد أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر بتأثير من المثقفين الذين عرفوا باسم المتفلسفين، وكانوا صحفيين وكتاباً ونقاداً، ورواد صالونات أدبية من أمثال (فولتير)، (وديدرو)، و(كوندرسيه)، و(هولباخ)، و(بيكاريا)

وقد اتخذ هذا الاتجاه من العقل والطبيعة والتقدم، ركائز لنشر وجهته العلمانية (Secularism) والعِلمانية (Sciencism)، وكان شعار التنوير الغربي (العلم للجميع)، وكانت روح التنوير إلحادية، بل وشديدة العداء للكنيسة وللسلطة متمثلة

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 6، ص 4571، وأيضاً الطاهر أحمد الزاوي الطرابلسي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ط 1877 ،2، ص 624..

(2) هذا بالنسبة له كمصطلح لاتجاه فكري، أما دلالته - كمنهج فكري- فهي موجودة بقوة في الثقافة الإسلامية، فهذا (ابن رشد) يستخدمه في دعوته إلى إعمال العقل في النص الديني في مقولة (التأويل)، والتي يعرفها بأنها (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية)، والتأويل عنده من شأن الراسخين في العلم وليس من شأن الجمهور؛ ولهذا يمتنع تكفير المؤول. فالذي يكّفر هو الذي يتوهم أنه مالك للحقيقة المطلقة. وهذا الوهم هو الذي يحد من سلطان العقل. وقد أراد (ابن رشد) إزالة هذا الوهم بحيث لا يبقى سوى سلطان العقل. وهذا هو جوهر (التنوير) (انظر: مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص 108)

في الدولة، وللخرافة والجهل والفقر، ولهذا اتخذ أصحابه من العلم سبيلاً لتنوير العقل وتحريره من ظلمة الجهل ونشر المعارف الحديثة، ومن الصحافة طريقاً لتثقيف الرأي العام وتربيته وتوعيته، ومن النقد درباً للوقوف على الحقيقية[1].

انطلاقا من هذا فهم (التنوير) في العالم الإسلامي فهمان متناقضان، ولكل منهما رواده ومفكروه ومشروعه الإصلاحي:

أما **الفهم الأول**، فأخذ من التنوير صورة مطابقة للأصل الغربي، فعرف (التنوير) بأنه (الاتصال المباشر بالغرب واقتفاء أثر الفلاسفة العقليين الأحرار في إعادة بناء الحضارة العربية الحديثة)[2]

وعرفه آخر: بأنه حركة فكرية عقلية إلحادية، أنكر أصحابها وجود الله، والكتب السماوية، والبعث، والآخرة، وانصبت جهودهم على إصلاح المجتمع[3].

وأما **الفهم الثاني**، فأخذ روح التنوير ومبادئه الكبرى دون انحرافاته المتمثلة في الإلحاد والمواجهة التامة مع الدين، لأن الإسلام ليس كالمسيحية، وقد عوض ذلك بمواجهة الأفكار الدخيلة على الإسلام، ولهذا ربط بين السلفية والتنوير، وقد كان على هذا النهج (محمد عبده) فقد وصف الأمم المتنورة بأنها الأمم المتمدينة؛ فهو يوحد بين (التنوير والتمدن)، ولا يربط بين التنوير والإلحاد.

---

(1) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 504، – وأيضاً عصمت نصار، اتجاهات فلسفية معاصرة، في بنية الثقافة الإسلامية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2003، ص 12.

(2) عصمت نصار، اتجاهات فلسفية معاصرة، ص 15.

(3) عصمت نصار، إتجاهات فلسفية معاصرة، ص 14، 13.

بل إن بعض المفكرين المسلمين يعرفون (التنوير) بأنه (اتباع النور والهدى المبين، واقتفاء أثر النبي عليه الصلاة والسلام)، ووصفوه بأنه الفجر الذي يبدد ظلمات الجهل والجهالة، ومن ثم فهو مختلف اختلافاً جزئيا وًكلياً عن تعريف الغربين له[1].

ثانيا ـ رواد السلفية التنويرية وعلاقة الجمعية بهم:

كما حصل الاختلاف في مفهوم التنوير، فقد حصل الاختلاف بين الرواد التنويريين الكبار، فلهذا نجد منهم الذي يتخذ من الإسلام مادته الأساسية للتنوير، وينطلق في ذلك من الإسلام الأول قبل نشوء الفرق، ويركز خصوصا على القرآن الكريم، كالأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا.

ونجد منهم من يرفض ذلك، ويعتبر الغرب والثقافة الغربية بجميع أركانها ومبادئها هي أساس التنوير، ولعل أحسن من يمثل هذا التيار سلامة موسى، وطه حسين، وأحمد لطفي السيد، وغيرهم.

بالإضافة إلى من اختلف في تصنيفهم الباحثون كرفاعة الطهطاوي، وعبد الرحمن الكواكبي، وقاسم أمين، وغيرهم.

وبما أن بحثنا مرتبط بالسلفية التنويرية التي أثرت في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فسنذكر – باختصار– بعض التنويريين الكبار الذين نرى أن لهم أثرا في فكر الجمعية ومشروعها الإصلاحي.

جمال الدين الأفغاني:

يعد جمال الدين الأفغاني (1838–1897 م) أول من صاغ المشروع

---

(1) عصمت نصار، إتجاهات فلسفية معاصرة، ص15.

الإصلاحي الحديث المتمثل في (الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل)[1]، وقد حاول – من خلال مشروعه الإصلاحي – أن يجيب على كيفية تمكن لأمم الإسلامية من قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على أساس من ذاتيتها وهويتها.

وحاول -لذلك- رصد بعض القوانين العامة لنهضة الشعوب وسقوطها؛ وهي (قوانين التقدم والتخلف) على أساس أن النهضة هي القاعدة والتخلف هو الاستثناء، فالنهضة بالدين والعمل، والسقوط بالدين دون العمل؛ والسبب الرئيسي في تدهور أحوال المسلمين هو تركهم حكمة الدين والعمل بها.

وهو يرى أن إصلاح ذلك لا يكون إلا بالرجوع إلى ينابيع العقيدة الإسلامية الصافية، وقد اتخذ من ذلك قاعدة في شكل قانون هو: (ترك ما كان سبباً للصعود يؤدي إلى الهبوط والسقوط)[2]

وقد يتصور البعض أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تنظر إليه نظرة سلبية، كما تنظر إليه السلفية المحافظة، ولكن الواقع خلاف ذلك[3]، فالجمعية وإن لم تكن قريبة منه بقدر قربها من الشيخ محمد عبده ورشيد رضا إلا أنها كانت تعتبره من كبار المصلحين، بل أب الإصلاح الحديث.

فهذا الإبراهيمي في خطبة له بعنوان (الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني)[4]

(1) حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني، المائوية الأولى للكتاب، القاهرة 1999، ص 11.

(2) حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني، ص 185..

(3) وهذا من النواحي التي ينكرها السلفيون المحافظون على جمعية العلماء، ويبدعونها بسببها.

(4) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 192)

بمناسبة ذكراه يعتبره أب المصلحين، ويقر بفضله على الإصلاح الحديث، فيقول: (الذكرى من الذكر، فماذا تذكرون في هذه الليلة عن جمال الدين الأفغاني، وماذا تدّخرون من آثارها في نفوسكم لليالي المقبلة من أعمالكم؟ اذكروا أنه كان عالمًا شجاعًا، قوّالًا للحق جريئًا فيه، واذكروا أنه كان لا يخشى في كلمة الحق يقولها ولا في الحق يدعو إليه لومة لائم، واذكروا أن جميع الثغر التي أُتينا منها فعِلّةُ العلل فيها آتية من سكوت علماء الدين وبعدهم عن شؤون المسلمين العامة. وقد جزاه الله في الدنيا جزاءً عاجلًا فرزقه طرازًا من التلامذة المستعدين، نفخ فيهم من روحه، وربّاهم على مباديه، وكانوا من بعده حمَلَة فكرته، الشارحين لها بالعمل، وحسبكم بالأستاذ الإمام محمد عبده.. وإن جمال الدين اقتحم هذا الميدان فكان حجة لبعض العلماء، وحجة على بعضهم. رحمة الله على جمال الدين جزاء ما قدّمه للإسلام والمسلمين، وكفاء ما سنّه للعلماء من أسى حسنة لم نزل نتقلّب في أعطافها، وندين له بالفضل فيها)(1)

ويعتبره في موضع آخر واضع (أساس الوطنية الإسلامية على صخرة الإسلام الصحيح) والذي أهاب (بالمسلمين أن ينفضوا أيديهم من ملوكهم ورؤسائهم وفقهائهم، لأنهم أصل بلائهم وشقائهم)(2)

ويرد الإبراهيمي بقوة على من يسميهم (علماء القشور والرسوم) الذين ينظرون إلى الأفغاني على أنه (ليس عالمًا دينيًا بالمعنى الذي يفهمونه من الدين (لأن العالم الديني عندهم هو حاكي أقوال وحافظ اصطلحات وراوي حكايات، (أما أصحاب

---

(1) آثار الإبراهيمي: 5/ 196.

(2) آثار الإبراهيمي: 3/ 65.

العقول المُتَدَبّرة والأفكار المثمرة، والبصائر النيّرة، والموازين الصحيحة للرجال، فإنهم يرون في الأفغاني عالِمًا أي عالم، وفردًا انطوى على عالم، وحكيمًا أي حكيم، وأنه أحيى وظيفة العالم الديني وأعاد سيرتها الأولى، وأنعش جدها العاثر، وجدّد رسمها الداثر.. كان العالم الديني في نَأْنَأَة الإسلام أقوى نفوذًا وأوسع سلطة من الخليفة والملك والأمير، وكان الأمراء القاسطون يخشون ذلك النفوذ الواسع ويضيقون به ويتبرمون منه)[1]

محمد عبده:

يعتبر محمد عبده (1849-1905 م) باتفاق الباحثين مصلحاً اجتماعياً ودينياً، ورائداً من الرواد الكبار للفكر الإسلامي، وقد كرس جميع جهوده في سبيل الإصلاح.. وقد استطاع من خلال المناصب التي تقلدها أن يلعب دوراً في النهضة الفكرية والدينية الحديثة.

وقد أسس مع أستاذه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى) (1884 م) واتفق معه على أن سبب ضعف المسلمين يعود إلى ضعف العقيدة وجهلهم بأصول الدين، وأن علاج ذلك لا يكون إلا بالرجوع إلى ينابيع الدين الصافية، وهو يذكرنا تماما بالاتفاق الذي حصل بين ابن باديس والإبراهيمي، ولكن الفرق بينهما هو أن ابن باديس والإبراهيمي ظلا على اتفاق تام، بينما اختلف الأفغاني مع محمد عبده في وسيلة الإصلاح:

فبينما سلك (الأفغاني) سبيل السياسية، رأى (محمد عبده) أن الوسيلة هي التعليم والتهذيب؛ لاعتقاده أن ارتقاء المعارف هو سبب تقدم الأمم في الثروة

(1) آثار الإبراهيمي: 5/ 196.

والقوة، ومن أجل ذلك اقترح تعميم المدارس الوطنية وإصلاح البرامج الدينية[1].

وبعد عودة الإمام إلى مصر – بعد نفيه إلى بيروت– رأى أن ينهج نهجاً يحقق له غرضه في الإصلاح الديني، فعمد إلى مسالمة الإنجليز، اعتقاداً منه أن المستعمر لا يقاوم إلا بإنارة الشعب وتثقيفه الثقافة الدينية الصحيحة، وهو نفس ما فعلته الجمعية في مواقفها من فرنسا، وعللت بنفس التعليل.

وبناء على هذا طرح محمد عبده مشروعه المتمثل في تحقيق ثلاثة أهداف كبرى للإصلاح، نذكرها هنا باختصار لنرى مدى توافقها مع المنهج الذي اعتمدته الجميعة:

1 ــ **الإصلاح ديني**: حيث دعا إلى تحرير الفكر من التقليد والجمود، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتبار الدين من ضمن موازين العقل. فليس هناك تعارض بين العقل والنقل.

كما دعا إلى إصلاح العقيدة وتنقيتها من الخرافات، ولهذا ركز على إصلاح الأزهر، وأكد على ضرورة التكامل بين الدين والعلم من جهة، وبين العقل والوجدان من جهة أخرى؛ لأن الدين الكامل هو علم وذوق، أو فكر ووجدان[2].

2 ــ **الإصلاح اللغوي**: فقد أدرك محمد عبده أن دعوته للاتصال بالغرب لن تحظى بالأهمية في ظل جمود اللغة العربية وهجمات المستشرقين عليها، فنهض

---

(1) محمد عبده: رسالة التوحيد، قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها الشيخ حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1997 ،2، ص 7.

(2) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 14.

(عام 1892 م) –مع أصدقائه– لتكوين أول مجمع للغة العربية في مصر، وهو (المجمع البكري) من أجل إصلاح اللغة العربية وجعلها أداة صالحة للمساهمة في التحرير الفكري.

3 ـ **الإصلاح السياسي**: فقد دعا محمد عبده إلى إيقاظ الرأي العام إزاء الحاكم، فكما للحاكم حق على الشعب، كذلك للشعب حق على الحاكم، وكانت دعوته عن طريق الصحافة والتعليم ومجلس الشورى[1].

ونرى من خلال هذا العرض المختصر لمشروع محمد عبده الإصلاحي توافقا تاما مع الجمعية، ولذلك نراها تثني عليه، بل تعتمده، بل تعتبر له الفضل في السبق والريادة والأستاذية.

وربما تعود بوادر هذا التأثير إلى زيارة الشيخ محمد عبده للجزائر، حيث استقبل استقبالا حافلا كان له تأثيره النفسي في الجزائريين لتقبل الإصلاح على الطريقة التنويرية، حتى أن البعض يعتبر من الدوافع الكبرى للإصلاح تلك الزيارة، يقول عمار طالبي: (ومن الدوافع التي أدت إلى الإصلاح كذلك وساعدت عليه– إلى جانب المجلات والجرائد والكتب التي كانت تصل إلى الجزائر– زيارة الأستاذ محمد عبده إلى تونس والجزائر سنة 1321هـ (1903) في الصيف وقد مهد لتأثير هذه الزيارة، مجلة المنار، ومن قبلها العروة الوثقى، فكان الطلبة والشيوخ يطالعون هذه الصحف ويتداولونها)[2]

ويقول صالح خرفي عنها: (الزيارة الشخصية للشيخ محمد عبده كانت كفيلة

---

(1) انظر: محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 19.

(2) من مقدمة عمار طالبي لآثار ابن باديس: 1/ 26.

بتعزيز بدايات النهضة الإصلاحية الحديثة في الجزائر، والوصول بها إلى حد الحزب الديني المصلح، حتى إن الشيخ رشيد رضا قال – وهو يؤرخ لزيارة الإمام محمد عبده أقطار المغرب العربي في مستهل القرن العشرين – : (وقد وجد له في تونس والجزائر حزبا دينيا ينتمي إليه من حيث لم يكن يعلم)[1]

ويشير ابن باديس إلى ريادة الشيخ محمد عبده للإصلاح فيقول: (أول من نادى بالإصلاح الديني علما وعملا نداء سمعه العالم الإسلامي كله في عصرنا هذا هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وأول من قام بخدمته بنشرة إسلامية عالمية هو تلميذه حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار. رحمهما الله وجازاهما عن الإسلام والمسلمين خيرا ما جازى به المجددين لهذا الدين)[2]

وهذا التصريح يدل على أن ابن باديس متأثر بالسلفية التنويرية أكثر من تأثره بالسلفية المحافظة، ذلك أن السلفية المحافظة ترى أن ريادة الإصلاح للشيخ محمد بن عبد الوهاب لا للشيخ محمد عبده.

وهكذا نرى الإبراهيمي وغيرهما من أعضاء جمعية العلماء يبجلون الشيخ محمد عبده، ويعتبرونه أب الإصلاح الإسلامي الحديث، يقول الإبراهيمي: (لا نزاع في أن أول صيحة ارتفعت في العالم الإسلامي بلزوم الإصلاح الديني والعلمي في الجيل السابق لجيلنا هي صيحة إمام المصلحين الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده- رضي الله عنه- وأنه أندى الأئمة المصلحين صوتًا وأبعدهم صيتًا في عالم

(1) صالح خرفي : المدارس والمعاهد العليا، دورها في النهضة العربية لحديثة. المجلة الجزائرية للتربية، عدد 4، ص 37.

(2) آثار ابن باديس (3/ 66)

الإصلاح. فلقد جاهر بالحقيقة المرة، وجهر بدعوة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها إلى الرجوع إلى الدين الصحيح والتماس هديه من كتاب الله ومن سنة نبيه)[1]

ولأجل هذا التوافق وهذه الإشادة نرى الشيخ ابن عليوة يقتبس في رده على الجمعية، ودفاعه عن التصوف أو الأحوال الصوفية من الشيخ محمد عبده، ليواجههم بها، ويثبت لهم أن محمد عبده مع توجهه السلفي لم يكن ينكر على الصوفية، بل كان ينتصر لهم، بل كان فوق ذلك صوفيا عرفانيا بامتياز.

ومن ذلك ما ذكره في رسالة (الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف)[2] من اقتباسه من محمد عبده قوله: (والصوفي نسبة إلى الصوفية وهم طائفة من المسلمين همهم من العمل إصلاح القلوب وتصفية السرائر والاستقبال بالأرواح وجهة الحق الأعلى جل شأنه حتى تأخذهم الجذبات لله عمن سواه وتفنى ذواتهم في ذاته وصفاتهم في صفاته والعارفون منهم البالغون إلى الغاية من سيرهم في أعلى مرتبة من الكمال البشري بعد النبوة)[3]

ثم عقب على ذلك بقوله: (وفي ظني أنه لا شيء أبين من هذا فيما نريد إثباته وزاد على ذلك حضرة الكاتب ما أثبته للصوفية من تأثير الإرادة وغيرها من الخوارق

---

(1) آثار الإبراهيمي: 1/ 177.

(2) هي عدة مقالات في مجلة البلاغ الجزائري جمعت في رسالة واحدة، رد بها الشيخ على ما كتب في جريدة (الشهاب)

(3) أحمد بن عليوة المستغانمي، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1990، ص36.

التي تعتبر عند البعض من أهل العصر الحاضر من الخرافات ولا مستند لهم في ذلك إلا سوء الظن وعدم اعتبارهم ما للروح من الكمالات والخصائص الذاتية وهذا من حضرة الكاتب أبلغ ما يعتبر في الصراحة وأوضح ما يتأتى في التعريف)[1]

وسنرى المزيد من مواقف محمد عبده من التصوف، وخاصة التصوف العرفاني في محلها من هذه الرسالة، ومن خلالها سنعرف الفوارق الكبرى بين الجمعية والمدرسة التنويرية، وخصوصا الشيخ محمد عبده، ونعرف أن الجمعية لم تستفد من الشيخ محمد عبده إلا بعض مواقفه الإصلاحية، أما الجذور الفكرية لها، فإن بينها وبينها بونا بعيدا.

محمد رشيد رضا:

يعتبر محمد رشيد رضا (١٨٦٥ م – ١٩٣٥ م) أقرب الرواد الإصلاحيين الثلاثة إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولعله الواسطة التي وصل بها فكر الأفغاني وعبده إلى الجمعية كما وصل إلى العالم الإسلامي.

ولعله الواسطة أيضا في ذلك الموقف الذي وقفته الجمعية في نصرة الوهابية، فقد تصدى الشيخ رشيد للدعاية المناوئة لعلماء نجد، وكان يطلق عليهم في رسائله إلى شكيب أرسلان (الوهابية)، وعندما انتشرت الدعاوى ضدهم بعد افتتاح الطائف وزع ألوفاً من رسالة (الهدية السنية والتحفة النجدية) ونشر مقالات في الدفاع عنهم والرد على خصومهم، وقد قال له شيخ الأزهر أمام ملأ من العلماء: (جزاك الله خيراً بما أزلت عن الناس من الغمة في أمر الوهابية)[2]

---

(1) أحمد بن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص36.

(2) شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ص 366.

واستمرت صلات رشيد رضا مع علماء نجد وزعمائها إلى وفاته.. وكانت له مثل هذه الصلات مع السلفيين في مختلف بلدان العالم الإسلامي.

ولا حاجة لنا إلى ذكر التصريحات التي تدل على مدى تأثر أعضاء الجمعية بالشيخ محمد رشيد رضا، فهي كثيرة جدا، وقد كتب ابن باديس تفاصيل حياة وفكر الشيخ رشيد في الشهاب، وأطنب في الثناء عليه.

أما البشير الإبراهيمي، فله معه ذكريات، فقد التقى به في دمشق خلال إقامته فيها (1916-1920)[1]، وقد ذكر أنه كان يستعيد ذكرياته معه عند لقائه مع ابن باديس، وأن ذلك كان سببا في التفكير في إنشاء الجمعية، يقول: (ولا أنسى مجلساً كنا فيه على ربوة من جبل قاسيون في زيارة من زياراته لي، وكنا في حالة حزن لموت الشيخ (رشيد رضا) قبل أسبوع من ذلك اليوم، فذكرنا تفسير المنار، وأسفنا لانقطاعه بموت صاحبه فقلت له. ليس لإكماله إلا أنت، فقال لي : ليس لإكماله إلا أنت، فقلت له : حتى يكون لي علم رشيد، وسعة رشيد، ومكتبة رشيد، ومكاتب القاهرة المفتوحة في وجه رشيد. فقال لي واثقاً مؤكداً : إننا لو تعاونا وتفرغنا للعمل لأخرجنا للأمة تفسيراً يغطى على التفاسير من غير احتياج إلى ما ذكرت)[2]

وقد كان الشيخ رشيد رضا يبادل الجمعية وأعضاءها نفس المشاعر، فقد تحدث عن الإصلاح في الجزائر في أكثر من موضع من مجلة المنار، كما أنه كان يتابع فيها باهتمام أوضاع الجزائر السياسية والاجتماعية والثقافية، ويرد على أسئلة الكثير من الجزائريين كالزواوي وعبد القادر الجزائري وغيرهما.

---

(1) سجل مؤتمر جمعية العلماء، ص 37.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (2/ 252)

ومن أمثلة تلك المواضع التي تحدث فيها عن الجمعية ما ورد في مجلة المنار عدد (شوال من سنة 1347 هـ)/ وفي قسم (تقريظ المطبوعات)، كتبت عن جريدة الشهاب تقول: (الشهاب: صحيفة تصدر في مدينة قسنطينية من قطر الجزائر في المغرب الإسلامي، وهي إصلاحية تحيي مذهب السلف، وتقاوم الخرافات والبدع، يصدرها الأستاذ الفاضل الناصح عبد الحميد بن باديس.. فنتمنى لها طول العمر ودوام النفع، ونتمنى مع ذلك أن يعرف المسلمون لها قيمة خدمتها فيؤدوا لها حقها)[1]

وفي عدد (ربيع الأول 1351 هـ) كتبت تقول عن (جمعية علماء المسلمين في الجزائر): (نبغ في بلاد الجزائر في هذا العهد جماعة من العلماء المصلحين يبثون في البلاد الدعوة إلى الحق والخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بالدروس والخطابة والكتابة في الصحف حتى إنهم أنشأوا عدة جرائد ومجلات عطلت حكومة الجزائر بعضها فخلفها غيرها.. وأشهر هؤلاء العلماء الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس منشئ مجلة الشهاب الإصلاحية التي خلفت جريدته (المنتقد) والأستاذ الشيخ الطيب العقبي والأستاذ الشيخ سعيد الزاهري وكلهم ممن جمع بين العلم والعقل والرأي وحسن البيان قولاً وكتابة وخطابة، وقد فكر هؤلاء منذ سنين في تأليف جمعية علمية تكون المرجع المعتمد لمسلمي هذا القطر في جميع أمور دينهم تزول بها هذه الفوضى الدينية العلمية التي تصدى للتعليم والإرشاد والإفتاء في ظلماتها كثير من الجاهلين والدجالين المضلين، وبعد التشاور مع إخوانهم من العلماء ومحبي الإصلاح والإرشاد من وجهاء المسلمين المستنيرين وفقوا لتأليف

---

(1) مجلة المنار: 29/ 794.

هذه الجمعية في العام الماضي واختاروا لرياستها الأستاذ العلامة المصلح الشيخ عبد الحميد بن باديس صاحب الشهاب المنير، وَظَاهَرَهُمْ على تأليفها جميع أهل البصيرة والهدى من العلماء والأدباء وأصحاب الصحف الإسلامية)[1]

وفي عدد (ربيع الثاني 1347 هـ) كتبت تقريضا لكتاب (الإسلام الصحيح) الذي ألفه الشيخ الزواوي أحد أعضاء جمعية العلماء، ومما جاء فيه: (.. حمله على تأليفه فيما نرى ما حدث في بلاد الجزائر في هذا العهد من النهضة الإسلامية؛ إذ قام فيها بعض أهل العلم بمقاومة خرافات أهل الطريق ودجلهم والتقاليد المبتدعة، وأنشئت لذلك صحف مخصوصة قامت بالواجب قيامًا يفوق ما كنا نظن في هذه البلاد، وقد تناولتها بعض الصحف الخرافية وعارضتها بنشر الثناء على بعض رجال الصوفية ومشايخ الطرق وأصحاب الزوايا المعروفة، وقد وقف صاحب هذا الكتاب موقفًا وسطًا بين المختلفين بنشر كتاب في التعريف بالإسلام أصوله وفروع عبادته وآدابه، مع ميل ظاهر لتأييد ما كان عليه السلف الصالح بعبارات لطيفة فهو من أنصار الإصلاح الإسلامي المعتدلين)[2]

ثالثا ـ مبادئ السلفية التنويرية وموقف الجمعية منها:

مع بعض الاختلافات التي رأيناها في منهج رواد السلفية التنويرية نجد بعض القواسم المشتركة، والتي يمكن اعتبارها مبادئ أساسية لهذا التيار السلفي، وسنذكر أهم هذه المبادئ هنا، لنرى مدى توافقها مع الاتجاه الفكري والإصلاحي لجمعية العلماء، لنتعرف بذلك على مدى القرب والبعد بين كلا التيارين، كما عرفنا ذلك في

(1) مجلة المنار: 32/ 554.

(2) مجلة المنار (29/ 475)

المطلب السابق، بينها وبين السلفية المحافظة.

1 ــ الاهتمام بالقرآن الكريم:

يتجلى التوجه السلفي التنويري بأعماقه المختلفة في منهج تعامل الجمعية مع القرآن الكريم عند بيان ابن باديس لمظاهر هجر القرآن الكريم، وأنه لا يقتصر على هجر تلاوته أو حفظه، وإنما يشمل تغييبه عن جميع مناحي الحياة ابتداء من التصورات العقدية، وانتهاء بالتدبر فيه لاستنباط كل ما يتعلق بالحياة.

فقد عرض عند تفسيره لقوله تعالى: {وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا} [الفرقان: 30] – كما عرض من قبله ابن القيم[1]– تعدّد مظاهر الهجر، وأنَّ لكلّ هاجر حظّه من هذه الشكوى، فقال: (ونحن– معشر المسلمين– قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمان الطويل وإن كنا به مؤمنين)[2]

ثم استعرض نواحي الهجر التي تعامل بها المسلمون في هذا الزمن الطويل مع القرآن الكريم، وبدأها بالعقيدة، فمع أن القرآن الكريم (بسط عقائد الإيمان كلها

(1) آثار ابن باديس: 1/ 408.

(2) فقد قال في الفوائد: تحت عنوان (فائدة هجر القرآن أنواع)، قال بعدها: (أحدها هجر سماعه والايمان به والإصغاء إليه، والثاني هجر العمل به والوقوف عند حلاله وحرامه، وإن قرأه وآمن به، والثالث هجر تحكيمه والتحاكم إليه في أصول الدين وفروعه واعتقاد أنه لا يفيد اليقين وأن أدلته لفظية لا تحصل العلم، والرابع هجر تدبره وتفهمه ومعرفة ما أراد المتكلم به منه، والخامس هجر الاستشفاء والتداوي به في جميع أمراض القلب وأدوائها، فيطلب شفاء دائه من غيره ويهجر التداوي به وكل هذا داخل في قوله تعالى: {وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا} [الفرقان: 30] (انظر: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن القيم الجوزية، الفوائد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية ، 1393 – 1973، (ص: 82)

بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها، وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثة مما يصعب أمره على الطلبة فضلاً عن العامة)[1]

ومثل ذلك الفروع الفقهية، فقد (بيَّن القرآن أصول الأحكام وأمهات مسائل الحلال والحرام ووجوه النظر والاعتبار مع بيان حكم الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام فهجرناها واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة تفني الأعمار قبل الوصول إليها)[2]

ومثل ذلك علم الأخلاق، فقد (بيَّن القرآن مكارم الأخلاق ومنافعها ومساويء الأخلاق ومضارها، وبيَّن السبيل للتخلي عن هذه والتحلي بتلك مما يحصل به الفلاح بتزكية النفس والسلامة من الخيبة بقدسيتها فهجرنا ذلك كلها ووضعنا أوضاعاً من عند أنفسنا واصطلاحات من اختراعاتنا خرجنا في أكثرها عن الحنيفية السمحة إلى الغلو والتنطع، وعن السنة البيضاء إلى الأحداث والتبدع، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي، والتخيُّل الفلسفي ما أبعدها غاية البعد عن روح الإسلام، وألقي بين أهلها بذور الشقاق والخصام وآل الحال بهم إلى الخروج من أثقال أغلالها والاقتصار على بقية رسومها للانتفاع منها ومعارضة هداية القرآن بها)[3]

ومثل ذلك ما ورد في القرآن الكريم من آيات كونية، فقد (عرض القرآن علينا

---

(1) آثار ابن باديس: 1/ 408.

(2) آثار ابن باديس: 1/ 408.

(3) آثار ابن باديس: 1/ 409.

هذا الكون وعجائبه ونبهنا على ما فيه من عجائب الحكمة ومصادر النعمة لننظر ونبحث ونستفيد ونعمل، فهجرنا ذلك كله إلى خريدة العجائب وبدائع الزهور والحوت والصخرة وقرن الثور!)[1]

وابن باديس بهذا الانتقاد المؤلم للواقع الإسلامي في عصور الانحطاط، يجعل من القرآن الكريم الوسيلة الكبرى للإصلاح، فالتعامل الصحيح معه هو الذي يثمر الإصلاح الصحيح.

وبناء على هذا التصور اعتبرت الجمعية العودة إلى القرآن بكل ما تحمله العودة من معان هو الهدف الأكبر للعملية الإصلاحية جميعا.

فقد اعتبر الشيخ البشير الإبراهيمي أن السبب الأكبر في كل الهزائم التي لحقت المسلمين هو بعدهم عن القرآن الكريم، يقول في ذلك: (ما أضاع المسلمين ومزّق جامعتهم ونزل بهم على هذا الدرك من الهوان إلا بعدهم عن هداية القرآن، وجعلهم إياه عضين، وعدم تحكيمهم له في أهواء النفوس ليكفكف منها، وفي مزالق الآراء ليأخذ بيدهم إلى صوابها، وفي نواجم الفتن ليجلي غماءها، وفي معترك الشهوات ليكسر شرتها، وفي مفارق سبل الحياة ليهدي إلى أقومها، وفي أسواق المصالح والمفاسد ليميز هذه من تلك، وفي مجامع العقائد ليميز حقها من باطلها، وفي شعب الأحكام ليقطع فيها بفصل الخطاب، وإن ذلك كله موجود في القرآن بالنص أو بالظاهر أو بالإشارة أو الاقتضاء)[2]

وهكذا الأمر بالنسبة للسنة النبوية المطهرة، التي هي صنو القرآن الكريم في

---

(1) آثار ابن باديس: 1/ 408.

(2) آثار الإبراهيمي:4/ 226 وما بعدها من مقال بعنوان (دولة القرآن).

الهداية والتذكير والبيان، فقد اعتبرت الجمعية من وظائفها الكبرى إحياء السنة، وإعادة تدريسها، وقد تحدث ابن باديس بألم عن الواقع التعليمي الذي لم يكتف بهجر القرآن، بل راح يهجر السنة أيضا، فقال: (علَّمنا القرآن أن النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- هو المبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، وأن عليهم أن يأخذوا ما أتاهم وينهوا عما نهاهم عنه، فكانت سنته العملية والقولية تالية للقرآن، فهجرناها كما هجرناه وعاملناه بما عاملناه، حتى إنه ليقل في المتصدرين للتدريس من كبار العلماء في أكبر المعاهد من يكون قد ختم كتب الحديث المشهورة كالموطأ والبخاري ومسلم ونحوها مطالعة فضلاً عن غيرهم من أهل العلم وفضلاً عن غيرها من كتب السنة. وكم وكم وكم بيَّن القرآن وكم وكم وكم قابلناه بالصد والهجران)[1]

وقال الشيخ محمد خير الدين[2] في خطبة ضمن مؤتمر جمعية العلماء المنعقد بنادي الترقي بالجزائر سنة (1935م): (أيها الإخوة الكرام: إن انتسابنا لهذه الجمعية معناه التعاهد والتعاون على تنفيذ المرامي التي ترمي إليها، والمباديء التي تسعى لها، وأصول هذه المباديء هي: إحياء الإسلام الصحيح بإحياء الكتاب والسنة ونشرهما بين الناس حتى يرجع لهما سلطانهما على نفوس المسلمين)[3]

---

(1) آثار ابن باديس: 1/ 409.

(2) محمد خير الدين: ولدة ببسكرة سنة1902 وبها حفظ القرآن، توجه إلى جامع الزيتونة بتونس وتخرج منها بشهادة التطويع سنة1925، رجع إلى الجزائر بعد تخرجه في نفس السنة، من أوائل من انخرط في تأسيس (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) انظر: (الشهاب الجزائرية: العدد/ 28 بتاريخ/ 28 ماي 1926) و(مذكرات الشيخ محمد خير الدين)

(3) سجل مؤتمر الجمعية، ص35.

وبما أن حفظ القرآن الكريم هو الكفيل بنشره في المجتمع، فقد دعا ابن باديس إلى الاهتمام بهذه الناحية، فقال: (قد تقاصرت همم المسلمين في هذه المدة الأخيرة عن تعليم القرآن وتعلمه، فقل الحافظون له، فعلى كل من نصب نفسه لإرشاد المسلمين في دينهم أن يحثهم على العناية بحفظ كتاب ربهم، وعلى الكُتَّاب أن يطرقوا هذا الموضوع الكثير النواحي، هذا يأتيه من ناحية فضل القرآن، وذلك من ناحية اختيار المعلمين وما هي الصفات المطلوبة فيهم، والآخر من ناحية أسلوب التعليم وما هو أقرب إلى التحصيل من أي الأساليب، ورابه من ناحية تحسين حال المعلمين وتوفير أجرتهم، وكل هذه النواحي يلزم أن تتعدد فيها الكتابة حتى تحدث تأثيرا في المجتمع وتكون رأيا عاما في الموضوع)[1]

ونحب أن ننبه هنا إلى أن كلتا المدرستين السلفيتين المحافظة والتنويرية وقفتا على طرفي نقيض في هذا الجانب، فبينما أعطت السلفية المحافظة للسنة المطهرة أهمية كبرى إلى درجة تقديمها أحيانا كثيرة على القرآن الكريم نفسه، نجد على خلافها السلفية التنويرية، فهي تهتم بالقرآن أكثر من اهتمامها بالسنة، بل إنها في تعاملها مع السنة تحاكمها إلى القرآن، وقد تنكر ما صح من السنة إن عارض ما صرح من القرآن.

وهذه نقطة خلاف جوهرية بين كلا المدرستين، ولهذا نجد السلفية المحافظة تحمل حملة شديدة على ابن باديس بسبب موقفه من بعض الأحاديث.

وكمثال على ذلك موقفه من مسألة (والدي المصطفى ﷺ)، والتي تصر المدرسة الوهابية على اعتبارهما من أهل النار، بل تعتبر ذلك عقيدة تميز أهل السنة عن

---

(1) آثار ابن باديس (2/ 319)

غيرهم، لكن ابن باديس يخالف ذلك، مستدلا لذلك بقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا } [الإسراء: 15] وقوله: {أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [المائدة: 19] وغيرهما، ومقدما لها على ما ورد في ذلك من الأحاديث، وقد أبرز وجه الدلالة فيها على ما ذهب إليه، فقال: (كلها آيات قواطع في نجاة أهل الفترة، ولا يستثنى من ذلك إلا من جاء فيهم نص ثابت خاص كعمر بن لحي أول من سيب السوائب وبدل في شريعة إبراهيم وغير وحلل للعرب وحرم فأبوا النبي ﷺ ناجيان بعموم هذه الأدلة، ولا يعارض تلك القواطع حديث مسلم عن أنس- رضي الله عنهما-: أن رجلا قال للنبي ﷺ: يا رسول الله، أين أبي؟ قال: في النار. فلما قفا الرجل دعاه فقال: إن أبي وأباك في النار)[1] لأنه خبر آحاد فلا يعارض القواطع وهو قابل للتأويل، يحمل الأب على العم مجازا يحسنه المشاكلة اللفظية ومناسبته لجبر خاطر الرجل وذلك من رحمته- صلى الله عليه وآله وسلم- وكريم أخلاقه)[2]

وقد أثار هذا الموقف من حديث الآحاد حفيظة السلفية الوهابية فكتبت الكثير من الردود على ابن باديس، لتخرجه من الطائفة الناجية المنصورة طائفة الوهابية، لتدخله في طوائف البدع، مع أنه عاش حياته جميعا يدعو إلى نبذ البدع، بل وحربها.

وسأقتبس هنا نصا من كتاب قد خصص لذكر المواقع التي خرج فيها ابن باديس من السنة والسلفية، وقد قالت كاتبته المدعوة (أم أيوب) في معرض ذكرها لهذا

---

(1) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (1/ 132)

(2) آثار ابن باديس (2/ 72)

الموقف في كتابها المتداول في النوادي السلفية بكثرة (الرّد الوافي على من زعم بأنّ ابن باديس سلفيّ): (وهذا الاستدلال مردود جملة وتفصيلا إذ أنّ والديّ الرّسول ﷺ وردت فيهما نصوص صحيحة في السّنة دلّت على أنّهما من أهل النّار، وليس من حقّنا أن نضرب بهذه النّصوص عرض الحائط طالما أنّها نصوص صحيحة صحّت متنا وسندا، ولا يـجوز الإعراض عن السّنة النّبوية والاكتفاء بالقرآن الكريم وحده..وللأسف هذا ما فعله الشيّخ ابن باديس في هذه المسألة.. وإلى القارئ الكريم أسوق كلامه ليتبيـّن للجميع كيف وقع ابن باديس" في أخطاء جسيمة برئت منها ذّمة علماء السّلفية الحقيقيّين)[1]

2 ــ معارضة التقليد:

وهو مبدأ مشترك بين جميع المدارس السلفية، فالسلفية - كما عرفنا - تعني طرح كل اجتهاد مستحدث يتعارض مع اجتهادات السلف، أو يزاحم اجتهادات السلف، ولهذا فإن أول ما يناقض الاجتهاد ويقف في طريقه هو التقليد وعقلية المقلد.

ولهذا نرى محمد عبده وتلميذه يعتبران التقليد من أهم أسباب انحطاط الأمة وتخلفها، حيث سارت الأمة بطريق تخالف فيه نصوص القرآن الواضحة لأجل آراء لم تتلق إلا عن طريق التقليد.

ومن الأمثلة التي استشهدا بها لذلك ما نقلاه عن الفخر الرازي عن أحد شيوخه قائلاً: (قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله

---

(1) أم أيوب نورة حسن غاوي، الرّد الوافي على من زعم بأنّ ابن باديس سلفيّ، د.ت.د.ط، ص 36.

تعالى في بعض المسائل، وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات، فلم يقبلوا تلك الآيات، ولم يلتفتوا إليها وبقوا ينظرون إلى كالمتعجب، يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها. ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء سارياً في عروق الأكثرين من أهل الدنيا)[1]

ويعلق الشيخ رشيد على ذلك بقوله: (إن الرازي - رحمه الله تعالى - كان يقرر هذه الحقيقة عندما يفسر آياتها وينساها في مواضع أخرى، فيتعصب للأشعرية في أصول العقائد، وللشافعية في فروع الفقه، لا سيما فيما يخالفون فيه الحنفية، وهذا هو أصول الداء الذي يشكو من بعض أعراضه عند الكلام في مسائل الخلاف مع الغفلة عن سببها. أما الإمام الغزالي فقد تجرد عن التعصب للمذاهب كلها في نهايته، ووصف الدواء في بعض كتبه كالقسطاس المستقيم، ولكنه لم يوفق إلى تأليف أمة تدعو إليه وتقوم به)[2]

ويستنتج من هذا ضرورة الإصلاح لمواجهة التقليد، فيقول: (إذا كان الرازي وشيخه يقولان في علماء القرن السابع، والغزالي يقول في علماء القرن الخامس ما قالوا فماذا نقول في أكثر علماء زماننا وهم يعترفون بما نعرفه من كونهم لا يشقون لأولئك غبارا ؟ ألسنا الآن أحوج إلى الإصلاح منا إليه في تلك العصور التي اعترف هؤلاء الأئمة بأن الظلمات فيها غشيت النور، حتى ضل بالاختلاف الجمهور ؟ بلى،

---

(1) محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م ، ج 4، ص41.

(2) تفسير المنار، ج 4، ص 41.

وهو ما نعاني فيه ما نعاني وإلى الله ترجع الأمور)[1]

وقد كان هذا هو نفس منهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والذي نص عليه ابن باديس بقوله: (إن الذي يسع المعلمين ليس هو مذهبا بعينه وإنما هو الإسلام بجميع مذاهبه وقد كنا ولازلنا لا نلتزم مذهب مالك في كل جزئية)[2]

ونرى الشيخ التبسي رئيس لجنة الفتوى في الجمعية يتحدث عن مقام الإمام مالك، ويعقب عليه بقوله: (لو قدر لمالك أن يبعث حيا من قبره لقال في نسبة هذا الرهط إليه المخالفين لوصاياه المعطلين لروح مذهبه ما قال عيسى صلوات الله وسلامه عليه في أولئك الذين كذبهم بقوله: (مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (المائدة:117)، والله يشهد وأولوا العلم يشهدون أن مالكا بريء من كل نابذ لسنة عمليا أو قومة بدعوى التمذهب بمذهب مالك)[3]

وسنرى عند عرض تفاصيل الخلاف بين الجمعية أمثلة كثيرة تدل على نبذها للتقليد، ولذلك فهي تتفق تماما مع هذه المدرسة في هذه الناحية.

3 ــ إعادة الاعتبار للمقاصد الشرعية:

بعد رفض رواد المدرسة التنويرية للتقليد الحرفي للمذاهب الفقهية دعوا إلى النظر المقاصدي لأحكام الشريعة بعيدا عن الحرفية التي وقع فيها الفقهاء، وخاصة

---

(1) تفسير المنار، ج 4، ص 41.

(2) البصائر، ع 11/ 20 مارس 1936.

(3) البصائر، ع 102: / 04 مارس 1938.

في عصور التقليد.

ولهذا نجد رشيد رضا يعتبر أن المراد بكلمة (الفقه) - كما وردت في المصادر الأصلية - عبارة عن (مقاصد الشريعة وحكمها)، وليست:(علم أحكام الفروع) المعروف، فالمعنى الأخير مستحدث مثلما يبن ذلك الغزالي والحكيم الترمذي والشاطبي وغيرهم، وعلى ذلك كان رؤوس المسلمين في عصر النبي والخلافة الراشدة من أهل الفقه المقاصدي في الغالب[1].

ولأجل هذا نجد اهتمام الشيخ محمد عبده وتلميذه بكتاب (الموافقات أصول الشريعة) للشاطبي، فهما كثيراً ما كانا يوصيان به طلابهما، كما ينقل ذلك الشيخ عبد الله دراز في مقدمة تحقيقه للكتاب.

بالإضافة إلى أن رشيد رضا قام بنشر رسالة نجم الدين الطوفي في رعاية المصلحة في أحد أعداد مجلة (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية تقديم المصلحة على النص في حال التعارض[2].

بل إنه كان يرى أن العمل فيما ليس له حكم في الكتاب والسنة برأي أولي الأمر في كل زمن بشرطه، هو أولى من العمل برأي فقهاء القرون الحالية باعتباره أقرب

---

(1) تفسير المنار، ج 5، ص160.

(2) انظر:مجلة المنار: ج9، ص721، وقد قال في مقدمة نشره لها: (وقد طبعت في هذه الأيام مجموعة رسائل في الأصول لبعض أئمة الشافعية والحنابلة والظاهرية منها : رسالة للإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة 716 تكلم فيها عن المصلحة بما لم نَرَ مثله لغيره من الفقهاء، وقد أوضح ما يحتاج إلى الإيضاح منها في حواشيها الشيخ جمال الدين القاسمي أحد علماء دمشق الشام المدققين فرأينا أن ننشرها بحواشيها في المنار؛ لتكون تبصرةً لأولي الأبصار)

للمصلحة، يقول في ذلك: (إن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية – وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات– مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة درء المفاسد وحفظ المصالح أو جلبها)، ويستشهد لذلك بترك عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحيانًا لأجل المصلحة، ويعقب على ذلك بقوله: (فدل ذلك على أنها تقدم على النص)[1]

لذا اشترط أن يكون أصحاب الرأي عالمين بالنصوص ومقاصد الشريعة وعللها حتى لا يخالفوها وليتيسر لهم ردع المتنازع فيها إليها[2].

ومن التطبيقات على هذا المبدأ موقف رشيد رضا من (الرق)، فقد برر جواز منع الرقيق بتحريم المباح طبقاً للمصلحة، وذلك أنه عد المصلحة أصلاً في الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو أبطال الواجبات[3].

ونرى أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في هذا الباب خصوصا قصرت تقصيرا كبيرا، بل كانت فيه أميل إلى السلفية الحرفية منها إلى السلفية التنويرية، ولهذا حصلت خلافات بينها وبين الشيخ ابن عاشور في بعض المسائل كما ذكرنا سابقا.

ولعل أهم ما يدل على مخالفتها للمقاصدية هو اهتمام بفروع خلافية بسيطة في واقع استعماري يريد أن يستأصل الهوية من جذورها.

وكمثال بسيط على هذا ما ذكره الشيخ ابن عليوة في مقدمة رسالته (القول

---

(1) مجلة المنار: ج9، ص721.

(2) المنار، ج ٥، ص ٢٢٧.

(3) المنار، ج٥، ص ٩.

المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد)[1] في بيان غرضه من تأليفها، فقد قال مخاطبا بعض الإصلاحيين: (أما بعد أيها الأخ المحترم، فقد كنتُ تشرفتُ بزيارتكم صحبة صديق الجميع حضرة الشيخ.. وبمناسبة ما دار بيننا من الحديث، في تلك السويعات التي رأيتكم فيها موغر الصدر على إخوانكم العلاويين، حسبما لاح لي في ذلك الحين، لا لذنب ارتكبوه سوى أنهم مولعون بإجراء الاسم المفرد على ألسنتهم، وهو قولهم: (الله). فظهر لكم أن ذلك مما يستحق عليه العتاب، أو نقول العقاب، لأنكم قلتم إنهم يلهجون بذكر ذلك الاسم بمناسبة أو غير مناسبة، سواء عليهم في الأزقة، أو غيرها من الأماكن التي لا تليق للذكر، حتى أن أحدهم إذا طرق الباب يقول: (الله)، وإذا ناداه إنسان يقول: (الله)، وإذا قام يقول: (الله)، وإذا جلس يقول: (الله)، إلى غير ذلك مما جرى به الحديث)[2]

فإنكار الجمعية لمثل هذا عجيب، خاصة في واقع يريد أن يمحو فيه المستعمر اسم الله من ألسنة الجزائريين.

ولا يغرنا بعد هذا ما ورد في بعض تصريحات وشعارات الجمعية من اعتمادها المقاصد الشرعية، لأن العبرة بالأفعال لا بالأقوال، وللأسف فقد كانت في هذا الباب بعيدة جدا عن الأقوال، وسنرى النماذج الكثيرة المثبتة لهذا في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

4 ــ الاهتمام بفقه السنن:

---

(1) نشرها على جريدة (البلاغ الجزائري) عدد 69 و70 و71.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، المطبعة العلاوية، مستغانم، الطبعة الثانية، ص6، وسنرى المسألة بتفاصيلها في الباب الرابع من هذه الرسالة.

وهذا ما نلاحظه في جميع تراث المدرسة التنويرية ومن تبعها، بما فيها مدرسة جمعية العلماء، ولذلك اهتمت بالتفسير السنني للقرآن الكريم، وهو ما لا نلاحظه في السلفية المحافظة التي اهتمت بالتفسير الحرفي البعيد عن الاهتمام باستنباط السنن الإلهية في الكون والمجتمع.

ولعل أول من أحيا هذا الاتجاه في التفسير والاستنباط جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده في مقالاتهما في العروة الوثقى، فقد نحيا فيه منحى يؤكد وجهتهما في الإصلاح ووقوفهما على كثير من سنن الله تعالى في كونه ونواميسه في عباده.

وقد وصف تلميذهم رشيد رضا تأثير تلك المقالات في نفسه، فقال: (كنت من قبل اشتغالي بطلب العلم في طرابلس الشام مشتغلاً بالعبادة ميالاً إلى التصوف وكنت أنوي بقراءة القرآن الإتعاظ بمواعظه لأجل الرغبة في الآخرة والزهد في الدنيا ولما رأيت نفسي أهلاً لنفع الناس بما حصلت من العلم –على قلته صرت أجلس إلى العوام في بلدنا أعظهم بالقرآن مغلباً الترهيب على الترغيب والخوف على الرجاء والإنذار على التبشير والزهد في الدنيا على القصد والاعتدال فيها، حتى ظفرت بنسخ من جريدة العروة الوثقى في أوراق والدي فأثَّرت في قلبي تأثيراً شديداً ودخلت بها في طور جديد من حياتي وأعجبت جد الإعجاب بمنهج تلك المقالات في الإستشهاد والإستدلال على قضاياها بآيات الكتاب وما تضمنه من تفسيرها مما لم يحم حوله أحد من المفسرين على اختلاف أساليبهم في الكتابة ومدارهم في الفهم)[1]

---

(1) تفسير المنار، 1/ 11.

وقد لخص هذه الأمور التي انفردت بها العروة الوثقى مما لم يحم حولها أحد من المفسرين السابقين في ثلاثة أمور هي:

1 – بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري وأسباب ترقي الأمم وتدليها وقوتها وضعفها.

2 – بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان وجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة ومقتضى ذلك أنه دين روحاني واجتماعي ومدني وعسكري، وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة والهداية العامة وعزة الملة لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة.

3 – بيان أنّ المسلمين ليس لهم جنسية إلاّ دينهم فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة ولا حكومة[1].

وفي موضع آخر يؤكد الاهتمام الكبير الذي أولته السلفية التنويرية لفقه السنن، فيقول: (إنّ مسلك جريدة العروة الوثقى في الدعوة إلى الإصلاح الإسلامي من طريق إرشاد القرآن وبيان سنن الله تعالى في الإنسان والأكوان قد فتح لي في فهم القرآن باباً لم يأخذ بحلقته أحد من المفسرين المتقدمين، فهناك فرق بين فهم عبده وأستاذه (الحكيم) للقرآن وبين أفهام المتقدمين الذين كانت حظوظهم من تفسير الآية كتابة سطرين أو بضعة أسطر أكثرها في غير سبيل هدايتها)[2]

بل إنا نكاد نلحظ الخيلاء في تعابير رشيد رضا عندما يصف تفسير المنار بكونه (التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور وصريح المعقول الذي يبين حكم

---

(1) المنار، 1/ 11.

(2) تفسير المنار، ج10،ص36..

التشريع وسنن الله في الإنسان وكون القرآن هداية للبشر في كل زمان ومكان ويوازن بين هدايته وما عليه المسلمون في هذا العصر)[1]

بل إن الشيخ محمد عبده رأى أن ما استنبطه في تفسيره من إشارات سننية ليس شيئا بجنب ما في القرآن الكريم من بيان في هذا الباب، ولهذا دعا إلى تأسيس علم السنن وتدوينه، فيقول: (إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سنناً يوجب علينا أن تجعل هذه السنن علماً من العلوم المدونة لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أجمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون لهم قوم يبينون لهم سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد عليها بالقرآن بالإجمال وقد بينها العلماء بالتفصيل عملاً بإرشاده كالتوحيد والأصول والفقه، والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم إذ أمرنا أن نسير في الأرض لاجتلائها ومعرفة حقيقتها)[2]

وهو يرد على الاعتراض الموجه عادة من طرف السلفية المحافظة، والذي ينص على أن السلف لم يدونوا هذا العلم فيذكر أنهم لم يدونوه كما لم يدونوا باقي العلوم، ولكنهم كانوا يدركونه ويحسنون توظيفه في النصر والتجارب وإن لم يسموه باسمه فليسمه الناس (علم السنن) أو (علم الاجتماع) أو (علم السياسية الدينية) فلا حرج في التسمية[3].

---

(1) صفحة الغلاف من كل أجزاء المنار.

(2) المنار،جج4،ص114-115..

(3) المنار، ج1، ص20-21..

ويذكر فضائل هذا العلم مرغبا فيه، فيقول: (إن علم السنن أعظم الوسائل لكمال العلم بالله –تعالى– وصفاته ومن أقرب الطرق إليه وأقوى الآيات الدالة عليه وهو أعظم العلوم التي يرتقي بها البشر في الحياة الاجتماعية المدنية فيكونون بها أعزاء أقوياء سعداء وإنما يرجى الاستفادة منه إذا نظر فيه إلى الوجه الرباني والوجه الإنساني جميعاً)[1]

وهو يعتب على تقصير المسلمين في الأخذ بهذا العلم مع أهميته، فيذكر أن المفسرين المتقدمين منهم والمتأخرين (لم يقصروا في شئ من علم الكتاب والسنة كما قصروا في بيان ما هدى إليه القرآن والحديث من سنن الله تعالى في الأمم والجمع بين النصوص في ذلك والحث على الاعتبار بها، ولو عنوا بذلك بعض عنايتهم بفروع الأحكام وقواعد الكلام لأفادوا الأمة ما يحفظ دينها ودنياها وهو ما لا يغني عنه التوسع في دقائق مسائل النجاسة والطهارة والسلم والإجارة فإن العلم بسنن الله تعالى لا يعدله إلا العلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله بل هو منه أو طريقه الموصل إليه)[2]

وقد سار ابن باديس على هذا الهدي، وبنى تفسيره عليه، ونقتصر على مثال واحد هنا، فقد قال في تفسيره لقوله تعالى: {مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا (18) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا} [الإسراء: 18، 19]: (وقد أفادت هذه الآيات كلّها، أنَّ الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة،

(1) المنار، ج7، ص417.

(2) المنار، ج7، ص416.

وسائل لمسبباتها، موصلة بإذن الله تعالى مَن تمسّك بها إلى ما جُعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره وسنّته في نظام هذه الحياة والكون، ولو كان ذلك المتمسّك بها لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ولا يصدّق المرسلين.. ومن مقتضى هذا أنَّ من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهية، ولم يأخذ بها لم ينل مسبباتها ولو كان من المؤمنين، وهذا معلوم ومشاهد من تاريخ البشر في ماضيهم وحاضرهم..)[1]

ويقسم العباد على هذا الأساس إلى أربعة أقسام:

1ـ مؤمن آخذ بالأسباب الدنيوية، فهذا سعيد في الدنيا والآخرة.

2ـ ودهري تارك لها، فهذا شقي فيهما.

3ـ ومؤمن تارك للأسباب، فهذا شقي في الدنيا وينجو بعد المؤاخذة على الترك، في الآخرة.

4ـ ودهري آخذ بالأسباب الدنيوية، فهذا سعيد في الدنيا ويكون في الآخرة من الهالكين[2].

ويعبر عن النتيجة العملية لهذا التحليل بقوله: (فلا يُفتنن المسلمون بعد علم هذا ما يرونه من حالهم وحال من لا يدين دينهم. فإنّه لم يكن تأخّرهم لإيمانهم، بل بترك الأخذ بالأسباب الذي هو سبب تأخرنا، من ضعف إيمانهم. ولم يتقدّم غيرهم بعدم إيمانهم، بل بأخذهم بأسباب التقدّم في الحياة)[3]

(1) آثار ابن باديس (1/ 201)

(2) آثار ابن باديس (1/ 202)

(3) آثار ابن باديس (1/ 202)

وعلى هذا النمط نجد الأمثلة الكثيرة في تفسيره ومقالاته، ومثله باقي مشايخ الجمعية، وخصوصا الإبراهيمي الذي كتبت الدراسات المطولة عنه في هذا المجال.

ومع هذا نحب أن نعقب هنا على أن الجمعية وإن أفلحت في دراسة السنن نظريا، لكنها في الواقع العملي لم تفلح كثيرا، فعلى الرغم من كثرة الفرص التي وضعت أمامها إلا أنها لم تستغلها أحسن استغلال، بل تركت الفرصة للعلمانيين واللادينيين ليسيروا دفة الحياة بعد أن انشغلت هي بحرب إيقاظ النائمين باسم الجلالة، وحرب الذكر الجماعي، والسخرية من الخلوة العليوية.

وقد أشرنا إلى مثال على ذلك سابقا من النقد اللاذع لمالك بن نبي فقيه السنن لها في هذه الناحية، وأشرنا إلى ما حصل بينه وبين العربي التبسي بسبب قضايا ما كان ينبغي لها أن تكون محل صراع.

5 ــ الانفتاح على المعارف المختلفة:

وهي نقطة فارقة كبرى بين السلفية المحافظة والسلفية التنويرية، وهي من الأمور التي توجهت فيها السلفية المحافظة على السلفية التنويرية بالنقد اللاذع، والذي يصل إلى حد الرمي بالضلال والبدعة.

والمنطلق الأول الذي ينطلق منه التنويريون في هذا هو التوجه التنويري نفسه، والذي يجعل للعقل سلطاناً على كل شيء حتى على النص المقدس نفسه، وقد عبر (كانط) عن هذا السلطان في مقاله المنشور عام 1784 م (جواب عن سؤال ما التنوير؟) جاء فيه أن شعار التنوير (كن جريئاً في إعمال عقلك) وفي عبارة أخرى

(التنوير يعني ألا سلطان على العقل إلا العقل ذاته)[1]

وقد دعا هذا أكثر التنويريين غير المتدينين إلى البعد عن الدين بقدر قربهم من هذا التنوير الذي لا يجعل السلطة المطلقة إلا للعقل.

بينما يضيف التنويريون المتدينون مصدرا آخر للمعرفة هو أرقى من العقل المجرد، وهو النص المقدس الذي لم يتأثر برواسب القرون، وفي هذا يضيف التنويريون المتدينون البعد السلفي لتنويرهم.

ويرى هؤلاء أن النص المقدس لا يمكن فهمه إلا من خلال دراسة الواقع بكل تفاصيله، وما جد فيه من علوم ومعارف، فالنص في تصورهم مجمل، ولا يحل إجماله بالطرق التقليدية من التحليل اللغوي، وإنما بفعل ما يقدمه الواقع من تفصيل.

ويشير إلى هذا الشيخ محمد عبده عند تفسيره لقوله تعالى: { كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ} [البقرة: 213]، فيعلق عليها بقوله: (أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتحدوا؟ وكيف تفرقوا؟ وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم، لقد أجمل القران الكلام عن الأمم، وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السماوات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علماً وأمرنا بالنظر والتفكير، والسير في الأرض لتفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاء وكمالاً، ولو اكتفينا من علم الكون بنظره في

---

(1) مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء، القاهرة، ص 108.

ظاهرة، لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمه)[1]

وقد جعلت هذه النظرة الشيخ محمد عبده يحاول أن يربط النصوص القرآنية بمباحث العلوم الطبيعية، وميادين السنن الكونية والاجتماعية. وقد برر ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: {يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ} [آل عمران: 164] ذاكرا أنها عبارة عن بيان الآيات الكونية والاستفادة منها والاعتبار بها[2].

ولكن هذا – مع الجزم بحسن النية وشرف المقصد- قد جره في أحيان كثيرة إلى التعسف في التأويل لصالح النظريات العلمية سواء ما رقى منها إلى رتبة الحقيقة العلمية أو لم يرق.

ومن الأمثلة المشهورة على ذلك، والتي لقيت من المخالفين إنكارا شديدا هو أنه فسر سورة الفيل تفسيراً قائماً على الميكروبات والجراثيم، فجوز أن تكون الطير الوارد ذكرها في السورة عبارة عن بعض الحشرات كالبعوض والذباب، كما جوز أن تكون الحجارة هي جراثيم بعض الأمراض[3]، كما أن رشيد رضا اعتبر الجراثيم المرضية و(الميكروبات) يصح أن تكون نوعاً من الجن[4].

وقد كان لجمعية العلماء بعض الشطحات القريبة من هذا، أو الأخطر من هذا،

---

(1) تفسير المنار (1/ 21)

(2) تفسير المنار (2/ 150)

(3) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ م،) ح ٥، ص ٥٢٩. وأيضاً: محمد حسين الذهبي التفسير والمفسرون، مصر، دار الكتب الحديثة،.. ١٩٧٦ م، ح ٢، ص ٥٦٨ / ١٣٩٦.

(4) تفسير المنار: (3/ 96)

والتي كانت محل نقد شديد لا من الاتجاه الوهابي وحده، بل من كل الاتجاهات، وهي ناتجة عن التسرع، وعدم إكمال الاجتهاد الكافي لفهم النص المقدس، أو في معرفة الحقيقة العلمية.

والمثال الذي نشير إليه هنا هو الموقف التأييدي للشيخ مبارك الميلي من مذهب النشوء والارتقاء (النظرية الدارونية)[1]، بل تفسير النص القرآني المقدس على أساسها، وهي النظرية التي اعتمدها التنويريون اللادينيون كشبلي شميل وغيره.

قال الشيخ مبارك الميلي عند حديثه عن ابتداء الإنسان ووجوده وأول عهده:(إن المؤرخين – وإن لم يكن لهم نقل عن أهل هذا العصر – لم يعدموا سبيلا للبحث عنه، فقد وجدوا من الآثار العريقة في القدم التي حفظها بطن الأرض أساسا للكلام عن حياة الإنسان الأول، وأنار أمامهم مذهب النشوء والارتقاء دياجي هذا العصر الحالكة)[2]

---

(1) هي نظرية نشرها الباحث الإنجليزي (تشارلزداروين) سنة 1859م في كتابه (أصل الأنواع) وهي تركز على قانون الانتقاء الطبيعي وبقاء الأنسب، وقد جعلت نظريته كون الجد الحقيقي للإنسان جرثومة صغيرة عاشت في مستنقع راكد قبل ملايين السنين، والقرد مرحلة من مراحل التطور التي كان الإنسان آخرها فاحدث ذلك ضجة لم يحدثها أي مؤلف آخر في التاريخ الأوروبي قاطبة، وكان له من الآثار في المجالات الفكرية والعملية مالم يكن في الحسبان، فقد أدت إلى انهيار العقيدة الدينية، ونشر الإلحاد في أوروبا، وهي في جوهرها فرضية بيولوجية أبعد شيء عن أن تكون نظرية فلسفية عامة، كما أنها بعيدة عن أن تكون حقيقة علمية ثابتة، وقد قال أحد العلماء الغربيين في النظرية الداروينية بـ بإنَّها نطرية (أبوها الكفر وأمها القذارة) (انظر: صالح بن إبراهيم البليهي، عقيدة المسلمين والرد على الملحدين والمبتدعين، ط2، 1404هـ، (1/ 149))

(2) مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مكتبة النهضة الإسلامية، (1/ 62).

ولا يكتفي بهذا التصريح الذي قد يجد من يبرره، أو يحمله على غير المحمل الذي يدل عليه ظاهره، بل يزيد الأمر سوءا حين يربط هذا المذهب بمصدر الدين المقدس القرآن الكريم، فقد قال تعقيبا على الكلام السابق: (إن مذهب النشوء والارتقاء قديم ليس من بنات أفكار المتأخرين، والناس إزاءه فريقان: مثبت له معجب به، ونافٍ له نافر منه.. والحق الذي تشهد له الضرورة ويؤيده القرآن الكريم أن المذهب نفسه – بصرف النظر عن بعض الجزئيات – معقول مقبول)[1]

ثم استدل على قبول مذهب النشوء والارتقاء بالضرورة، ثم القرآن الكريم، وخلص إلى نتيجة عبر عنها بقوله: (وإذا ثبت لديك أن المذهب نفسه لا مغمز فيه، فلا يضيقن صدرك لبعض الجزئيات التي يقسر بعض الماديين عقلاء البشر على قبولها ويحاولون بها هدم الأديان – مثل ترقي القرد إلى نوع الإنسان – فإن تلك الجزئيات لم تزل وهما ولن تزال خيالا فكيف يصح إلحاقها بذلك المذهب الصحيح؟)[2]

ثم خلص في النهاية إلى أن الضرورة والدين متفقان على إثبات النشوء والارتقاء في النوع الواحد[3].

ولا نملك أن نعلق على هذه المقولة إلا بما علق به صاحب كتاب (منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير) بقوله: (وبهذا أعطى الشيخ مبارك الميلي- عفا الله عنه – الضوء الأخضر لمن يريد أن يدخل نظرية داروين وغيرها في أذهان

---

(1) تاريخ الجزائر في القديم والحديث) (1/ 62).

(2) (تاريخ الجزائر في القديم والحديث) (1/ 63).

(3) تاريخ الجزائر في القديم والحديث (1/ 63- وما بعدها)

المسلمين)[1]

6 ـ **الاهتمام بالتمدن:**

ونقصد به الاهتمام المبالغ فيه من طرف السلفيين التنويريين بمظاهر التمدن والرفاه، واعتبارها في بعض الأحيان مقاييس صحيحة للتقدم أو الانحطاط.

وبناء على هذا سنرى كيف كان الإبراهيمي ينتقد الطرق الصوفية في طريقة ذكرها باعتبارها تشوه صورة الإسلام في عيون الغرب، وكأنه ينتظر من الغرب أن يعلمها كيف تذكر، أو كيف تتحرك في ذكرها.

ونرى أن هذا الحرص المبالغ فيه على المظاهر جعل الجمعية في اهتمامها بالجانب التربوي تركز على العمران المرتبط بالمدارس أكثر من حرصها على التكوين المتكامل فيها.

ولعل هذا الموقف من الرفاه هو الذي جعل ابن باديس يختلف مع أكثر علماء الأمة في الموقف من بعض اللادينيين، وخاصة إذا كانوا في مواجهة الإسلام التقليدي والطرقي، وربما يكون أهم دليل على هذا التوجه التنويري المغالي موقف ابن باديس من كمال أتاتورك حين أثنى عليه حيا وميتا، فقد رثاه بعد موته بهذه الكلمات التي لم يرث بمثلها غيره، فقد قال: (في السابع عشر من رمضان المعظم ختمت أنفاس أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث، وعبقري من أعظم عباقرة الشرق، الذين يطلعون على العالم في مختلف الأحقاب، فيحولون مجرى التاريخ ويخلقونه خلقاً جديداً ذلك هو مصطفى كمال بطل غاليبولي في الدردنيل وبطل سقاريا في الأناضول وباعث تركيا من شبه الموت إلى حيث هي اليوم من

---

(1) فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: 2/ 611.

الغنى والعز والسمو)[1]

وبالرغم من آثار الاستغراب الكثير الذي وقفه البعض من هذا المقال إلا أنه يبرز ناحية مهمة تدل على التصورات الفكرية لابن باديس ولكثير من أعضاء جمعية العلماء حول المدنية الحديثة والانبهار بها إلى الدرجة التي قد تقربهم من التنويريين غير المتدينين، أو الذي يعتبرون الدين سببا في التخلف.

وقد برر ابن باديس هذا بقوله: (إن الإحاطة بنواحي البحث في شخصية أتاتورك (أبي الترك) مما يقصر عنه الباع، ويضيق عنه المجال، ولكنني أرى من المناسب أو من الواجب أن أقول كلمة في موقفه إزاء الإسلام. فهذه هي الناحية الوحيدة من نواحي عظمة مصطفى أتاتورك التي ينقبض لها قلب المسلم ويقف متأسفاً ويكاد يولي مصطفى في موقفه هذا الملامة كلها حتى يعرِّف المسؤولين الحقيقيين الذين أوقفوا مصطفى ذلك الموقف فمن هم هؤلاء المسؤلون؟... المسؤولون هم الذين كانوا يمثلون الإسلام وينطقون باسمه، ويتولون أمر الناس بنفوذه، ويعدون أنفسهم أهله وأولى الناس به)[2]

ثم يحدد هؤلاء، والذين اعتبر أتاتورك بالرغم من توجهه العلماني أو الإلحادي أفضل منهم، فذكر أنهم (خليفة المسلمين شيخ إسلام المسلمين ومن معه من علماء الدين، شيوخ الطرق المتصوفون، الأمم الإسلامية التي كانت تعد السلطان العثماني خليفة لها)[3]

(1) آثار ابن باديس:4/ 213.

(2) آثار ابن باديس:4/ 213.

(3) آثار ابن باديس:4/ 213.

وهؤلاء الذين ذكرهم هم نفسهم الذين كان ابن باديس ومن معه من أعضاء الجمعية يختلفون معهم إلى درجة الصراع.

7 ــ الاهتمام باللغة العربية:

عرفنا عند عرض الأسس التي يقوم عليها الإصلاح عند الشيخ محمد عبده الاهتمام باللغة العربية وتحديثها لتتناسب مع الحياة المعاصرة.

ونرى هذا متوافقا تماما مع دعوة الجمعية، بل كانت اللغة والبيان أبرز النواحي فيها، حتى أن قيمة العالم – حسب تصورها – كانت بقدر فصاحته وبلاغته.

ولذلك اعتبر الإبراهيمي إحياء اللغة العربية ركنا من أركان العملية الإصلاحية التي نهضت لأجلها الجمعية، فهو يقول: (إنّ جمعيّتكم هذه أُسِّست لغايتين شريفتين، لهما في قلب كلِّ عربي مسلم بهذا الوطن مكانةٌ لا تساويهما مكانة، وهما: إحياء مجد الدِّين الإسلاميّ وإحياء مجد اللغة العربيّة)[1]

ويبرر ذلك بأن (اللغة هي المقوِّم الأكبر من مقوِّمات الاجتماع البشريّ وما من أمَّة أضاعت لغتها إلا وأضاعت وجودها، واستتبع ضياعَ اللغة ضياعُ المقوِّمات الأخرى)[2]

ويذكر النتائج الطيبة التي حصدتها الجمعية من نشرها للغة العربية واهتمامها بها، فقال: (وقد أشرفت هذه اللغة الشريفة على الاضمحلال بهذه الدِّيار لولا أن تداركتها جمعيّة العلماء وأخذت بيدها وانتشلتها من الحضيض الذي وصلت إليه، فاستعادت على يدها شبابَها، ووصلت بسبب الدِّين الحنيف أسبابَها، وأصبحت

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 133)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 134)

الجزائر في مدَّة قليلة تُفاخر أمصار العربيّة الكبرى ومنابتها الأصليّة، بأدبها وكُتّابها وشعرائها وخطبائها)[1]

ويذكر تجربته في نشرها فيقول: (ولقد بدأت دروسي ومحاضراتي في تلمسان بالعربية الفصحى وأَخَذْت نفسي بذلك أخذًا أصل فيه إلى درجة الاغراب أحيانًا، وكان لي من وراء ذلك الالتزام غرضان: أحدُهُما إقامة الدليل للمتعلمين باللغات الأجنبية على أن الفصحى لا تعيا بحمل المعاني مهما تنوعت وعلت، وأنها تَبُذُّ اللغات في ميدان التعبير عن الحقائق والخيالات والخواطر والتصورات، وقد بلغت من هذا الغرض ما أريد.. والغرض الثاني أن أُحْدِث في نفوس العامة المحبين للعلم والدين أسفًا يقضّ مضاجعهم فَيَدُعُّهُم إلى تدارك ما فاتهم منها في أبنائهم.. وكنت أرى من عامة السامعين حسن إصغاء ينبئ باهتمام عميق فأتأوله على أنه تأثر بالآيات والأحاديث التي يكثر تردادها في الدرس منزلة على ما سيقت له- والتأثُّر بكلام الله وكلام رسوله طبيعي في المسلم- وكم كنت أخشى أن يَنْفَضُّوا من حولي يومًا لعدم فهم ما يسمعون لولا أنني آوٍ إلى ركن شديد من كلام الله ورسوله.. وما زلنا على هذا حتى فعل المران فعله وأصبحوا يفهمون ويذوقون ويخرجون وهم يتدارسون.. وقد رجعت إلى العامية في بعض الدروس فاستهجنوها ونبت عنها أذواقهم، وإني لا أدري لماذا لا نعجب للعامي يتعلّم الفرنسية بالسماع ونَعْجَب- بل لا نكاد نصدق- له أن يتعلّم العربية بالسماع، مع أن العربية أقرب إلى عاميته وفطرته وروحه)[2]

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 286)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 149)

وهذا كله وغيره يدل على مدى اهتمام الجمعية باللغة العربية، بل نرى أن مبالغتها في الاهتمام بها جعلها تنصرف، أو تقصر في تعلم الكثير من العلوم خاصة العلوم الشرعية، فباعها فيها كما يظهر من خلال كتاباتها محدود جدا مقارنة بقوته في اللغة العربية.

المبحث الثاني: المشروع الإصلاحي لجمعية العلماء

بعد التعرف على التوجه الفكري الذي يكاد يجمع أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عليه، والذي رأينا أنه مزيج من المدرستين السلفيتين: التنويرية والمحافظة، نحاول في هذا المبحث التعرف على المشروع الإصلاحي الذي حاولت الجمعية تحقيقه على أرض الواقع، فلا يمكن التعرف التام على التوجه الحقيقي لأي تيار إلا من خلال مبادئه الفكرية ومشاريعه العملية.

ونرى أن أحسن محل يمكن من خلاله التعرف على مشاريع أيا تيار أو مدرسة هو النظر في أهدافه التي يريدها سواء عبر هو عنها، أو عرف بها في الواقع، ولعل المعرفة الواقعية أخطر، لأنها تدل على المنجزات أكثر من دلالة التصريحات النظرية، والتي كثيرا ما تتلبس بلباس المثل، فلذلك لا يمكن الاعتماد عليها اعتمادا حقيقيا.

وقد عبر (فرحات عباس)، الذي عرفنا أنه من النخبة المثقفة ثقافة فرنسية عن أهداف الجمعية، فذكر أنها تنحصر في الرجوع إلى العربية والإسلام، ومحاربة أصحاب الطرق الصوفية المتواطئين مع الاستعمار، وتكوين إطارات اجتماعية مشبعة بالثقافة العربية، لا تنكر فضل الثقافة الفرنسية[1].

وهكذا الأمر بالنسبة للمؤرخين الأجانب فـ(شارل أندريه جوليان) حدد أهداف الجمعية على أنها دينية ثقافية في آن واحد، فمن الناحية الدينية أرادت الرجوع بالإسلام إلى نقاوته الأصلية عن طريق محاربة الطرقية التي اتبعت أمورا لا صلة لها بالقرآن والسنة، أما من الناحية الثقافية فقد قامت على جمع الشتات والهيئات

---

(1) عباس فرحات، ليل الاستعمار، مطبعة فضالة محمد، المغرب، ص 155.

الإسلامية بالتقريب قصد خلق كتلة واحدة من المسلمين[1].

و(جوزيف ديبارمي) لخص أهداف الجمعية في (فهم لغة القرآن، والرجوع إلى الثقافة الإسلامية القديمة، وجعل المغرب العربي كقلعة للعبقرية الشرقية في وجه الغرب وتنقية وتبسيط الدين الإسلامي)[2]

هذا بالنسبة لما عرفت به في الواقع عند الكثير، أما تصريحات الجمعية نفسها، فقد عبر عنها الإبراهيمي عندما وصفها بأنها (جمعية علمية دينية تهذيبية)، أي أنها تهدف إلى نشر العلم، وإحياء الدين، وتهذيب المجتمع.

وقد شرح هذه الأهداف بقوله: (فهي بالصفة الأولى (علمية) تعلم وتدعو إلى العلم، وترغب فيه وتعمل على تمكينه في النفوس بوسائل علنية واضحة لا تتستر، وهي بالصفة الثانية تعلم الدين والعربية لأنهما شيئان متلازمان وتدعو إليهما وترغب فيهما وتنحو في الدين منحاها الخصوصي، وهو الرجوع به إلى نقاوته الأولى وسماحته في عقائده وعياداته، لأن هذا هو معنى الإصلاح الذي أسست لأجله ووقفت نفسها عليه، وهي تعمل في هذه الجهة أيضًا بوسائل علنية ظاهرة.. وبمقتضى الصفة الثالثة تدعو إلى مكارم الأخلاق التي حض الدين والعقل عليها لأنها من كمالهما، وتحارب الرذائل الاجتماعية التي قبح الدين اقترافها وذم مقترفيها، وسلكت في هذه الطريق أيضًا الجادة الواضحة.. وبهذه الصفة تعمل لترقية فكر المسلم بما استطاعت، وترشده إلى الأخذ بأسباب الحياة الزمنية، وتريه

---

(1) شارل أندريه جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة المنجي سليم وآخرين، تونس، 1976، ص131.

(2) نقلا عن: الحركة الوطنية الجزائرية، للدكتور أبي القاسم سعد الله:3/ 91.

ما يتعارض منها مع الدين وما لا يتعارض.. فالجمعية- بهذا الوصف الحقيقي لها- أداة من أدوات الخير والصلاح، وعامل لا يستهان به من عوامل التربية الصالحة والتهذيب النافع، وعون صالح لأولي الأمر على ما يعملون له من هناء وراحة، تشكر أعماله ولا تنكر)[1]

ولتبسيط هذه الأهداف وضبطها لخصها الإبراهمي، أو فصلها بعد إجمال في هذه البنود الثمانية:

1- تنظيم حملة جارفة على البدع والخرافات والضلال في الدين، بواسطة الخطب والمحاضرات، ودروس الوعظ والإرشاد، في المساجد، والأندية، والأماكن العامة والخاصة، حتى في الأسواق، والمقالات في جرائدنا الخاصة التي أنشأناها لخدمة الفكرة الإصلاحية.

2-الشروع العاجل في التعليم العربي للصغار، فيما تصل إليه أيدينا من الأماكن، وفي بيوت الآباء، ربحًا للوقت قبل بناء المدارس.

3-تجنيد المئات من تلامذتنا المتخرجين، ودعوة الشبان المتخرجين من جامع الزيتونة للعمل في تعليم أبناء الشعب.

4-العمل على تعميم التعليم العربي للشبان، على النمط الذي بدأ به ابن باديس.

5-مطالبة الحكومة برفع يدها عن مساجدنا ومعاهدنا التي استولت عليها، لنستخدمها في تعليم الأمة دينها، وتعليم أبنائها لغتهم.

6-مطالبة الحكومة بتسليم أوقاف الإسلام التي احتجزتها ووزعتها، لتصرف في مصارفها التي وُقِفَت عليها. (وكانت من الكثرة بحيث تساوي ميزانية دولة

---

(1) آثار الإبراهيمي: 1/ 199.

متوسطة).

7-مطالبة الحكومة باستقلال القضاء الإسلامي، في الأحوال الشخصية مبدئيًا.

8-مطالبة الحكومة بعدم تدخلها في تعيين الموظفين الدينيين.

وقد كانت مقالات وخطب أعضاء الجمعية كلها تنص على هذه الأهداف، وتذكر بها كل حين حتى ترفع تلك الشبهات التي كانت ترمى بها كل حين، فهذا الشيخ فرحات بن الدراجي[1] الذي يقول في خطبة له: (أيها الإخوة الكرام إن غايتنا التي نسعى في الوصول إليها وهدفنا الذي نرمي إليه أن ننهض بالإسلام ونعمل على تنقيته مما ألصق به؛ ولن يكون ذلك إلا بالرجوع لأصوله الأولى ومصادره الصحيحة حتى يرجع إليه جماله وجلاله؛ وأن نعمل على إحياء لغة القرآن حتى يرجع إليها سالف مجدها، وغابر عزها وحتى تصبح منتشرة في المدن والقرى، وبين الأفراد والجماعات. هذه هي الغاية التي لها نعمل ما دام فينا عرق ينبض؛ ولن يصدنا عنها تهديد ولا وعيد، لنبرهن بأقوالنا وأعمالنا للذين يحاولون أو يعملون بالفعل على قطع كل صلة تربطنا بالإسلام الصحيح والعربية الفصيحة، لنبرهن لهؤلاء أن

---

(1) هو فرحات بن الدراجي (1909-1951) ولد ببسكرة، وبها حفظ القرآن الكريم، ثم توجه إلى جامع الزيتونة بتونس وتخرج منها سنة1931، رجع إلى الجزائر وصادف في عام رجوعه تأسيس (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) فكان من نخبة شبابها العاملين، قال عنه الشيخ مبارك الميلي: (الشيخ فرحات بن الدراجي مفخرة من مفاخر الزاب، وشخصية بارزة بين شبابنا المثقف الناهض، دؤوب على المطالعة والتحصيل، صبور على البحث ولتحليل، وهو من اضواء مصابيح المستقبل. (انظر: (من أعلام الإصلاح في الجزائر، للأستاذ/ محمد الحسن فضلاء، طبعة/ 2000- دار هومة بالجزائر: 1/ 154)

الإسلام روح المسلم، والعربية لسانه، وليس في الإمكان أن يعيش إنسان بلا روح ومن غير لسان)[1]

بناء على هذا يمكن تقسيم أهداف الجمعية إلى أربعة أهداف هي:

أولا ـ الإصلاح الديني

ثانيا ـ لإصلاح السياسي

ثالثا ـ لإصلاح الاجتماعي

رابعا ـ لإصلاح التربوي

وقد خصصنا كل هدف منها بمطلب خاص.

المطلب الأول: الإصلاح الديني عند جمعية العلماء

كشأن جميع الحركات الإسلامية، والسلفية منها خصوصا، فإن الإصلاح الديني[2] هو المنطلق الذي تنطلق منه العملية الإصلاحية جملة وتفصيلا، وذلك لاعتقاد المصلحين في هذه التيارات أن الانحراف الديني أو الانحراف عن الدين كلاهما سبب لكل الانحرافات.

فالانحراف الديني يعني إيجاد منظومات جديدة مبتدعة تلبس لباس الدين

---

(1) سجل الجمعية، ص:204.

(2) عرف محمد البهى الإصلاح الديني بأنه (محاولة رد الاعتبار للقيم الدينية، ورفع ما أثير حولها من شبه وشكوك قصد التخفيف من وزنها في نفوس المسلمين، ونعني به كذلك محاولة السير بالمبادئ الإسلامية من نقطة الركود التي وقفت عندها حياة المسلمين إلى حياة المسلمين المعاصرة حتى لا يقف مسلم اليوم وحاضره عندما يصبح في غده) (محمد البهى، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبه الطبعة العاشرة، ص 421)

لتنحرف به عن مساره الصحيح.

والانحراف عن الدين يعني إيجاد بدائل عن الدين قد تلبس لباس الهوى المجرد، وقد تلبس ألبسة أيديولوجية أخرى شبيهة بالدين.

وقد عبر الشيخ ابن باديس عن حاجة الإصلاح لمواجهة كلا الانحرافين، فقال: (قد رأينا ونحن نخدم أمَّة مسلمة أن نسعى لتهذيبها من طريق الإسلام، ولم نشكّ قطُّ أنّ الإسلام ليس هو ما تمثِّله بسيرة مجموعها وأفرادها، وأنَّ الإسلام إنَّما هو في كتاب الله وسنَّة رسول الله ﷺ وما كان عليه سلفُها من أهل القرون الثَّلاثة المشهود لهم بالخيريَّة على لسان الصَّادق المصدوق، فصمدنا ندعو الأمَّة إلى الرجوع إلى هذه الأصول وطرحِ كلِّ ما يخالفها من قول وعمل واعتقاد)[1]

فهذا النص يدل على تبني الجمعية على لسان رئيسها الإسلام أولا كمرجع للإصلاح، ثم تحديدها إسلام أهل القرون الثلاثة، أو إسلام الاتجاه السلفي بكل مقوماته، لترد من خلاله كل انحراف عنه.

هذا من الناحية الفكرية النظرية، أما من الناحية الواقعية، فنجد اهتمام الجمعية بالجانب الثاني قد طغى على الجانب الأول، فكان اهتمامها بالانتقاد أكثر من اهتمامها بالبناء.

ولهذا لا نجد في فكر الجمعية أو تراثها أو منجزاتها العلمية عرضا للإسلام يوازي ما قامت به من تهديم لما تراه من انحرافات، ولعل هذا ما تتفق عليه جميع التيارات السلفية، وخاصة المحافظة منها نتيجة تغليبها المذهبية والطائفية على الإسلام.

---

(1) جريدة الشهاب: (2/ 3)

فابن باديس أو غيره من المصلحين عند ذكر الإصلاح الديني يربطه دائما بالتوجه السلفي، وكأنه يظن أن الإسلام وحده – والمتضمن في مصادره المقدسة– لا يكفي إلا إذا قيد بفهم السلف وفعل السلف وختم السلف.

فلفظة (السلف) عنده –كما هي عند غيره من أعضاء الجمعية– لازمة مرتبطة بالكتاب والسنة لا يمكن التنازل عنها بحال من الأحوال، فقد كتب – مثلا– في جريدته (الشهاب)؛ في فاتحة السَّنة الثَّالثة عشرة، يقول: (وسنخطو هذه الخطوة – إن شاء الله تعالى – على ما عرفه النَّاس من مبدئنا في الإصلاح الدِّينيّ من ناحية العقائد والأخلاق والأفكار والأعمال، تصحيحاً وتهذيباً وتنويراً وتقويماً، كلُّ ذلك في دائرة الإسلام كما نزل به القرآن، وبيَّنته السُّنَّة، ومضى عليه – علماً وعملاً – السَّلف الصَّالح من هذه الأمَّة)[1]

وعندما عرض دعوة جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين وأصولَها ذكر من بينها: (الإسلام هو دين الله الذي وضعه لهداية عباده، وأرسل به جميع رسله، وكمَّله على يد نبيِّه محمد ﷺ الذي لا نبيَّ بعده.. القرآن هو كتاب الإسلام.. السنّة – القوليّة والفعليّة – الصَّحيحة، تفسيرٌ وبيان للقرآن.. سلوك السَّلف الصَّالح – الصَّحابة والتَّابعين وأتباع التَّابعين – تطبيقٌ صحيح لهدي الإسلام.. فهوم أئمَّة السَّلف الصَّالح، أصدق الفهوم لحقائق الإسلام ونصوص الكتاب والسُّنَّة..)[2]

وليس هذا خاصا بالفترة التي تولى فيها رئاسة الجمعية، بل كان هذا هو أسلوبه الإصلاحي، فقبل تشكيل الجمعيّة، أنشأ جريدة (المنتقد)، واسمها يدل عليها،

(1) جريدة الشهاب: (13/ 3).

(2) آثار ابن باديس: (5/ 154).

ولذلك عُطِّلت بعد فترة وجيزة، فأتبعها بجريدة (الشهاب) التي عرفها بكونها (شهابٌ رصد على الدِّين الصَّحيح من أن تلمَسه أيدي دجاجلة السُّوء وأنصار البدعة بأذى، وشهابٌ ثاقب يُقذف به كلُّ شيطان رجيم وأفَّاك أثيم..)[1]

وقد جاء في هذه الجريدة التَّصريح الصَّريح بالدَّعوة إلى هذه الأصول العظيمة: (إنّ من أهمِّ ما أُسِّست له هذه الصَّحيفة: الإصلاحَ الدِّيني وتطهيرَ العقائد من نزعات الشِّرك وباطل الخرافات ودحضَ أنواع البدع القوليَّة والفعليَّة، والإشادةَ بلزوم الاهتداء بالكتاب والسنَّة وعمل السَّلف الصالحين، والأخذَ بكلِّ ما وافق هذه الأصول، والطَّرحَ لكلِّ ما خالفها)[2]

حتى وصيته الجامعة أشار فيها إلى هذا: (اعلموا – جعلكم الله من وعاة العلم، ورزقكم حلاوة الإدراك والفهم، وجمَّلكم بعزَّة الاتِّباع، وجنَّبكم ذِلّة الابتداع – أنَّ الواجب على كلِّ مسلم في كلِّ زمان ومكان، أن يعتقد – عقدا يتشرَّبه قلبه، وتسكن له نفسه، وينشرح له صدره، ويلهج به لسانه، وتنبني عليه أعماله – أنَّ دين الله تعالى – من عقائد الإيمان وقواعد الإسلام وطرائق الإحسان – إنّما هو في القرآن والسنّة الثابتة الصحيحة وعمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، وأنّ كلَّ ما خرج عن هذه الأصول، ولم يحظَ لديها بالقبول – قولا كان أو عملا أو عقدا أو حالا – فإنّه باطل من أصله، مردود على صاحبه، كائنا من كان، في كلِّ زمان ومكان.. هذه نصيحتي لكم ووصيَّتي أفضيت بها إليكم، فاحفظوها واعملوا بها، تهتدوا وترشدوا – إن شاء الله تعالى –؛ فقد تضافرت عليها الأدلة من الكتاب والسنّة

---

(1) جريدة الشهاب: (1/ 3)..

(2) جريدة الشهاب: (2/ 474).

وأقوال أساطين الملة من علماء الأمصار، وأئمة الأقطار، وشيوخ الزهد الأخيار، وهي - لعمر الحقّ - لا يَقبلها إلا أهل الدِّين والإيمان، ولا يردُّها إلا أهل الزيغ والبهتان)[1]

وعلى هذا المنهج سار جميع المصلحين - للأسف - فقد غلب عليهم الإسلام المذهبي، والصراع مع الآخر وإلغائه، بل حتى الصراع مع التراث الإسلامي عن بيان الإسلام الحقيقي بجميع منظوماته.

فهذا الشيخ مبارك الميلي يقول: (فالدَّاعي إلى الكتاب والسُّنَّة وتفهُّمِهما إنَّما هو داعٍ لتحقيق كلمتَيْ الشَّهادة، ولهذا نجد فيهما وفي كلام سلف الأمَّة الحثَّ على تعلُّمهما واتِّباعهما وتحكيمهما عند النِّزاع، والتَّحذيرَ من مخالفتهما وارتكابِ ما أنكراه على من تقدَّمَنا من مشركين وكتابيِّين)[2]

وهذا الشَّيخ العربي التبسي يقول: (فإنَّ الدَّعوة الإصلاحية التي يقوم بها دعاة الإصلاح الإسلاميّ في العالم الإسلاميّ عامّة، وتقوم بها (جمعيّة العلماء) في القطر الجزائريّ خاصّة، تتلخَّص في دعوة المسلمين إلى العلم والعمل بكتاب ربِّهم وسنَّة نبيِّهم، والسَّير على منهاج سلفهم الصَّالح في أخلاقهم وعباداتهم القوليّة والاعتقاديّة والعمليّة، وتطبيق ما هم عليه اليوم من عقائدَ وأعمال وآداب على ما كان في عهد السَّلف الصَّالح، فما وافقه عدَدْناه من دِين الله فعمِلنا به، واعتبرنا القائم به قائماً بدِين الله، وما لم يكن معروفاً في عهد الصَّحابة عدَدْناه ليس من دين الله، ولا علينا فيمن

(1) جواب سؤال عن سوء مقال، لابن باديس: ص (97-98)..

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 63)

أحدَثه أو عمل به؛ فالدِّين حُجَّة على كلِّ أحد وليس عمل أحد حُجَّةً على الدِّين..)[1]

وليس هذا خاصا بابن باديس أو مبارك الميلي، أو غيرهما، بل هو شأن جمعيّة العلماء جميعا، فقد نصت في قانونها الدَّاخلي على أن (الجمعيّة تريد أنْ ترجع بهذه الأمَّة - من طريق الإرشاد - إلى هداية الكتاب والسُّنَّة وسيرة السَّلف الصَّالح، لتكون ماشية في رقيِّها الرُّوحيّ على شعاع تلك الهداية)[2]

ولكن مع هذا، نذكر أن هناك اهتماما، وإن شابه قصور كبير بالناحية الأولى، وهي الانحراف عن الدين، فقد اهتمت الجمعية بظاهرتي الإلحاد والتبشير اهتماما لا يتناسب مع خطرهما.

ظاهرة الإلحاد:

وقد ذكره الشيخ البشير الإبراهيمي متأسفا، فقال: (الإلحاد ضيف ثقيل حل بهذا القطر منذ انتشرت بين أبنائه الثقافة الأوروبية من طريق التعليم اللاديني أو من طريق التقليد الأعمى، وغذته غفلة الآباء والأولياء عن هذه الناحية الضعيفة من أبنائهم)[3]

ثم ذكر كيفية سريان الإلحاد من خلال التعليم في المدارس اللائكية، فقال: (ذلك أن الناشئ الذي يتلقى التعليم في هذه المدارس اللايكية يحس من أول أيامه في التعليم بمنافرة ما يتعلمه في المدارس من حقائق الكون مثلًا لما تعوّد سماعه من أهليه، ثم يزداد ما يسمعه في المدارس رسوخًا في نفسه بما يقام عليه من الدلائل فيزداد على قدر ذلك نفورًا من كل ما يسمعه من أهليه، ثم ينقلب ذلك النفور منهم

---

(1) تقديم لرسالة (الشرك ومظاهره): ص (27).

(2) من المادة (66) من القانون الداخلي للجمعية، آثار الإبراهيمي: (1/ 84).

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 194)

ومما يسمعه منهم احتقارًا لهم وله، ولكل ما يلابسهم من عوائد وأزياء حتى ينتهي به الأمر إلى الدين إذ يجد أبويه وأقاربه لا يعرفون منه إلّا قشورًا ممزوجة بالخرافات، ثم هم لم ينشئوه على احترام الدين ولم يشربوه حبه من الصغر ولم يروضوه على إقامة شعائره، فإذا تمادت به مراحل التعليم وهو على هذه الحالة، شب على الوحشة من قومه ولغته ودينه وملك الالحاد عليه أمره إلّا من رحم ربك، وهذه عاقبة طبيعية للإهمال المتفشي في مثل الأوساط الجزائرية)[1]

ويذكر دور الجمعية في مواجهة الإلحاد، فيقول: (وقد كان لجمعية العلماء الآثار المحمودة في مقاومة الالحاد بما يبثه رجالها من حقائق الدين، وبما يشرحونه في دروسهم ومحاضراتهم من مطابقته للعقل واتفاقه مع قضايا العلم ومسايرته للحياة المدنية، وبما أرشدوا إليه الآباء من رعاية الأبناء والظهور أمامهم بمظهر القدوة الصالحة في الدين والخير والفضيلة)[2]

وهو يذكر اهتمام أعضاء الجمعية بهذا الصنف من الناس، بل يعتبر أنهم أقرب إلى الإصلاح من غيرهم، فيقول: (ولكن رجال جمعية العلماء يعلمون أن هذه الطائفة المعرضة للإلحاد هي زهرة الأمة وأنها جديرة بكل عناية واهتمام، وأنها- وإن لم تسلم من طائف الإلحاد- سالمة من الجمود والتخريف، وأنها أقرب إلى الإصلاح والرجوع إلى الحق بما معها من إدراك صحيح وبما فيها من ملكات الاستدلال، لذلك مازجوا هذه الطائفه وخلطوها بأنفسهم، وعرفوا كيف يجذبونها إلى المحاضرات والدروس الدينية، فكان لهذه الطريقة الرشيدة أثرها الصالح في

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 194)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 195)

تقويم زيغ الزائغين منها وإرجاعهم إلى حظيرة الدين بكل سهولة)[1]

وهو يعود إلى توجهه السلفي حين يعتبر مقاومة التصوف والطرق الصوفية سدا لباب من أبواب الإلحاد، فيقول: (أرأيت أن القضاء على الطرقية قضاء على الإلحاد في بعض معانيه وحسم لبعض أسبابه؟)[2]

ويرد على من عاتبهم على إهمالهم الإلحاد وانشغالهم بالطرق الصوفية، فيقول: (وقد قرأت في هذه الأيام لكتاب تونسي مقالًا يَنْعَى فيه على جمعية العلماء إهمالها لهذه الجهة من جهات الفساد وهي جهة الإلحاد.. وفات هذا الكاتب الفاضل أن جمعية العلماء لم تسكت عن الالحاد بل هاجمته في أمنع معاقله، ونازلته في أضيق ميادينه، كما فاته أن صرعى الالحاد لا يغشون المساجد، فما تأثير الخطب الجمعية التي تلقى على المصلين؟ وهل يداوى المريض بتحذير الأصحاء من المرض أو أسباب المرض؟ ألا إن العالم المرشد كالطبيب، لا ينجح في إنقاذ المريض من الموت إلا بغشيان مواقع الموت ومباشرة جراثيم الموت)[3]

وهو لا شك يعتبر جراثيم الموت هي تلك الطرق الصوفية، ولسنا ندري مدى دقة هذا أو صحته، فقد استطاع بديع الزمان النورسي في بيئة كانت ممتلئة بالطرق الصوفية أن يقهر الإلحاد، وأن يربي جيلا مؤمنا من غير أن يصطدم مع أي طريقة من الطرق الصوفية، بل على العكس من ذلك استغل أتباع الطرق لينشر مبادئه الإيمانية فيهم بعيدا عن الصراع مع أي طرف من الأطراف إلا الإلحاد نفسه.

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 195)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 195)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 195)

ظاهرة التبشير:

وقد عرفنا في الفصل الأول أن واضع أساسه في الجزائر هو (الكردينال لافيجري) الذي أسس مراكزه المهمة، ثم أتمت الجمعيات التبشيرية ما بدأ به، وهي جمعيات قوية يمدها الأغنياء من المسيحيين بالملايين من المال، ويمدها رجال الكهنوت ونساؤه بالأعمال، وتمدها الحكومات بالمعونة والتأييد[1].

وقد ذكر الإبراهيمي في تحليله لدوافع التبشير بأنه ليس سوى نتيجة (من نتائج التعصب المسيحي المسلح، ومولود من مواليد القوّة الطاغية التي تسمي كل ما ترضى عنه من الأعمال المنكرة حرية دين أو حرية فكر، أو حرية تجارة، وأداة من أدوات السياسة في ثوب ديني وشكل كهنوتي، دفعته أولًا ليكون رائدها في الفتح وقائدها إلى الاستعمار، وأمدته بالمعونة والحماية، والصيانة والرعاية، فمد اشطانه، وأصبحت جميع الأوطان أوطانه، حتى إذا صاح صائح بالويل أو صرخ مستغيث بالليل، قالت السياسة: اسكت فعمل التبشير من عملي، هو حر وأنا حامية الحرية، وهو (انساني) وأنا منقذة الإنسانية)[2]

ولكنه يرى مع ذلك أن التبشير لم ينجح في الجزائر، وأرجع أسباب ذلك (لعدة اعتبارات، أولًا: تقادم عهده، وثانيًا: صولة الاستعمار الذي يحميه، ثالثًا: فشوّ الجهل والأمية والفقر في الأمة التي هي فريسة التبشير، رابعًا: انتشار الطرقية التي هي ظئر التبشير وكافلته والممهدة له حسًا ومعنى، وإن جهل هذا قوم فعدوا من حسناتها مقاومة التبشير، خامسًا: قعود علماء الدين عن المقاومة وسكوتهم عن المعارضة

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 196)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 196)

قبل جمعية العلماء)[1]

والسبب الأكبر في تصوره هو (تصلب الجزائري في دينه مهما بلغت به العامية والأمية والفقر)[2]

بعد هذا العرض لتصور الشيخ البشير الإبراهيمي، والذي هو تصور جمعية العلماء نفسه نتساءل: ما سر الصلابة التي منعت الجزائري الفقير الأمي من الذوبان في الآخر، والخضوع للمبشرين مع كثرة المغريات التي كانوا يوعدون بها؟

ثم لماذا يعتبر الإبراهيمي أن الطرق الصوفية ظئر التبشير وكافلته والممهدة له حسًا ومعنى، مع ذكره بأن هناك من اعتبرها الحصن الحصين ضد التبشير؟

ثم إن الإسلام الجزائري قبل الجمعية -كما يذكر الإبراهيمي وغيره - كان الغالب عليه الإسلام الطرقي، وبالتالي ألا يمكن اعتبار هذا الإسلام مهما كان مشوبا ببعض الانحرافات إسلاما قويا استطاع أن يحفظ الشخصية الجزائرية من الردة عن دينها، والتحول عن هويتها؟

طبعا الإجابة على هذا، وعن سر تجاهل الجمعية على لسان الإبراهيمي لدور الطرق الصوفية في هذا الباب ناتج عن توجههم السلفي الذي يغلب المذهبية على الدين نفسه.

والأشد خطرا من ذلك تعليل الإبراهيمي بأن السبب في تقصير الجمعية عن مقاومة التبشير هو أنه (إلى الآن لم تتوفر لديها الوسائل الكافية لتنظيم مقاومة منتجة، وأهم عنصر في هذا الباب هو المال.. (فـ) السلاح الماضي الفتاك في هذا الميدان

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 196)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 196)

هو المال. ولعمري كيف تستطيع أن تقاوم جمعيات منظمة من ورائها أمم غنية تغدق عليها المال، مجهزة بالجيوش الوفيرة من الرهبان والراهبات والأطباء والممرضات، يوحد الجميع أخلاق ممتازة من الصبر والثبات والإيمان الجازم بحسن عاقبة ما وقفوا أنفسهم له)[1]

ونرى أن هذا التعليل ليس سوى مبرر للتقصير، وإلا فما الذي يمنع دعاة الجمعية الذين انتشروا في مناطق القطر الجزائري يحذرون الناس من الطرق الصوفية أن يرسلوهم إلى المناطق المتعرضة للتبشير ليحموهم من الخروج من الدين، وينشروا فيهم في نفس الوقت مبادئ الإصلاح؟

ولكن ذلك لم يحصل، وإن حصل فقد كان أقل من المستوى لأن الجمعية انشغلت - كما ذكرنا - بصراعات هامشية حالت بينها وبين الاهتمام بالقضايا الكبرى للدين، وهو منهج السلفية عموما من الغرق في الجزئيات وترك الكليات، ومن انهيار سلم الأولويات.

بالإضافة إلى هذا، فقد كان للجمعية أن تستغل صحفها في نشر الوعي الديني والتعريف بالإسلام، ومناقشة اللادينيين والمبشرين وغيرهم، ولكنها لم تفعل، فقد انشغلت مع كثرتها بقضايا الهدم أكبر من انشغالها بقضايا البناء.

بالإضافة إلى هذا، فما الذي كان يمنع الإبراهيمي وأعضاء الجمعية الذين استنكفوا من مناظرة الطرق الصوفية بحجة أنهم أقل منهم علما وشأنا[2] أن يناظروا

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 197)

(2) علل الإبراهيمي دوافع رفض المناظرة التي طلبها رجال الطرق الصوفية بقوله: (إن المناظرة في الشيء تستدعي نظيرين، أي مثيلين في المعنى الذي يتناظران فيه، والمناظرة المطلوبة هنا في

المبشرين واللادينيين، أم أنهم أيضا لا يرقون إلى مرتبتهم؟

المطلب الثاني: الإصلاح التربوي عند جمعية العلماء

ربما يكون أنجح مشروع للجمعية، بدأت به، وكان أساس انطلاقتها الإصلاحية هو ما بذلته من جهود للإصلاح التربوي، فقد تأسست على أساس أنها جمعية تعليميّة تهذيبيّة، ولذلك فقد ألزمت نفسها - منذ إنشائها - بتعليم الجزائريِّين - صغارا وكبارا - ونشر العلم في جميع ربوع الوطن، وإعدادِ العلماء الذين يقومون بتوجيه الأمَّة في دينها ودنياها، وحفظ مقوِّماتها من لغة ودين وأدب.

وقد جاء في قانونها الأساسي عِدَّة موادّ، تدلُّ على اهتماماتها بهذا الباب بدءًا من تعليم القراءة والكتابة والحروف، إلى محاربة الأمِّية، إلى التبحُّر في علوم الكتاب والسنة:

ففي المادة 77: (تسعى الجمعية في تكثير عدد المكاتب القرآنية على التدريج في أهمِّ مراكز القطر، ويحتوي برنامجها على تعليم الخطِّ العربي والنحو والصرف

مسائل علمية دينية لابسها تاريخ المسلمين الطويل، وداخلتها عوائدهم واجتماعياتهم وأثر فيها هذا وذاك.. وإذا كنا نحن الطرف الأول في هذه القضية، ونحن علماء نقول في الدين بدليله المعتبر، ونتكلم في التاريخ بعلله وأسبابه، ونقول في العادات بمناشئها وآثارها، ونرجع كل شيء إلى أصله، ونرد كل حادثة إلى سببها، ونربط بين الدليل ومدلوله والعلة ومعلولها، فإن الطرقيين بالطبع هم الطرف الثاني، وهل بلغ الطرقيون أن يكونوا نظراءنا بالعلم والدين والتاريخ والاجتماع؟ نحن نعرفهم حق المعرفة، ونعرف أنهم جهلاء ويفخرون بالجهل، وأنصاف أميين ويتباهون بالأمية، إذ ليس العلم ولا القراءة شرطا في طرقهم ولا في مشيختهم، ونعرف أنهم لا يملكون من أسلحة هذا الميدان إلا العناد والإصرار على الباطل.ولو كانوا علماء لما بلغ النزاع بيننا وبينهم إلى هذا الحد، ولرجونا- إن لم يزعهم الدين- أن يزعهم العلم) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 301)

وحفظ القرآن مع تفهيم مفرداته، وضروريات الدِّين والأخلاق الإسلامية، وتختار من كتب التعليم أقربَها للإفادة، وتأخذ الأساتذة بتنفيذ ذلك البرنامج على وجه الدِّقَّة)[1]

وفي المادة 80: (تحارب الجمعية داء الأمِّية بكل ما تملك من قوَّة. ومن وسائل هذه الغاية أن تُعنى بتعليم ما تستطيع من اليتامى الذين عُدِموا الكافل...)[2]

وفي المادة 81: (من غايات الجمعية النبيلة تأسيس كلية دينية عربية بمدينة الجزائر، تُدَرَّس فيها علوم الدِّين من وسائل ومقاصد، والغاية الكبرى من هذه الكلية هي تقريب العلوم التي يهاجر أبناء الوطن لتحصيلها في الأقطار الأخرى)[3]

وفي المادة 74: (تُعنى الجمعية بترغيب أعضائها العاملين في اقتناء الكتب النافعة كأمَّهات التفسير والحديث وفقهه واللغة والأدب والأخلاق والتصوُّف العملي[4] والتاريخ..)[5]

وانطلاقا من هذا سنذكر هنا باختصار بعض ما اهتمت به الجمعية في هذا

---

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 88).

(2) آثار الإبراهيمي: (1/ 88).

(3) آثار الإبراهيمي: (1/ 88).

(4) يبدو أن هذا العلم بهذا المصطلح ذكر في الفترة التي كانت فيها الجمعية منفتحة على كل التيارات، وإلا فإنها بعد ذلك تشددت مع لفظ التصوف نفسه، فالإبراهيمي يقول عن هذه اللفظة بنبرة حادة: (ويمينًا، لو كان للمسلمين يوم اتَّسعت الفتوحات، وتكوَّنت المعامل الفكريّة ببغداد، ديوانُ تفتيش في العواصم ودروب الروم ومنافذ العراق العجمي؛ لكانت هذه الكلمة من المواد الأوَّليّة المحرَّمة الدخول((آثار الإبراهيمي: (1/ 175)).

(5) آثار الإبراهيمي: (1/ 88).

الجانب، ونرتب الكلام فيها بحسب المراحل الدارسية:

1 ـ محو الأمية:

أوْلت الجمعيّة عناية كبيرة لمحو الأمِّية لدى الصغار والكبار. يقول الإبراهيمي: (إنِّي أظنُّ أنّ أوَّل هيئة اجتماعيّة فكَّرت في محاربة الأمِّية بصورة منظَّمة في هذا الوطن هي جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريِّين، وأن أول رجل أعرفه فكّر في مقاومة الأميّة بصورة جدّية هو رئيسها المحترم. وأذكر أنني تحادثت معه في هذا المعنى، وقلّبنا وجوه الرأي فيه منذ سنوات، وربما كان ذلك قبل تأسيس الجمعية)[1]

وبما أن هذا المشروع من مشاريع الجمعية الناجحة، فإنا نحب أن ننقل هنا باختصار تجربتها فيها، وذلك من خلال تقريرها لها عنها ألقي في مؤتمر الجمعية الذي انعقد بنادي الترقي بالعاصمة في سبتمبر (1935)[2]:

وقد بدأ هذا التقرير بمقدمة عن الكمال الإنساني، وضرورته للخروج من التخلف والاستعباد، وهي بذلك تتبنى مقولة القابلية للاستعمار، فالمستعمر لم يستعمر الجزائر إلا لانتشار الجهل فيها، يقول التقرير: (ومن الأمثلة الصريحة التي لا تحتاج إلى ترتيب الأقيسة في الاستدلال عليها، نقيصة الأميّة. فإنها لا تفشو في أمة وتشيع بين أفرادها إلا فتكت بها وألحقتها بأخس أنواع الحيوانات، ومكنت فيها

(1) سجلّ مؤتمر جمعية العلماء: ص (99)..

(2) انظر: كتاب سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، المطبعة الإسلامية الجزائرية، قسنطينة، ص:85 – 93، وقد استغنينا بهذا التوثيق هنا عن التوثيق في سائر الموضوع لأنا لخصناه من مواضع مختلفة كلها ضمن الصفحات المذكورة.

للجهل والسقوط والذلة والمهانة والاستعباد)[1]

والتقرير يذكر مخاطر الأمية، وما تسببه من قابلية للاستعباد، فيقول: (فإذا كنا نعرف من شؤون الأفراد أن من يصاب منهم بشلل تتعطل منه وظيفة العضو المصاب، كذلك يجب أن نعرف من شؤون الأمم هذه الآثار السيئة التي تنشأ عن الأمّية، وهي تعطيل المواهب والقوى مع الفرق العظيم بين تعطيل وظائف أجزاء الجسم وبين تعطيل أجزاء الأمّة)[2]

وبين التقرير تصور الجمعية للأمية، وهو (الجهل بالقراءة والكتابة)، ولكنه يضيف إليه في موضع آخر (الأمية الفكرية) حين يذكر أن (أكبر جناية تجنيها الأميّة على الأمم هي القضاء على التفكير.. والتفكير هو المعيار الذي توزن به القيم العقلية في الأمّة سموًّا وإسفافًا. ومحال أن يسمو تفكير الأمي لأن فكره في قفص من أمّيته) [3]

ويعرج التقرير من المقدمات المنطقية العامة إلى الواقع الجزائري، فيذكر أن (فيما نراه سائدًا في أوساطنا الجزائرية من بساطة التفكير وتدلّيه خصوصًا في الشؤون العامة.. لدليلًا على أن هذه الأميّة هي أخت الوثنية في الفتك بالعقول وتعطيل مواهبها. فلا كانت الأميّة ولا كانت الوثنية، من رضيعتي لبان واحد، وربيبتي حجر واحد)[4]

---

(1) آثار الإبراهيمي: (1/ 202)

(2) آثار الإبراهيمي: (1/ 202)

(3) آثار الإبراهيمي: (1/ 202)

(4) آثار الإبراهيمي: (1/ 202)

بعد هذا يذكر التقرير المقترحات الخاصة بعلاج الأمية سواء تعلقت بالصغار أم الكبار:

أما **الصغار**: فيذكر التقرير أن المصل[1] الواقي لهم من هذه العلة (هي تلقينهم مبادئ القراءة والكتابة من الصغر.. وأقل ما يجب على الجمعية في هذا السبيل الوصايا والتحذيرات المؤكدة لآباء الناشئين لئلا يتراخوا أو يفرطوا في هذا الواجب..ثم عناية خاصة مضاعفة بالتعليم الذي تقوم به الجمعية، يكون أساسه والقصد منه رفع الأميّة وحماية الناشئة منها)[2]

وأما **الكبار**: الذين فاتهم سن التعليم بحكم أعمارهم، فيذكر التقرير لتعليمهم اقتراحين[3]:

الأول: أن تتقدم لكل أعضائها العامدين، وتأخذ عليهم عهد الله وميثاقه على أن يعلم كل واحد منهم أميّا أو كثر من أقاربه مبادئ الكتابة والقراءة والعمليات الأربع في الحساب، ويحفظه سورًا من القرآن على صحتها، وتتوسل الجمعية لهذا بطبع حروف الهجاء مركّبة ومفردة على صحائف من المقوى وبطبع الأرقام الحسابية كذلك، وبطبع سور من القرآن بالحرف الغليظ، وبطبع جمل تتضمن معاني مستقلة في العبادات والعقائد والفرائض.

الثاني: أن تعمد الجمعية إلى الجمعيات القانونية، وإلى المجموعات التي

(1) المصل: ما يؤخذ من دم حيوان محصَّن من الإصابة بمرض معيَّن، ثم يحقن به جسم آخر ليكسبه مناعة تقيهِ الإصابة بذلك المرض. المعجم الوسيط: ص (874).

(2) آثار الإبراهيمي: (1/ 205)

(3) آثار الإبراهيمي: (1/ 206)

يجتمع أفرادها في حرفة أو عمل كسائقي السيارات أو صانعي الأحذية، فتتقدم إليهم بالنصيحة والإرشاد أولًا، ثم بالعمل ثانيًا، لأن مثل هذه المجموعات أقرب إلى النظام والضبط لأنهم يجتمعون في الغالب في ساعة معيّنة وأكثر ما تكون في الليل.

وكيفية العمل مع هؤلاء أن تلزمهم بدفع مبلغ معيّن من المال في كل شهر، ثم تلزم طالبًا من الطلبة أن يعلّمهم مبادئ القراءة والكتابة وأرقام الحساب وبسائط عملياته في ساعتين من كل ليلة، في مقابل ذلك المبلغ الشهري الذي يجمعونه.

2 ـ التعليم الابتدائي:

نظرا لتفشي الأمية كما ذكرنا، وقلة المدارس العربية، وخطر المدارس اللائكية، فقد اهتمت الجمعية بالتعليم الابتدائي، وإخراجه من دائرته الضيقة المحدودة إلى دائرة أوسع لتشمل أكبر عدد من الجزائريين، وذلك عن طريق الخطوات التالية، وكلها مما نص عليه تقرير الجمعية السابق[1]:

1 ـ إحداث مكاتب حرة للتعليم المكتبي للصغار، وتنظيم دروس في الوعظ والإرشاد الديني في المساجد، وتنظيم محاضرات في التهذيب وشؤون الحياة العامة في النوادي.

ويذكر التقرير أن مساعي الجمعية نجحت في هذا الباب نجاحًا عظيمًا، وأنه لو لا عراقيل الإدارة الاستعمارية المتمثلة في غلق بعض المكاتب، والتضييق في إعطاء الرخص، وإيصاد المساجد في وجوه الوعاظ لكانت النتيجة أكبر.

2 ـ إصلاح أساليب التعليم بقسميه المكتبي والمسجدي، وإبعاده عن الأساليب

(1) انظر آثار الإبراهيمي: (1/ 191-193)، وقد استغنينا بهذا التوثيق هنا عن التوثيق في سائر الموضوع لأنا لخصناه من مواضع مختلفة كلها ضمن الصفحات المذكورة.

العتيقة العقيمة التي كان يباشر بها، والتي كانت محل شكوى وتذمر في مكاتب التعليم ومعاهد العلم بغير الجزائر، ولم تستطع تلك المكاتب والمعاهد التخلص منها مع ظهور فسادها.

وربما يشير التقرير بهذا إلى ما قام به الشيخ محمد عبده من إصلاح للتعليم في الأزهر، وما دعا إليه من إصلاح المناهج التعليمية في العالم الإسلامي، وهنا يبرز تأثير السلفية التنويرية واضحا على الجمعية.

3 ـ إصلاح الوعظ والتذكير بحيث يصير على (طريقة السلف، تذكر بكتاب الله، تشرحه وتستجدي عبره، وبالصحيح من سنّة رسول الله، تبينها وتنشرها، وبسيرته العملية، تجلوها وتدل الناس على مواضع التأسي منها، ثم سير الصحابة وهديهم، ثم سير حملة السنة النبوية، وحملة الهدي المحمدي في أقوالهم وأعمالهم كذلك)[1]

ولعل التقرير يريد من هذا استنساخ منهج ابن باديس في التدريس في المساجد، لينفذ على مستوى أوسع.

ونلاحظ كذلك هنا غلبة التوجه السلفي المحافظ على الجمعية كاختيار (سير الصحابة وهديهم، ثم سير حملة السنة النبوية، وحملة الهدي المحمدي في أقوالهم وأعمالهم)، دون أن تذكر غيرهم ممن مثل الإسلام بسلوكه وعلمه من الخلف.

4 ـ اختيار أقرب الأساليب في التعليم الديني في المساجد، وذلك بالتركيز على المعنى والنفوذ إلى صميمه من أقرب طريق يؤدي إليه، وتجليته للسامعين بالصور العملية التطبيقية، والإعراض عن اللفظيات والخلافات وكل ما يشوش أو يبعد عن

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 191)

تصور المعنى المقصود.

5 ـ الاهتمام في التعليم المكتبي باللغة العربية، وذلك بتلقين التلامذة أبسط القواعد في أسهل التراكيب، ثم تمكينها من نفوسهم بالتمرينات التطبيقية، والحرص على اشرابهم معنى ما يقرأون والاجتهاد في تربية ملكة الذوق والاستنتاج في نفوسهم، وفي إصلاح اللهجات التي حرفتها العامية عن سبيلها العربي وتقويم اللسان على الحروف وهيأتها ومخارجها، والتشجيع على التكلم أمام الناس بما يمليه الخاطر من غير اعتماد على وحي معلم أو كتاب.

6 ـ الاهتمام بالتعليم القرآني، وذلك بتبيين حقائقه للناس، ونشر فضائله بينهم، وتحبيبه إلى نفوسهم، وشرح مزاياه فيهم، وجعله أساسًا في التذكير والوعظ لتنشئ من أبناء الأمة جيلًا قرآنيًا يتقن حفظ القرآن وأداءه، ويحسن فهمه والعمل به ويتخلق بأخلاقه ويتربى على هديه، ثم ينشر بواسطته دين الله في أرض الله.

7 ـ الاهتمام بالتربية الخلقية، وذلك باعتماد أسلوب الخطابيات المؤثرة في العقول، الحافزة للنفوس، المنبهة للمشاعر على طريقة الترغيب والترهيب.

8 ـ إصلاح الكتب المقررة، وذلك باعتماد الكتب الصحيحة الموثوقة كأمهات كتب التفسير الموثوق بها، وكتب الحديث الصحيحة.

9 ـ بث الاهتمام بالبحث والمطالعة في نفوس الناشئة، وذلك عن طريق الترغيب في المطالعة النافعة، والبحث العلمي السديد، وتعليمهم كيفية المطالعة وطرائق البحث في التاريخ والاجتماع والأدب، والرجال والكتب.

3 ـ التعليم العالي:

لم تكتف الجمعية بالاهتمام بالتعليم الابتدائي ونحوه في المساجد والكتاتيب،

بل راحت تبحث في تأسيس معاهد ومدارس عليا لتخريج الإطارات التي تساهم في نشر الإصلاح.

ولعلها استلهمت هذه الفكرة كما ذكرنا سابقا من المدرسة الشرعية التي أسسها محمد رشيد رضا، والتي أراد منها أن تنشر الدعاة في العالم الإسلامي.

ولهذا الغرض أنشأت الجمعيّة دار الحديث بتلمسان، والتي أريد لها أن تكون مدرسة عليا تضاهي مدارس الإسلام التاريخية، وقد قال البشير الإبراهيمي في حفل افتتاحها: (لقد حملني إخوانكم التلمسانيون أمانة يجب علي أن أبلغها إليكم وهي أنهم يسلّمون عليكم ويعاهدونكم على التفاني في خدمة الجمعية ونشر مبادئها، ويبشّرونكم بأنهم شيّدوا للإسلام والعربية معهدًا لم يكن له نظير في تاريخ الجزائر الحديث، كما أنهم يتشوّقون ويتشرّفون أن يكون فتح هذا المعهد لأوّل مرّة بيد علامة الجزائر وزعيم نهضتها الأستاذ عبد الحميد بن باديس، وهذا المعهد هو مدرسة (دار الحديث)، المسمّاة على دار الحديث الأشرفية التي أسّست منذ قرون في دمشق الشام، تلك المدرسة التاريخية التي تخرّج منها أئمة في العلم وفحول في الأدب، والتي كان من مدرّسيها الإمام الحافظ محي الدين النووي والإمام النظار تقي الدين السبكي)[1]

وأنشأت الجمعية لهذا الغرض كذلك معهد ابن باديس بقسنطينة، وقد دعا إلى تأسيسه الشيخ الإبراهيمي بعد أن أهمه مصيرُ التلاميذ الذين أنهوا مرحلة التعليم

---

(1) انظر: الشهاب، السنة 13، العدد 8، أكتوبر 1937: من افتتاحية (الشهاب) المخصصة للمؤتمر السنوي العام لجمعية العلماء، عنوانها (في عيد النهضة الجزائرية الحديثة) بقلم فرحات الدراجي، وانظر: آثار الإبراهيمي: 1/ 306.

الابتدائي بمدارس الجمعية، ففكر في تأسيس معهد يكون عنوان مرحلة جديدة في جهاد الشعب الجزائري الحضاري، يستكمل فيها أولئك التلاميذ دراستهم.

وقد سعى لربطه بجامع الزيتونة، وذلك لإيجاد علاقة ثقافية علمية بين المؤسسات العلمية العربية، كما حصل ذلك من إنشاء الأزهر فرعًا له في لبنان، وإنشاء جامعة القاهرة فرعًا لها في السودان.

والغرض الثاني لهذا هو تمكين حاملي شهادة المعهد من الالتحاق بالمؤسسات التعليمية العليا في المشرق العربي، زذلك لأنه كان ينوي توجيه النوابغ إلى استكمال دراستهم في جهة أخرى غير الزيتونة [1].

وقد كان الإبراهيمي يولي المعهد عناية خاصة، ويزوره باستمرار، ويسهر على حسن سيره، ويذلل ما يعترضه من عقبات، ويوفر له الإمكانات، ويختار له الكفاءات، ويكثر عنه الكتابات، ولم يكتف بجهوده الخاصة؟ فأسس له حركة سماها (حماة المعهد)[2]

المطلب الثالث: الإصلاح الاجتماعي عند جمعية العلماء

كسائر الحركات السلفية، اعتبرت جمعية العلماء الإصلاح الاجتماعي ركنا من أركان العملية الإصلاحية التي نهضت لها، وقد عبر الشيخ الإبراهيمي في خطبة

(1) انظر مقال (معهد عبد الحميد بن باديس: ما له وما عليه) الذي نشر بالبصائر، العدد 44، السنة الأولى من السلسلة الثانية، 21 جوان 1948م، وانظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (2/ 214)

(2) العربي التبسي، مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، جمع: شرفي أحمد الرفاعي قسنطينة، دار البعث 1981، ج1 ص:171.

مهمة له ألقاها في الاجتماع العام الخامس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذي عُقد بنادي الترقي بعاصمة الجزائر في سبتمبر 1936، وكان عنوانها (الإصلاح الدّيني لا يتمّ إلا بالإصلاح الاجتماعي)[1] عن هذه المعاني وفلسفتها والممارسات العملية التي قامت بها الجمعية لأجل تحقيقها.

وبما أن هذه الخطبة تعرف – على الأقل – بالجانب الاجتماعي في المشروع الإصلاحي للجمعية، فسنجعلها مصدرنا الوحيد في هذا الجانب، أما ما حصل في الواقع العملي، وهل يتناسب مع ما ذكره الشيخ من نجاحات كبرى، فإن ذلك متروك للقراء، من خلال ما يدل عليه الواقع الجزائري قبل الاستقلال وبعده، ومتروك كذلك للباحثين، فالموضوع بحاجة إلى دراسات مستفيضة في بيان مدى ونوع تأثير الجمعية في المجتمع الجزائري بعيدا عن النظرة التقديسية.

بدأ الشيخ الإبراهيمي خطبته ببيان أهمية الجانب الاجتماعي لدى الجمعية، فقال: (أيها الإخوان: من الغلط أن يقال إن جمعية العلماء جمعية دينية يجب أن ينحصر عملها في الإصلاح الديني بمعناه الذي عرفه الناس، ومن فروع هذا الغلط ما رماها به بعض مرضى العقول وصرعى الجهل من أنها خرجت عن مدارها حين زجّت نفسها في بعض شؤون الحياة غير الدين.. والحقيقة أن هذه الجمعية تعمل من أول يوم من تكوينها للإصلاح الديني وللإصلاح الاجتماعي، وكل ذلك يسع الإسلام، وكل ذلك يسعه مدلولها وموضوعها وقافونها)[2]

---

(1) البصائر، السنة الأولى، العدد 37، الجمعة 16 رجب 1355هـ/ 2 أكتوبر 1936م، وانظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 281)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 283)

ثم أخد يبين المصادر الشرعية التي جعلت الجمعية تختار هذا المنهج، وهو علاقة الجانب الاجتماعي بالدين، (وأن الإسلام دين واجتماع..وأن الإصلاح الديني لا يتمّ إلا بالإصلاح الاجتماعي، ولهذا الارتباط بين القسمين، فإن جمعية العلماء- وهي الجمعية الرشيدة العالمة بحقائق الإسلام- عملت منذ تكوينها في الإصلاحين المتلازمين، وهي تعلم أن المسلم لا يكون مسلمًا حقيقيًا مستقيمًا في دينه على الطريقة حتى تستقيم اجتماعيته)[1]

ثم أخذ يسرد ما يتصوره من خصال المسلم الذي استقامت اجتماعيته، فاعتبره ذلك الذي (يحسن إدراكه للأشياء وفهمه لمعنى الحياة وتقديره لوظيفته فيها وعلمه بحظه منها وينضج عقله وتفكيره ويلم بزمانه وأهل زمانه ويتقاضى من أفراد المجموعة البشرية ما يتقاضونه منه من حقوق وواجبات، ويرى لنفسه من العزّة والقوّة ما يرونه لأنفسهم وتربط بينه وبينهم رابطة الأخوة والمساواة والمصلحة لا رابطة السيادة عليه والاستحسار دونه)[2]

انطلاقا من هذه التصورات النظرية أخذ الشيخ الإبراهيمي يعدد المكاسب التي استطاعت الجمعية أن تحققها في تلك الفترة الوجيزة، فترة 5 سنوات، ونستطيع أن نحصر هذه المكاسب – كما ذكرها الإبراهيمي- في النقاط التالية[3]:

1 ــ نجاح الجمعية إلى حدّ بعيد في إفهام الأمة المعاني الاجتماعية الصحيحة، وتوجيهها إلى مجاراة السابقين، وتهيئتها لأن تكون أمّة عزيزة الجناب مرعية

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 283)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 284)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 284)

الحقوق ثابتة الكيان محفوظة الكرامة صالحة للحياة مساوية للاحياء.

2 ـــ نجاحها في تحقيق العزة في أفراد المجتمع، بحيث أصبحوا لا يلينون لمن يريد استعبادهم، أيا كان ذلك المستعبد، وقد عبر عن غرض الجمعية من تحقيق هذا الهدف، موجه كلمته لمن ينكر على الجمعية اختيارها هذا السبيل: (يا ويح الجاهلين، أيريدون من كلمة الإصلاح أن نقول للمسلم قل: لا إله إلا الله مذعنًا طائعًا وصلّ لربّك أواهًا خاشعًا، وصم له مبتهلًا ضارعًا، وحج بيت الله أوّابًا راجعًا، ثم كن ما شئت نهبة للناهب، وغنيمة للغاصب، ومطية ذلولًا للراكب، ان كان هذا ما يريدون فلا ولا قرة عين، وإنما نقول للمسلم إذا فصلنا: كن رجلًا عزيزًا قويًا عالمًا هاديًا محسنًا كسوبًا معطيًا من نفسك آخذًا لها عارفًا بالحياة سبّاقًا في ميادينها، صادقًا صابرًا هيّنًا إذا أريد منك الخير، صلبًا إذا أردت على الشر.. ونقول له إذا أجملنا: كن مسلمًا كما يريد منك القرآن وكفى)[1]

ونحسب أن الذين وجه إليهم الإبراهيمي هذا العتاب هم من أنكر على الجمعية منهجها في مواجهة الطرق الصوفية وعدم اهتمامها الكبير بإقامة المجتمع لشعائره التعبدية.

3 ـــ نجاحها في تصحيح عقائد المجتمع، وقد ذكر الإبراهيمي النسبة الكبيرة من النجاح التي حققتها الجمعية في هذا الجانب، فقال: (ونجحت الجمعية- كذلك- نجاحًا جليًا مشهودًا ظهرت آثاره للعيان وَلَمَسَهُ الموافق والمخالف والمعتدل والمتجانف، في تصحيح عقائد الأمّة الجزائرية وتطهيرها من شوائب الشرك القولي

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 284)

والعملي التي شابتها، فصحّت العقائد وصحّت لصحّتها الإرادات والعزائم)[1]

وذكر نماذج عن هذا النجاح، وهي نفس النماذج التي يذكر الوهابيون عندما يسردون كرامات النجاح العجيبة التي حققها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فقال: (أصبح المنتسبون إلى الإصلاح ولو من العامة يخلصون لله في عباداتهم وإيمانهم ونذورهم وأدعيتهم، ونبذوا كل ما كانوا عليه من عقد فاسد أو قول مُفْتَرى أو عمل مبتدع في هذه الأبواب كلها، وأصبحوا يفرقون بين السنّة والبدعة والمشروع وغير المشروع ويعتقدون أن الإنسان مجزي بعمله رهين بكسبه، وليست هذه النتيجة بالأمر اليسير)[2]

ثم بين الوسائل التي استطاعت بواسطة الجمعية تحقيق هذا النجاح، فقال: (الحق أن هذه الآثار الجليلة كلها راجعة إلى المقالات التي نشرتها صحف الإصلاح والدروس والمحاضرات التي ما زال يلقيها دعاة الإصلاح المنتشرون في القطر. ولما كان الحق بينًا في نفسه سهل على الداعين إليه بيانه والاستدلال عليه ونقض الشبهات القائمة حوله وإن اختلفت مراتب المدعوين في سرعة التلقّي بالقبول)[3]

4 ــ نجاحها في توجيه الأمة إلى القرآن الكريم، وحملها على التدبّر في معانيه بعد أن كانت معرضة (مشغولة عنه بما لا يفيد، معتقدة فيه العقائد السخيفة مستغنية عن فهمه بحفظه مع تقصيرها في أداء لفظه، مستعيضة عن تلاوته بتلاوة الأوراد

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 284)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 284)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 284)

والأذكار، وعن دراسته بدراسة كتب جافّة من وضع المخلوق لا تبعث في النفس نشاطًا ولا تنشر في القلوب حياة ولا تغرس في الأفئدة فضيلة، ولا تقتلع منها رذيلة، ولا تشرف على القلوب المظلمة بنور، ولكنها بدأت اليوم ترجع إلى القرآن وتستجلي أنوار الهداية وأسرار الكائنات من آياته، وتأخذ الحياة قوية من تعاليمه، وكأنها برجوعها إلى القرآن تجدد نفسها وتستأنف في الحياة تاريخها، وعسى أن تنتهي من هذه الوجهة الجديدة إلى غايتها، فتنتهي إلى السعادة والخير)[1]

5 ــ نجاحها في توحيد المجتمع وجمع طوائف عظيمة منه على الحق (بعد أن كانت كلها متفرقة على الباطل، واستطاعت أن تعلمهم معنى الاجتماع على الحق والخير وكيفية الاجتماع على الحق والخير، وتحبّب إلى نفوسهم كلمة الاجتماع وحضور المجتمعات بعد أن كانت لا تجتمع إلا على شر أو مأثم..)[2]

6 – نجاحها في غرس الأخلاق الفاضلية في (نفوس الأمة الجزائرية، فجمعية العلماء هي التي علمت الأمّة خلق التضحية في الصالح العام، وخلق الصبر عليه ومطاولته وخلق القصد في الاعتقاد والتفكير وخلق الاعتماد على النفس، وخلق الصراحة في القول والجرأة في الرأي والكلام إلى ما يتصل بهذه الأخلاق من فروع ولوازم)[3]

المطلب الرابع: الإصلاح السياسي عند جمعية العلماء

مع أن القانون الأساسي للجمعية ينص على ابتعادها عن السياسة إلا أن ذلك لم

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 284)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 286)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 286)

يكن إلا لتمرير الجمعية أمام السلطات الفرنسية، أما الحقيقة الواقعة فهي أن من أهداف الجمعية الكبرى تحقيق مشاريع ومكاسب سياسية مثلما حققتها في الجوانب الدينية والتربوية والاجتماعية.

وهي تنطلق في هذا من الدين نفسه، وقد عبر ذلك الإبراهيمي، فقال: (إذا كان الإسلام دينًا وسياسة، فجمعية العلماء دينية سياسية، قضية مقنعة لا تحتاج إلى سؤال ولا إلى جواب، وجمعية العلماء ترى أن العالم الديني إذا لم يكن عالمًا بالسياسة ولا عاملًا لها فليس بعالم، وإذا تخلّى العالم الديني عن السياسة فمن ذا يصرفها ويديرها؟ لا شك أنّه يتولاها الجاهل المتحلل فيغرق السفينة ويشقي الأمة، وكثيرًا ما غلطنا الاستعمار حين يضيق ذرعًا بنا، فيقول أنتم علماء دين فما لكم وللسياسة؟ إن الدين في الإسلام سياسة، وإن السياسة دين، فهما- في اعتباره- شيئان متلازمان، أو هما شيء واحد، وقد جاراه في النغمة الممجوجة بعض ضعفاء الأميين من سماسرة السياسة منّا، والغرضان متقاريان: فالاستعمار يريد أن يزيحنا عن طريقه فيزيح خصمًا عنيدًا يمنعه العلم أن يخدع ويمنعه الدين أن يساوم في حق قومه، وضعفاء الإيمان من قومنا يريدون أن يخلو لهم الجو فيعبثوا ما شاء لهم العبث ولا علم يصدع ولا دين يردع)[1]

ثم بين أن هذا الذي ذكره قد دفع الجمعية إلى دخول جميع المجالات السياسية، فقال: (لجمعية العلماء في كل نقطة من السياسة الجزائرية رأي أصيل، تجهر به وتدافع عنه وتذيعه في الناس وتخالف رأي غيرها بدليل، وتوافقه بدليل، لأنها لا

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (4/ 171)

تقبل التقليد في الدين وكيف تقبله في الدنيا؟)[1]

ثم بين القبلة التي تتوجه إليها جميع المواقف السياسية للجمعية، فقال: (وصفوة رأي الجمعية في السياسة الجزائرية تحرير الجزائر على أساس العروبة الكاملة والإسلام الصحيح والعلم الحي، وعلى ذلك فهذه الجهود الجبّارة التي تبذلها جمعية العلماء في سبيل العربية والإسلام والتعليم كلها استعداد للاستقلال، وتقريب لأجله، ولكن كثيرًا من قومنا لا يفقهون، أو لا يريدون أن يفهموا، ولو أرادوا أن يفهموا لحكموا المحسوس الذي لا يرتابون فيه، وهو أن جمعية العلماء حرّرت العقول وصقلت الأفكار وأيقظت المشاعر. والنتيجة الطبيعية لذلك كله هي تحرير الأبدان، لأن الأول مدرجة إلى الثاني)[2]

ومثل هذا الموقف نجده عند ابن باديس الذي اعتبر أن بوصلة الجمعية متوجهة لخدمة مصالح الهوية الجزائرية، فمن كان في خدمة هذه المصالح كانت الجمعية معه، ومن كان على خلافه كانت على خلافه، يقول عند بيان موقف الجمعية من الأحزاب: (إن الإسلام عقد اجتماعي عام فيه جميع ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي الحياة لسعادته ورقيه، وقد دلت تجارب الحياة كثيراً من علماء الأمم المتمدنة على أن لا نجاة للعالم مما هو فيه إلا بإصلاح عام على مبادئ الإسلام فالمسلم الفقيه في الإسلام غني به عن كل مذهب من مذاهب الحياة فليس للجمعية إذاً من نسبة إلا إلى الإسلام، وبالإسلام وحده تبقى سائرة في طريق سعادة الجزائر، والبلوغ بها - إن شاء الله- إلى أرقى درجات الكمال.. وإلى هذا فنحن نشكر

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (4/ 171)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (4/ 171)

ونعترف بالجميل لكل من يؤيدنا في سيرنا نصرة للمظلوم ومقاومة وخدمة للإنسانية في جميع أجناسها)[1]

وبناء على هذا القانون الذي التزمته الجمعية نبه ابن باديس إلى أن (الجمعية لا توالي حزباً من الأحزاب ولا تعادي حزباً منها، وإنما تنصر الحق والعدل والخير من أي ناحية كان وتقاوم الباطل والظلم والشر من أي جهة أتى. محتفظة في ذلك كله بشخصيتها ومبادئها محترسة في جميع مواقفها مقدرة للظروف والأحوال بمقاديرها)[2]

وذكر موقفها من المؤتمر الإسلامي، وأنها (أوكلته لمن شاء من رجالها ليحافظ فيه على اللغة والقومية والمطالب الدينية والعلمية، يعمل فيه على مسئوليته لا على مسئوليتها)[3]

أما مواقف مع خصومها السياسيين، فقد ذكر ابن باديس أن (الأمة اليوم تجتاز طوراً من أشق أطوارها وأخطرها فهي تتناسى كل خصومة وتعمل لجمع الكلمة وتوحيد الوجهة ولا تنبذ إلا أولئك الرؤوس رؤوس الباطل)[4]

بعد التعرف على الناحية النظرية في المشروع الإصلاحي للجمعية نحب أن نذكر أنها مارست في الواقع بعض النشاطات السياسية – كما عرفنا ذلك في الفصل الثاني- ومن الأمثلة على هذه النشاطات مشاركتها في المؤتمر الإسلامي سنة

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 550)

(2) آثار ابن باديس (3/ 550)

(3) آثار ابن باديس (3/ 550)

(4) آثار ابن باديس (3/ 550)

1936م، والذي سبق أن ذكرناه بتفصيل، وذكرنا الانتقادات الموجهة للجمعية بسببه.

بالإضافات إلى نشاطات كثيرة لا يسمح هذا المقام بذكرها، ولكنا مع ذلك نذكر نموذجين مهمين، ربما تكون قد نجحت الجمعية في تحقيقهما بمعونة الكثير من الحريصين على الهوية الجزائرية، بمن فيهم الطرق الصوفية، وهما قضية التجنيس، وقضية الإدماج.

الموقف من التجنيس:

أما **التجنيس**، والذي أصدرت فرنسا قانونه في 14 جوان 1865، وكان من واضعيه والمخططين له الوالي العام (موريس فيوليت)، والذي سمحت بموجبه فرنسا للجزائريين الراغبين في الحصول على الجنسية الفرنسية، وكانت فرنسا تدعو بكل الأساليب له، وتدعو معه إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية ونبذ التعصب الديني.

وقد رأت الجمعية خطورة هذا الطرح على الهوية الجزائرية، فلذلك انصبت جهودها على مواجهة التجنيس، ونشر الفتاوى المحرمة له.

بل إن مواجهتها له سبقت تأسيسها، ولعل أشد أعضاء الجمعية لهجة في مواجهة التجنيس رائد الصحافة الإصلاحية أبو اليقظان الذي كتب – قبل تأسيس الجمعية – بجريدة (وادي ميزاب) مقالا تحت عنوان (رأينا في التجنيس) يقول فيه: (كنا نرى أن الكلام في مسألة التجنيس، وبأن فسادها وتطورها من الجهة الدينية والمالية والوطنية، كالكلام عن ظلال الليل ومرارة الحنظل وسم العقرب وفرقعة الديناميت.. التجنيس بالمعنى الذي عرفوه، الاعتراف بفساد الشريعة الإسلامية،

وعدم الالتزام بأحكامها والاعتراف بصلاحية التشريع الفرنسي الوضعي، والالتزام بأحكامه وبعمله هذا فقد جني على نفسه وعلى ذريته من بعده)[1]

ومن الفتاوى المهمة في هذا الباب، والتي كان لها تأثيرها في المجتمع الجزائري فتوى الشيخ الطيب العقبي الذي كتب مقالا في جريدة (البصائر) تحت عنوان (كلمتي الصريحة في التجنس والمتجنسين)، ومما جاء فيه قوله: (التجنس بمعناه المعروف في شمال إفريقيا حرام، والإقدام عليه غير جائز وجه من الوجوه ،ومن استحل استبدال حكم واحد من أوضاع البشر، وقوانينهم بحكم من غير أحكام الشرع الإسلامي، فهو كافر مترد عن دينه بإجماع المسلمين، لا يرجع إلى دائرة الإسلام، وحظيرة الشرع الشريف، حتى يرفض رفضا باتا كل حكم وكل شريعة تحالف حكم الله وشرعه المستبين)[2]

ومن ذلك فتوى الشيخ ابن باديس، والتي اعتبر فيها المتجنس بالجنسية الفرنسية مرتدا، قال: (التجنيس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض احكام الشريعة الإسلامية ومن رفض حكما واحدا من احكام الشريعة الإسلامية عد مرتدا عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع)[3]

ويقول: (المتجنس بحكم القانون الفرنسي يجري تجنسه على نسله فيكون قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام، لا وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه

(1) وادي ميزاب : العدد 70 بتاريخ 27 / 02 / 1928 م

(2) البصائر : العدد 77، بتارخ 30/ 07 / 1937 م.

(3) محمد الطاهر فضلاء : دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، دت، ص160.

وإثمها متجدد عليه ما بقي له نسل في الدنيا خارجا عن شريعة الإسلام بسبب جنايته) (1)

ومثل هذا نجده في مقال للشيخ الأمين العمودي تحت عنوان (التجنس والتفرنج) جاء فيه: (إن المسألة لأهميتها الكبرى ليست من المسائل التي يرجع النظر والحكم فيها لفرد واحد أو لقليل من الأفراد، بل من الأمور التي يجب على جمهور الأمة تدقيق النظر فيها وإناطة الحكم فيها بعهدة عدد وافر من أصحاب العلوم الدينية والعقول المستنيرة والأفكار الراقية والكفاءة التامة...هؤلاء يقتصرون على الحكم في تجنس الأفراد وهذا النوع لا يعم بالخير العاجل ولا الأجل على الأمة، بل يجب عليهم أن يبحثوا في التجنيس ولباقته وحليته وحرمته ومنافعه أو مضاره من حيث تعميمه وتطبيقه على كافة الشعب)(2)

وبفضل هذه الفتاوى وغيرها استطاعت الجمعية أن تحمي الجزائريين من آثار التجنيس، بحيث بقي محصورا في فئة محدودة جدا من المثقفين المتفرنسين، وإذا ما قورنت بجهود الحكومة الفرنسية والكنيسة الكاثوليكية التي بذلت جهدا كبيرا في هذا المجال، فإننا يمكن أن نعتبر هذا نصرا سياسيا للجمعية(3).

الموقف من الإدماج:

ومثل هذا الموقف الصلب أمام التجنيس نجده أمام قضية الإدماج، والتي أثارتها جماعة النخبة الجزائرية المثقفة بالثقافة الفرنسية، والتي رأت أنه لا سبيل للجزائريين

---

(1) البصائر: ع 95، بتاريخ 14 / 01 / 1938 م..

(2) الاصلاح ،العدد 06، بتاريخ 24 / 09 / 1929 م.

(3) بوصفصاف : جمعية العلماء المسلمين وعلاقاتها، ص 134.

للتخلص من السياسة الاستعمارية وقانون الأهالي سوى الاندماج بفرنسا مع الاحتفاظ بالشخصية الإسلامية العربية، وكان على رأس هؤلاء الدكتور ابن جلول وفرحات عباس وأغلب النواب.

إلا أن علماء الجمعية واجهوا هذه الأفكار الخطيرة، واعتبروها من المخططات الاستعمارية التي تريد أن تشتت المجتمع الجزائري بذوبانه في الكيان الاستعماري.

وقد جعلهم هذا الموقف يقفون في وجه الإدماجيين بكل قوة، ومن الأمثلة على ذلك ردهم على موقف فرحات عباس الذي أنكر وجود جزائر مستقلة، بل أكثر من ذلك راح يقول: (أنا فرنسا)، وقد رد عليه الشيخ ابن باديس في مجلة الشهاب (عدد أفريل 1936م) تحت عنوان: (كلمة صريحة) ابتدأ فيه بالإنكار على من يتكلمون باسم الأمة دون أن يكون لهم تمثيل حقيقي في وسطها، ومصرا على مجابهة أصحاب هذه التوجهات ليشير بعدها إلى دعوى فرحات التي رد عليها مؤكدا أصالة الأمة الجزائرية التي لم تكن في حاجة إلى الاندماج في فرنسا لتثبت وجودها وقد جاء في هذا المقال كلمته المشهورة التي أصبحت شعارا للجزائريين: (إن هذه الأمة الجزائرية ليست هي فرنسا ،ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت)[1]

ومع هذه الصلابة التي أبدتها الجمعية في وجه من يحاول العبث بالهوية الوطنية، إلا أنها لم تؤسس حركة سياسة على غرار ما فعله الأمير خالد، ولعلها أرادت من خلال ذلك أن تتفادى الأخطاء التي وقع فيها من قاموا بالعمل السياسي المباشر

(1) آثار ابن باديس (3/ 309)

الذي يمكن أن يعطي للإدارة الفرنسية الحجج للقمع والحظر، وهو ما يضر بالمشاريع الإصلاحية الأخرى.

ولذلك نرى الجمعية تستعمل مرونة كبيرة، ولغة دبلوماسية قوية لتحقيق مطالبها السياسية حتى لا تصطدم بالمستعمر، كهذه اللغة التي استعملها الإبراهيمي عندما قال: (يا حضرة الاستعمار إن جمعية العلماء تعمل للإسلام بإصلاح عقائده وتفهم حقائقه وإحياء آدابه وتاريخه وتطالبك بتسليم مساجده وأوقافه إلى أهلها وتطالبك باستقلال قضائه.. وتطالبك بحرية التعليم العربي... وتعمل لتوحيد كلمة المسلمين في الدين والدنيا...)[1]

وقد ذكر خير الدين عن ابن باديس ما يشير إلى هذا، فقد ذكر أنه في إحدى لقاءات الشيخ بالشباب المتحمس للثورة، والذين طلبوا منه المطالبة بالاستقلال علنا، فكان جواب الشيخ بحكمة، حين وضح لهم أن هدف الجمعية لا يتم بهذه الصورة قائلا: (هل رأيتم إنسانا يشيد سقفا دون أن يقيم الجدران؟)، فقالوا: كلا لا يمكن ذلك، فقال: (إذا من أراد أن يبني داره فعليه أن يبني الأسس، ويقيم الجدران ومن أراد أن يبني شعبا ويقيم أمة فإنه يبدأ من الأسس لا من السقف)

وقدم لهم الشيخ أروع مثل لهذا، وهو هو الاقتداء بسيرة الرسول ﷺ الذي بلغ الرسالة في ثلاث عشر سنة، فبعد الدعوة سرا إلى أن اشتد ساعدهم أعلنوها جهرا.

انطلاقا من هذا بين لهم أنه لا يكفي طلب الاستقلال، فيصبح الشعب مستقلا، بل وضح لهم أن منهج الجمعية يتم وفق الأسس التالية:

1 ـ التربية والتعليم اللذان بهما تصبح الأمة جديرة على نيل حريتها، لأن

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 62)

الاستقلال كما قال لا يتوجب بالكلام والشعارات بل يفتك فتكا.

2 ـ إعداد المجاهدين ليصبحوا على استعداد للجهاد، بعدها يتجه لتحقيق الاستقلال[1].

وبناء على هذا، وبسبب الظروف القاسية التي كانت تمر بها الجزائر لم يكن أعضاء الجمعية يتهورون في التصريح بمشروعهم السياسي الكبير، بل كانوا يلامسونه كل حين ملامسة خفيفة تؤدي الغرض من غير أن تسبب في أي أذى.

(1) خير الدين، المذكرات، ص 348-349.

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ــ يتفق معظم الدارسين لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين على تصنيفها ضمن (الحركات السلفية) التي كانت في ذلك الحين في أوج نشاطها، وهذا التصنيف ليس قاصرا على الدراسات الحديثة، بل كل من تحدث عن الجمعية في ذلك الوقت كان يعتبر توجهها توجها سلفيا محضا لا يختلف عن التوجهات السلفية في ذلك الحين.

2 ــ مع ورود التصريحات الكثيرة من أعضاء الجمعية تنص على توجهها السلفي، بل وتفتخر بهذا التوجه، وتدعو إليه، وتعتبر الدعوة إليه من صميم أهداف الجمعية الذي أسست لأجله إلا أنها لا يمكن من خلالها وحدها أن نتعرف على التوجه الفكري لجمعية العلماء المسلمين، وذلك لأن أن اسم السلفية تتنازعه تيارات مختلفة، بل أحيانا متناقضة، بالإضافة إلى هذا، فقد ظهرت على الساحة الإسلامية الكثير من المناهج، والتي تعتبر نفسها جميعا مناهج سلفية على الرغم من التناقضات الكثيرة بينها.

3 ــ أن هناك خلافا شديدا بين الكتاب المعاصرين حول مدى سلفية الجمعية أو أعضائها، فبينما نجد بعضها يحاول أن يثبت (سلفية ابن باديس) مثلا، نجد في المقابل من يكتب الكتب والمقالات المطولة التي لا تمنحه هذه النسبة، ونفس الشيء يقال عن سائر أعضاء جمعية العلماء إلا من ندر منهم.

4 ــ من خلال أدلة كثيرة رأينا أنه يمكن تحديد التوجه الفكري لأعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ضمن صنفين من التوجهات كلاهما يطلق عليه –

اصطلاحا- (سلفية)، وهما (السلفية التنويرية)، و(السلفية المحافظة)، فبعض أعضاء الجمعية، وخصوصا ابن باديس كان أميل إلى السلفية التنويرية منه إلى السلفية المحافظة، وفي المقابل نجد الطيب العقبي أكثر ميلا إلى السلفية المحافظة منه إلى السلفية التنويرية.

5 ــ يمكننا – بشيء من التحفظ – أن نذكر بأن جمعية العلماء – وخصوصا في موقفها من الطرق الصوفية – حاولت أن تمزج بين كلتا السلفيتين، فهي ترد على التخلف الطرقي والخرافة الطرقية باعتبارها سلفية تنويرية، وترد على تفاصيل الممارسات الطرقية بالأدلة التي تراها باعتبارها سلفية محافظة، ولهذا نراها تستعير من رسائل الوهابية وكتبها ما تدعم به مقولاتها.

6 ــ كشأن جميع الحركات الإسلامية، والسلفية منها خصوصا، فإن الإصلاح الديني هو المنطلق الذي تنطلق منه العملية الإصلاحية جملة وتفصيلا، وذلك لاعتقاد المصلحين في هذه التيارات أن الانحراف الديني أو الانحراف عن الدين كلاهما سبب لكل الانحرافات، فالانحراف الديني يعني إيجاد منظومات جديدة مبتدعة تلبس لباس الدين لتنحرف به عن مساره الصحيح، والانحراف عن الدين يعني إيجاد بدائل عن الدين قد تلبس لباس الهوى المجرد، وقد تلبس ألبسة أيديولوجية أخرى شبيهة بالدين.

7 ــ ربما يكون أنجح مشروع للجمعية، بدأت به، وكان أساس انطلاقتها الإصلاحية هو ما بذلته من جهود للإصلاح التربوي، فقد تأسست على أساس أنها جمعية تعليميّة تهذيبيّة، ولذلك فقد ألزمت نفسها – منذ إنشائها – بتعليم الجزائريِّين – صغارا وكبارا – ونشر العلم في جميع ربوع الوطن، وإعدادِ العلماء الذين يقومون

بتوجيه الأمَّة في دينها ودنياها، وحفظ مقوِّماتها من لغة ودين وأدب.

8 ــ كسائر الحركات السلفية، اعتبرت جمعية العلماء الإصلاح الاجتماعي ركنا من أركان العملية الإصلاحية التي نهضت لها، ونجاحها في هذا أو عدمه متروك للباحثين، فالموضوع بحاجة إلى دراسات مستفيضة في بيان مدى ونوع تأثير الجمعية في المجتمع الجزائري بعيدا عن النظرة التقديسية.

9 ــ مع أن القانون الأساسي للجمعية ينص على ابتعادها عن السياسة إلا أن ذلك لم يكن إلا لتمرير الجمعية أمام السلطات الفرنسية، أما الحقيقة الواقعة فهي أن من أهداف الجمعية الكبرى تحقيق مشاريع ومكاسب سياسية مثلما حققتها في الجوانب الدينية والتربوية والاجتماعية.

10 ــ مارست الجمعية في الواقع بعض النشاطات السياسية ، ومن ذلك مشاركتها في المؤتمر الإسلامي سنة 1936م، والذي سبق أن ذكرناه بتفصيل، وذكرنا الانتقادات الموجهة للجمعية بسببه، بالإضافات إلى نشاطات كثيرة من أهمها مواجهتها للتجنيس والإدماج.

الفصل الثاني

الاتجاه الفكري للطرق الصوفية ومشروعها الإصلاحي

إن المقارنة العلمية المنهجية بين كلا التيارين: الجمعية والطرق الصوفية، تقتضي منا أن لا نقصر نظرنا على بعض الظواهر السلوكية التي يمارسها بعض الصوفية أو كل الصوفية من غير أن نرجع إلى البحث عن المصادر الفكرية التي أنتجت تلك السلوكات.

وذلك لأنا رأينا أن الكثير من البحوث - مع كونها علمية أكاديمية - إلا أنها تنتقي بعض الظواهر، كالرقص الصوفي مثلا، أو بعض الحركات البهلوانية التي تقوم بها بعض الطرق الصوفية، لتنتج منها فيلما تسيمه (الطرق الصوفية)، من غير أن يكون في ذلك الفيلم أي حوار، لا مع الممثلين، ولا مع من يديرهم، لتعرف سر حركاتهم، أو لتتجاوز حركاتهم إلى المعاني التي يعيشونها أو الأفكار التي يحملونها.

وهذه النظرة - للأسف - هي التي حكمت على عقول المتنورين من أبناء الجمعية، وحجبتهم عن أن يعرفوا جلية ما يمارسه الصوفية، وما يريدون من خلال تلك الممارسات، فهم اكتفوا بما رأوا، وبما اشمأزت له نفوسهم، ولم يتركوا للطرف الآخر الفرصة ليحاورهم[1]، وليحدثهم عن فكره ومشاريعه.

ولا نخفي أن بعض تلك المظاهر سيئ للغاية، تشمئز له النفس، ويأنف منه العقل، ولكن هل يخضع الباحث لاشمئزازه، أم يجعله اشمئزازه يبحث عن

---

(1) عرفنا فيما سبق رفض الجمعية للحوار مع الصوفية، وذلك من خلال رفضهم للصلح أو للمناظرة، وسنرى المزيد من الشواهد على هذا في المحال المناسبة.

الحقيقة.

وأول خطوة يخطوها الباحث عن الحقيقة هو البعد عن التعميم، فليست كل الطرق تمارس تلك الحركات التي تشمئز لها النفس، وليست كل حركة تشمئز لها النفس حركة ممقوتة، حتى أن من غير المسلمين من حجب عن الإسلام، لأن سجود المسلمين لم يعجبه، أو لأن ذبح المسلمين للحيوان اعتبره قسوة لا تتناسب مع الدين.

ولهذا، فإن الباحث العلمي المحترم هو من يتجاوز نفسه، بل يتجاوز عقله البسيط، ليبحث عن جلية الأمر من أهله، لا من غيرهم، وللأسف نجد الباحثين يعرفون الصوفية ومناهجهم ومسالكهم من خلال كتب إحسان إلهي أو عبد الرحمن دمشقية، أو الوكيل، أو ابن تيمية، من غير أن يفكر في الرجوع إلى المصادر الأصلية التي يعتمدونها، مع أن تراث الطرق الصوفية في الجزائر خصوصا تراث ضخم، والتراث الذي كتب في عهد الجمعية لا يقل قيمة عن كل ما كتب في غيرها من بلاد العالم الإسلامي.

ولكنا للأسف نجد الباحثين يعرضون عنها، ويتحججون بحجج لا قيمة علمية لها، يأخذونها من خصومها ليضربوها بها، وأذكر أني ذكرت لبعض الباحثين بعض المعاني السامية التي ذكرها الشيخ ابن عليوة في بعض كتبه، فضحك ساخرا، وقال: (ومتى كان ذلك الأمي كاتبا؟ لقد كان هناك من يكتب له، وكان هو في نفسه أميا)، وعندما سألته عن الكتب التي كتبت لهذا الأمي، وشهرت باسمه لم يعرف منها أي كتاب مع كونه من الباحثين المهتمين بجمعية العلماء، وعندما سألته عن أدلة هذا الموقف جاءني بصفحات مما قاله الزاهري والإبراهيمي والمدني وغيرهم..

وهذه للأسف عقبة كبيرة من عقبات البحث العلمي المنهجي، يعتمدها التيار السلفي عموما عندما يترك المناقشة في الفكرة ليناقش في المفكر.

لقد قلت لصاحبي ذاك: فلنفرض أن الكتب كتبت له، وهو لم يكتبها، وذلك غيب لا يعلمه إلا الله، ولكنها مع ذلك نسبت له ولطائفته، والمنطق العلمي يدعونا للبحث فيها باعتبارها تصريحات تدل على المواقف.

بناء على هذا التنبيه الذي رأينا ضرورته، نحاول في هذا الفصل أن نتعرف على التوجه الفكري والمشروع الإصلاحي للطرق الصوفية، مثلما فعلنا ذلك مع الجمعية لتتيسر المقارنة.

وبناء على هذا قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الاتجاه الفكري للطرق الصوفية

المبحث الثاني: المشروع الإصلاحي للطرق الصوفية

المبحث الأول: الاتجاه الفكري للطرق الصوفية

قد يتبادر إلى الذهن – بادئ الرأي – أنه ليس من الصعب التعرف على الاتجاه الفكري للطرق الصوفية، فالطرق الصوفية تنتسب إلى التصوف، وإذن فإن توجهها توجه صوفي.

وهذا يصح لو كان التصوف شيئا واحدا، أو كان الصوفية أصحاب مدرسة واحدة، والواقع التاريخي يقول خلاف ذلك، فالصوفية مثلهم مثل السلفية ليسوا شيئا واحدا، ولا مدرسة واحدة، بل هم مدارس متعددة، وأحيانا متناقضة، حالهم حال السلفية، وهذا من أسباب تعدد الطرق الصوفية، وكثرة الخلاف بين مدارس

الصوفية في كثير من القضايا، وقد يصل الخلاف أحيانا إلى درجة التبديع والتضليل مثلما عرفنا في التوجه السلفي تماما.

وانقسام الصوفية إلى اتجاهات ومدارس هو الاعتقاد السائد عند أكثر الباحثين في التصوف سواء كانوا من المؤيدين له أو المنكرين عليه، وإن كان هناك من يرى الصوفية شيئا واحدا، ومنهم بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين، كما عرفنا ذلك سابقا عند عرضنا لآراء المتشددين.

ولكنا مع ذلك فإنا سنتعامل هنا مع الاعتقاد السائد بتقسيم الصوفية إلى مدارس متعددة، لنرى من خلال ذلك الاتجاه الذي ينتمي إليه صوفية الجزائر الذي تعاملت معهم جمعية العلماء.

ولعل أدق تقسيم قديم للصوفية من المعارضين لها، ومن الذين تبنت المدرسة السلفية منهجهم تقسيم ابن تيمية، فهو يقسم التصوف إلى قسمين كبيرين، ثم يقسم كل قسم منهما إلى ثلاثة أقسام، أما القسم الكبير الأول، فهو من جهة النظر إلى السلوك الصوفي العملي، وينقسم الصوفية فيه ــ بحسب نظر ابن تيمية ــ إلى ثلاثة أقسام، هي: **صوفية الحقائق**، وصوفية **الأرزاق، وصوفية الرسم**.

أما القسم الكبير الثاني، فهو من جهة النظر إلى معتقدات الصوفية النظرية، وينقسم الصوفية فيه إلى ثلاثة أقسام كذلك، وهي: **السلفية، والأشعرية، والحلولية والاتحادية**[1].

هذا هو المنهج الذي اختاره ابن تيمية والكثير من أتباعه بما فيهم الكثير من أعضاء جمعية العلماء عند الحديث عن التصوف، بينما يرى أكثر الصوفية –

---

(1) انظر: : ابن تيمية، الصوفية والفقراء، دار المدني، القاهرة، ص24،25.

المتأخرين منهم خصوصا – أن هذه التقسيمات اعتبارية لا حقيقية، أو كما عبر شاعرهم بقوله:

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ   وَكُلٌّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

أو كما ينقل الشيخ ابن عليوة كل حين[1]:

وكم بين حذّاق الجدال تنازع   وما بين عشّاق الحبيب تنازع

أو كما عبر الشيخ أحمد زروق في (القاعدة 60)، والتي هي كأصول الفقه عند الصوفية، فقد قال تحت عنوان (تعدد وجوه الحسن، يقضي بتعدد الاستحسان): (تعدد وجوه الحسن، يقضي بتعدد الاستحسان، فمن ثم كان لكل فريق طريق: فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي، ومن نحا نحوه، وللفقيه تصوف رحاه ابن الحاج في مدخله، وللمحدث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجه، وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه، وللمتريض تصوف نبه عليه القشيري في رسالته، وللناسك تصوف حواه القوت والإحياء، وللحكيم تصوف أدخله الحاتمي في كتبه، وللمنطقي تصوف نحا إليه ابن سبعين في تآليفه، وللطبائعي تصوف جاء به البوني في أسراره. وللأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه، فليعتبر كل بأصله من محله)[2]

وانطلاقا من هذين التقسيمين، وانطلاقا من صحبتي لبعض الطرق الصوفية،

---

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص21.

(2) الشيخ أحمد زروق، قواعد التصوف، د.ط، ص36.

ومشايخها الكبار في الجزائر، وخاصة الشيخ عبد الباقي مفتاح، صاحب المؤلفات الكثيرة في التاريخ الصوفي في الجزائر، بالإضافة إلى كتبه في الفلسفة الصوفية، أرى أنه يمكن أن يقسم التصوف – بحسب وجوده في الواقع- إلى قسمين، أو مدرستين قد تتداخلان فيما بينهما، فيكون الصوفي الواحد في القسمين جميعا، ثم إن لكل قسم أنواعه الخاصة به كذلك، وهذان القسمان هما:

التصوف السلوكي: وهو التصوف الذي يهتم بالسلوك والمجاهدات والأذكار ونحوها، ويمكن تقسيمه بحسب الممارسات السلوكية فيه إلى قسمين: قسم متفق على ممارساته السلوكية، وهو يدخل ضمن ما يسمى بالتصوف السني، وقسم مختلف في ممارساته، وهو الذي يسميه أعداؤه (التصوف البدعي)، ونحن نؤثر تسميته بـ (التصوف المختلف فيه)، باعتبار أنه يستدل لممارساته باجتهادات فقهاء ومحدثين كبار من القدماء والمحدثين، ومثل هذا لا يستعجل فيرمى بالبدعة، وسنرى تفاصيل الخلافات الواردة في هذا النوع في الفصل الخاص بالسلوك الصوفي.

التصوف العرفاني: وهو الذي يطلق عليه كذلك لقب (التصوف الفلسفي)، وهو موجود في كل الطرق الصوفية، وهو عادة تصوف النخبة من المثقفين الصوفيين، لأن فيه جوانب فلسفية لا يطيقها العامة، ولعل أحسن من يمثله في وقت الجمعية الشيخ ابن عليوة، كما سنرى، وهو في الواقع أيضا ينقسم بحسب المعارف التي يهتم بها هذا النوع إلى أقسام كثيرة، تبدأ من العرفان الإلهي، وتنتهي إلى الاهتمام بالسحر والشعوذة.

انطلاقا من هذا التقسيم الذي رأيناه نحاول في هذا المبحث أن نبين العلاقة بين

الطرق الصوفية الجزائرية المعاصرة للجمعية وبين كلتا المدرستين الكبيرتين، وقبل ذلك نحاول أن نبين الصلة بين الطرق الصوفية والتصوف، لأن هناك من يشكك في هذه الصلة.

وبناء على هذا قسمنا هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة التصوف وعلاقة الطرق الصوفية به

المطلب الثاني: التصوف السلوكي وعلاقة الطرق الصوفية به

المطلب الثالث: التصوف العرفاني وعلاقة الطرق الصوفية به

المطلب الأول: حقيقة التصوف وعلاقة الطرق الصوفية به

لقد حصل نوع من الجدل بين الجمعية والطرق الصوفية حول العلاقة بين التصوف والطرق الصوفية، فهناك من الجمعية من يرى الطرق الصوفية شيئا آخر غير التصوف، وهناك من يراهما شيئا واحدا، ويحمل عليهما حملة واحدة، ولهذا فقد آثرنا أن نبدأ الحديث عن التوجه الفكري للطرق الصوفية من خلال تعريف التصوف، وتعريف الطريقة، ثم بيان العلاقة بينهما.

أولا ــ حقيقة التصوف والطرق الصوفية:

لم يحظ مصطلح من المصطلحات بجدل فكري مثلما حظي مصطلح التصوف، حتى أننا نجد سريان هذا الجدل إلى تعريفه اللغوي واشتقاقه ومصدره، أما حقيقته فالجدل فيها لا ينتهي، ولهذا فإن المنهج العلمي يقتضي البحث عن الحدود الضابطة لهذا المصطلح حتى نخرج منه ما ليس منه.

لأن هناك في الواقع الجزائري من لا يفرق بين زوايا الطرق الصوفية التي تنشر الذكر وتربي المريدين عبر مناهج معينة، وبين زوايا المشعوذين والكهان وغيرهم،

بحجة أن الجميع يسمي البناء الذي يمارس فيه وظيفته (زاوية)، حتى أن الأمر تعدى إلى الزوايا العلمية، فنسبت هي الأخرى إلى الشعوذة والخرافة بحجة أنها تسمى (زاوية)

ولهذا نحاول هنا أن نضع الحدود الجامعة في تصورنا للتصوف والطرق الصوفية، وذلك عبر بعض البحث في الجدل الذي حام حولها.

1 ــ حقيقة التصوف

لغة:

اختلف الباحثون في أصل كلمة (تصوف)، فمنهم من يذكر أنها مشتقة من (الصفة) أو (صفة المسجد) وهو مكان في مؤخرة مسجد الرسول ﷺ، كان يجلس إليه المتعبدون والزهاد من فقراء المسلمين، ويرى آخرون أنها مشتقة من (الصف)، ويقصدون به الصف الأول، في إشارة إلى أن الصوفية هم الذين يجلسون في الصف الأول في المسجد أثناء الصلاة، ويرى آخرون أن التصوف نسبة إلى (صفوة) أو (بني صفوة) وهم قوم كانوا في الجاهلية يخدمون الكعبة ويجهزون الحجيج، ويقول أبو عبيدة أنهم قبائل اجتمعوا وتشبكوا كما يتشبك الصوف[1].

والصوفية يميلون إلى أنه مشتق من (الصفاء) ، ويرددون مع أبي الفتح البستي[2]:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا　　　وظنه البعض مشتقا من الصوف

ولست أمنح هذا الاسم غير فتى　　　صافي فصوفي حتى سمى الصوفي

(1) إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر، 1969، ص09.

(2) جبور عبد النور، التصوف عند العرب، بيروت، لبنان، سنة 1938م، ص78.

والقول الأشهر والذي رجحه الكثير، ويدل عليه البناء اللغوي للكلمة هو اشتقاقها من (الصوف)، ويقول ابن تيمية: (هؤلاء- الصوفية- نسبوا إلى ظاهر اللبسة وهي لباس الصوف، فقد قيل في احدهم صوفي وليس طريقهم مقيدا بلباس الصوف، ولا هم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به ولكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال)[1]

وقد علل ذلك بقوله: (فإنه أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد من أصحاب الحسن، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار؛ ولهذا كان يقال فقه كوفي وعبادة بصرية)[2]

وكثير من الصوفية يقبلون هذه النسبة، فالسهروردي الصوفي ذكر صحة هذه النسبة، واستدل لها بأدلة كثيرة ليس هذا محل ذكرها[3].

وهذه الأقوال جميعا محل نقد إما بالاعتبار اللغوي لبناء الكلمة[4]، أو لاعتبار المعنى، فقد يصح البناء، ولكن لا يتوافق مع المعنى، وقد يصح المعنى ولا يساعد

---

(1) الصوفية والفقراء، ص15..

(2) الصوفية والفقراء، ص15..

(3) انظر : شهاب الدين أبو حفص بن محمد السهروردى، عوارف المعارف، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، مطبعة السعادة القاهرة 1971م ص45 – 49..

(4) ذلك أنه إذا كانت النسبة إلى أهل الصفة فإنه يقال – لغة– صُفِّي، وأما إذا كانت إلى الصف المقدم بين يدي الله تعالى فإنه يقال – لغة– صَفِّي، وأما إذا كانت نسبة إلى الصفوة من خلق الله فإنه يقال – لغة– صَفوِيٌّ (انظر: الصوفية والفقراء لابن تيمية، ص 13 – 14)

عليه البناء، ولهذا نجد محققي الصوفية يرفضونها جميعا، يقول أبو القاسم القشيري في رسالته: (فأما قول من قال:إنه من الصوف، ولهذا يقال:تصوّف إذا لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجه. ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. ومن قال: إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي. ومن قال: إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. ومن قال:أنه مشتق من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف)[1]

بل إنه يصرح بأنه (ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية، قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب)[2]

ومثله قال الهجويري: (واشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة، من أي معنى؛ لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه، وهم يشتقون الشيء من شيء مجانس له، وكل ما هو كائن ضد الصفاء، ولا يشتق الشيء من ضده، وهذا المعنى أظهر من الشمس عند أهله، ولا يحتاج إلى العبارة)[3]

ولعل هذا ما جعل البعض يميل إلى أن الكلمة غير عربية، ويدلّل أصحاب هذا

---

(1) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة سنة 1974م، 2/ 550.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية،، 2/ 550-551.

(3) الهجويري، كشف المحجوب، تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل، طبعة دار النهضة العربية، بيروت 1980م، 1/ 230.

الرأي على صحته بانتشاره في بغداد وما حولها بعد حركة الترجمة النشطة في القرن الثاني الهجري، بينما لم تعرف في نفس الفترة في جنوب وغرب العالم الإسلامي.

ويضاف إلى هذا التشابه في أصل الفكرة عند الصوفية واليونان، حيث أفكار وحدة الوجود والحلول والإشراق والفيض، كما استدلوا على قوة هذا الرأي بما ورد عن كبار الصوفية مثل السهروردي المقتول بقوله: (وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغورثيين وقعت إلى أخي أخميم- ذي النون المصري- ومنه نزلت إلى سيار ستري وشيعته،أي سهل التستري)[1]

ونحب أنشير هنا إلى أن مبارك الميلي، وهو أحد أعضاء جمعبة العلماء المسلمين الجزائريين انتصر لهذا الرأي، وهو يدل على موقفه الشخصي من جهة، وموقف الجمعية من من التصوف من جهة أخرى، قال في (تاريخ الجزائر في القديم والحديث): (فإن التصوف معرب تيوصوفية (théosophie) يوناني مركب من تيوص بالمعنى الإله وصوفية بمعنى الحكمة... ودخلت لفظة التصوف اليونانية إلى العربية لما ترجمت كتب اليونانية والهند في الدور العباسي رسميا أيام المأمون... فأخذ من التصوف كل فريق حسب استعداده وصورة بما يلائم غايته، واختلفت قواعد (التصوف ونظمه باختلاف جنسية المتصوف وعصره ومصره وميله)[2]

اصطلاحا:

---

(1) نقلا عن: الدكتور صالح الرقب، والدكتور محمود الشوبكي، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، الجامعة الإسلامية- غزة، ط1، 1427هـ-2006م، ص8..

(2) مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، 2/ 341.

كما اختلفت مواقف الباحثين في الاشتقاق اللغوي لكلمة (التصوف)، فكذلك حصل الاختلاف في تعريفه اصطلاحا اختلافا شديدا، حتى أن بعض العلماء ذكر أن تعريفات التصوف قد تصل إلي الألف[1]، ولا بأس من إيراد بعض التعريفات هنا، ثم نستخلص بعدها ما نراه من تعريف جامع لما ذكروه:

عرفه الهجويري بقوله: (الصوفي هو الفاني عن نفسه، والباقي بالحق، قد تحرر من قبضة الطبائع، واتصل بحقيقة الحقائق، والمتصوف هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة، ويقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم)[2]

وعرفه المحقق الصوفي الكبير محيي الدين بن عربي شعرا، فقال[3]:

فاعلم أن التصوف تشبيه بخالقنا   لأنه خلق فانظر ترى عجبا

ومثله عرفه الكاشاني في (اصطلاحات الصوفية)، فقال: (التصوف: هو التخلق بالأخلاق الإلهية)[4]

وأما السهروردي، فقد أورد باباً خاصاً في كتابه المتداول بكثرة لدى الصوفية (عوارف المعارف) سماه (الباب الخامس في ماهية التصوف)، وقد ذكر فيه أن

---

(1) انظر: أ. د حسن الشافعي، أ. د أبو اليزيد العجمي؛ التصوف الإسلامي، دار السلام للطباعة والشر، مصر، ط2007،1، ص 23.

(2) كشف المحجوب 1/ 231.

(3) أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، دار صادر، بيروت، (2/ 266)

(4) الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق د/ عبد العال شاهين، دار المنار 1992م ص164.

أساس التصوف هو الفقر، قال: (فالفقر كائن في ماهية التصوف وهو أساسه وبه قوامه)، ونقل أقوالاً كثيرة عن صفة هذا الفقر الصوفي، منها: ما قاله الشبلي حين سئل عن حقيقة الفقر فقال: (ألا يستغني بشيء دون الحق)، ونقل عن مظفر القرميسني أنه قال: (الفقير الذي لا يكون له إلي الله حاجة)[1]

بعد هذا فإنا نرى أن سر الاختلاف في تعريف التصوف، وهو ما نشأ عنه بعد ذلك الاختلاف بين الطرق الصوفية، هو أن التصوف ليس شيئا واحدا، بل هو أشياء كثيرة[2]، ومدارس مختلفة، وأحيانا متناقضة، ولهذا، فإن الأحرى لمن يريد أن يعرف ماهية التصوف أن يبحث أولا عن الجماعة التي تتبناه، ويحلل معارفها وسلوكها ليستنبط من خلال ذلك التعريف المرتبط بها.

وقد أشار إلى هذا ابن تيمية عندما حلل صوفية عصره، فقسمهم إلى ثلاثة أقسام،

---

(1) انظر: عوارف المعارف ص 40-44.

(2) قد قام إبراهيم البسيوني بتصنيف مجموعة من التعاريف حول التصوف حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تعاريف تتحدث عن البداية: التصوف كراهية الدنيا ومحبة المولى عز وجل.

القسم الثاني: يتحدث عن المجاهدات: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء، التصوف أن لا تملك شيئا وأن لا يملكك شيء، التصوف هو قلة الطعام والسكون والفقراء من الناس،

القسم الثالث: فيتحدث عن المذاقات: التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة هو استرسال النفس مع الله على ما يربد وتوصل في الأخير إلى أن التصوف تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول، فالاتصال بوجود المطلق (انظر: د. إبراهيم البسيوني: نشأة التصوف الإسلامي-دار المعارف-مصر-1969-ص.ص17-24.)

وهي: (صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم)، ثم عرف القسم الأول بأنهم من (عِنْدهم حقائق وأحوال مَعْرُوفَة كَقَوْلِه بَعضهم الصُّوفِي من صفا من الكدر وامتلأ قلبه من الْفِكر واستوى عِنْده الذَّهَب وَالْحجر والتصوف كتمان السِّرّ وَترك الدَّعَاوَى وَهَؤُلَاء يشيرون إِلَى معنى الصدْق)[1]

وعرف القسم الثاني بقوله: (وأما صوفية الأرزاق فهم الذين وقفت عليهم الوقوف كالخوانك، فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق فإن هذا عزيز، وأكبر أهل الحقائق لا يتصدون بلوازم الخوانك ولكن يشترط فيهم ثلاثة شروط) ثم ذكرها ، وهي: (وجود العدالة الشرعية فيهم ، والتأدب بآداب الشرع ، وألا يكون متمسكاً بفضول الدنيا)[2]

وعرف القسم الثالث بقوله: (وأما صوفية الرسم فهمهم المقتصرون على النسبة، فهمُّم في اللباس والآداب الوصفية ونحو ذلك)[3]

وهكذا الفخر الرازي، فقد أفرد في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) بابا خاصا للصوفية هو (الباب الثامن في أحوال الصوفية) وقسمهم إلى[4]:

1 ــ أصحاب العادات، وهم قوم منتهي أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة.

(1) الصوفية والفقراء ص33.

(2) الصوفية والفقراء ص33.

(3) الصوفية والفقراء ص33.

(4) انظر: فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير على سامي النشار، القاهرة 1938، ص 1 – 16.

2 ــ أصحاب العبادات، وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال.

3 ــ أصحاب الحقيقة، وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق البدنية.

4 ــ النورية، وهم طائفة يقولون أن الحجاب حجابان نوري وناري، فالنوري هو الاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوجد والحال، وأما الناري فهو الاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه الصفات نارية.

5 ــ الحلولية، وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم يرون في أنفسهم أحوالا عجيبة، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وآخر يتهمون أنهم قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد فيدعون دعاوى عظيمة.

6 ــ المباحية، وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها، وتلبيسات في الحقيقة، وهم يدعون محبة الله، ويخالفون الشريعة ويقولون إن الحبيب رفع عنا التكليف.

وهكذا، فقد صار في الصوفية أصناف كثيرون، هناك من يجعلهم جميعا شيئا واحدا، وهناك من يفرق بينهم، وكمثال على ذلك التفريق بين الزهد والتصوف، فالبعض يعتبر الزهاد صوفية، والبعض يفرق بينهم، فلا يسم الزهاد باسم الصوفية.

فمن الذين يفرقون بين الزهد والتصوف شهاب الدين السهروردي الذي قال في ذلك: (التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف: اسم جامع لمعاني الفقر، ومعاني الزهد، مع مزيد أوصاف وإضافات، لا يكون بدونها

الرجل صوفيا، وإن كان زاهدا فقيرا)[1]

ومثله ابن الجوزي، الذي ذهب إلى أن: (التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما: أن الزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف)[2]

ومثلهما نيكلسون الذي قال: (والصوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهادا وادعين، أكثر منهم متصوفة)[3]

وإلى هذا أيضا ذهب الدكتور عبد الحليم محمود الذي قال: (الزهد في الدنيا شيء، والتصوف شيء آخر، ولا يلزم عن كون الصوفي زاهدا، أن يكون التصوف هو الزهد)[4]

في مقابل هؤلاء نجد الكثير من الباحثين، وخاصة ممن يعارضون التصوف، يذكرون في معرض نقدهم للتصوف سلوك بعض الزهاد الذي لا يعتبرهم الصوفية من طائفتهم، بل قد يعارضونهم وينتقدونهم هم كذلك.

وهذا ما يبين ضرورة ضبط المصطلح بحسب الموقع الذي يكون فيه الحديث عنه، وبما أننا نتحدث عن التصوف الجزائري الذي عبرت عنه الطرق، فإنه من الضروري الرجوع إلى أصحاب هذه الطرق للتعرف على تصورها للتصوف،

---

(1) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، السهروردي، 5/ 79..

(2) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م، ص149.

(3) رينولد نيكلسون، الصوفية فى الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة، 1947، ص12..

(4) الدكتور عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، طبعة دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة سنة 1985 م، ص40.

وسنحاول أن نبحث عن ذلك عند الحديث عن نوع الاتجاه الصوفي للطرق الصوفية الجزائرية.

2 ــ حقيقة الطرق الصوفية

لغة: تطلق الطريقة على مذهب الشخص وحاله. وطريقة الرجل مذهبه. يقال: (ما زال فلان على طريقة واحدة أي حالة واحدة)[1]

اصطلاحا: يربط الصوفية عادة بين ثلاثة مصطلحات لا يمكن التعرف على حقيقة (الطريقة الصوفية) إلا من خلالها، وهي: الشريعة، والطريقة، والحقيقة، وهم يربطونها بأركان الدين الكبرى (الإسلام، الإيمان، الإحسان) باعتبارها مراحل يسير فيها السالك، أو يعرج من خلالها إلى الله ليتحقق بما وصفه رسول الله ﷺ في قوله في تعريف الإحسان: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فهو يراك)[2]

وقد وضح الشيخ ابن عجيبة، وهو من مصادر الطرق الصوفية الجزائرية الكبار، وخاصة الفروع المرتبطة بالطريقة الشاذلية، كالطريقة العلاوية، أسرار هذه الأقسام ووجه الحاجة إليها، والمصطلحات المرتبطة بها، فقال: (الأعمال عند أهل الفن – أي الصوفية– على ثلاثة أقسام: عمل الشريعة، وعمل الطريقة، وعمل الحقيقة، أو تقول عمل الاسلام، وعمل الإيمان، وعمل الأحسان، أو تقول عمل العبادة، وعمل العبوديه، وعمل العبودة، أي الحرية، أو تقول عمل أهل البداية، وعمل أهل الوسط، وعمل أهل النهاية)[3]

---

(1) مختار الصحاح للرازي، ص 391.

(2) صحيح البخاري (6/ 144)

(3) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 5.

بعد أن سرد هذه المصطلحات بين الصوفية للتعبير عن مراحل السير، ذكر التعريفات المرتبطة بها، والتي تدل على المقصد منها، فقال: (فالشريعة أن تعبده، والطريقة أن تقصده، والحقيقة أن تشهده، أو تقول الشريعة لإصلاح الظواهر، والطريقة لإصلاح الضمائر، والحقيقة لإصلاح السرائر)[1]

ثم فصل الممارسات المرتبطة بكل جهة، فقال: (واصلاح الجوارح بثلاثة أمور بالتوبة والتقوى والاستقامة، واصلاح القلوب بثلاثة أمور بالإخلاص والصدق والطمأنينة، واصلاح السرائر بثلاثة أمور بالمراقبة والمشاهدة والمعرفة، أو تقول إصلاح الظواهر باجتناب النواهي وامتثال الأوامر، واصلاح الضمائر بالتخلية من الرذائل والتحلية بأنواع الفضائل، واصلاح السرائر وهي هنا الأرواح بذلها وانكسارها حتى تتهذب وترتاض الأدب والتواضع وحسن الخلق)[2]

ثم بين ارتباط هذه المراحل بعضها ببعض، فقال: (ولا يصح الانتقال إلى مقام حتي يحقق ما قبله، فمن أشرقت بدايته أشرقت نهايته، فلا ينتقل إلى عمل الطريقة حتى يحقق عمل الشريعة وترتاض جوارحه معها بأن يحقق التوبة بشروطها ويحقق التقوي بأركانها ويحقق الاستقامة بأقسامها وهي متابعة الرسول ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله، فإذا تزكي الظاهر وتنور بالشريعة انتقل من عمل الشريعة الظاهرة إلى عمل الطريقة الباطنة، وهي التصفية من أوصاف البشرية.. فإذا تطهر من أوصاف البشرية تحلى بأوصاف الروحانية، وهي الأدب مع الله في تجلياته التي هي مظاهره)

(1) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 5.

(2) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 5.

(1)

ونحب أن نبه هنا إلى أن ابن باديس – على حسب ما يبدو– لا ينكر هذا التقسيم، فقد نشر في مقالة الأستاذ البكري في وصيته: (إن أهل الطريق يجب عليهم أن لا يخطوا خطوة ينكرها الشرع عليهم فإن من خالف الشريعة المحمدية تاه وضل عن الطريقة المرضية، فالشريعة أصل والحقيقة فرعها، فمن لم يحكم الأصل لا ينتفع بالفرع)[2]

وبناء على هذا، فإن الطريقة عند الصوفية هي المرحلة الوسطى في السلوك، والتي يخرج بها المريد الصوفي من العموم إلى الخصوص، أو هي المرحلة التي ينتقل فيها المريد من رعاية جوارحه إلى رعاية قلبه، أو هي المرحلة التي لا يكتفي فيها المريد باسم الإسلام، وإنما ينتقل إلى اسم الإيمان، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} [الحجرات: 14]

وبناء على هذا يرى الصوفية أنه لا تنافر بين هذه الثلاثة، بل هي مراحل في التعمق في التحقق بالدين، لا على مستوى الجوارح فقط، بل على مستوى الكيان كله.

وقد سئل الشيخ ابن عليوة عن معنى الشريعة، والطريقة، والحقيقة، وهل هناك تنافر بينها، وكان مما أجاب به قوله: (إنّ الشريعة هي عبارة عن الأحكام المنزلة على سيدنا محمد ﷺ المستفادة من قوله تعالى : {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ

---

(1) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 5.

(2) انظر: آثار ابن باديس (3/ 169) في تقريظ محمد المولود بن الموهوب لرسالة ابن باديس (جواب سؤال)

عَنْهُ فَانْتَهُوا } [الحشر: 7] ، والطريقة هي عبارة عن تطبيق تلك الأحكام على أعمال المكلّف، ظاهرا وباطنا، تطبيقا محكما، والحقيقة هي ما يحصل للمريد من المعارف والعلوم الناشئة عن أعماله، قال تعالى : {واتَّقوا اللهَ ويُعَلِّمُكُمُ اللهُ } [البقرة: 282]، وإذا لا تنافر بهذا الاعتبار، إنّما هي ألفاظ منها ما وضع لتدل على الأحكام المجرّدة باصطلاح، ومنها ما وضع لتدل على العمل بها، ومنها ما وضع لتدلّ على النتائج الحاصلة عن ذلك العمل، وإذا حققت لم تجد هناك إلاّ الشريعة)[1]

فقال السائل : ولم سمينا تطبيق أوامر الشرع على أفعال المكلّف بالطريقة، وما هي المناسبـــــــــــــــــــة؟ فأجاب قائلا: (إنّ تطبيقه ذلك يعتبر منه تزحزحا في سبيل القرب إلى الله عزّ وجلّ، لما في الحديث القدسيّ: (ما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه)[2]، فيصح أن يطلق على ذلك العمل سيرا وطريقا أيضا)[3]

بعد هذا التوضيح الضروري يمكن تعريف الطريقة الصوفية بما عرفها به الشيخ مولاي التهامي بقوله: (الطريقة عند الصوفية: هي إقامة ناموس العبودية عبر الرحلة الممتدة من الخلق إلى الحق، وهو السبيل العارج من العالم الفاني إلى حضرة الباقي عز وجل، وقد استخدم القوم لفظة (السلوك) للإشارة إلى الطريق الصوفي لما

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص154.

(2) صحيح البخاري (8/ 131)

(3) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص155.

تحمله من دلالات خاصة بالخروج والدخول معا.. فالطريق خروج من وهمه الغفلة وحب الدنيا ودخول في طاعة المولى وصحبته)[1]

وفي موضع آخر يقول : (الطريقة هي أسلوب عملي يطلق عليها أيضا : المذهب والرعاية والسلوك لإرشاد المريد عن طريق اقتفاء أثر طريقة تفكير وشعور وعمل تؤدي من خلال تعاقب مراحل المقامات في ارتباط متكامل مع النفسية المسماة حالات أو أحوال إلى معايشة تجربة الحقيقة المقدسة.. وكانت الطريقة تعني أولا ببساطة ذلك المنهج التدريجي للتصوف التأملي تحرير الروح)[2]

وبناء على هذا يعرف الطرق الصوفية بأنها (منظمات شعبية يتكون كل منها من شيخ وطائفة من المريدين أو الأتباع، وكل شيخ يحاول قدر طاقته وتوفيقه، وعلى مبلغ إيمانه وإخلاصه أن يوجه مريديه وأتباعه إلى الطريق المستقيم وإلى عبادة الله سبحانه وتعالى وإلى التحلي بالأخلاق الفاضلة عن المراقبة لله والخوف منه في الانفراد والاجتماع)[3]

ويمكن اختصار هذه التعاريف بأن (الطريقة هي المنهج الذي يسلكه المريد ليتحقق بحقيقة الإيمان والإسلام دون الاكتفاء بالظواهر التي جاءت بها الشريعة)

وهي بالتالي تحتاج إلى مرشد وبرنامج، كما يحتاج سالك ظاهر الشريعة إلى

---

(1) الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، الرائد في ذكر جملة من حياة وفضائل وكرامات الشيخ سيدي محمد بلقايد، منشورات المؤسسة الوطنية للنشر والإتصال، ص177 .

(2) الشيخ مولاي التهامي غيتاوي، الرائد في ذكر جملة من حياة وفضائل وكرامات الشيخ سيدي محمد بلقايد، ص177 .

(3) الشيخ مولاي التهامي، المرجع نفسه، ص178 .

فقيه وفقه، وبناء على الاختلاف الذي حصل في الفقه فنشأت المذاهب، حصل الاختلاف في مناهج السلوك، فنشأت الطرق الصوفية.

ولتبسيط هذا نضرب مثالا على ذلك بالصلاة، فللصلاة - حسب الصوفية - شريعة وطريقة، أما شريعتها، فأن تؤدى كما ذكر الفقهاء بشروطها وأركانها على حسب آراء المذاهب الفقهية المختلفة، وأما تحولها إلى طريق إلى السلوك إلى الله، فيحتاج إلى أشياء أخرى لا يذكرها الفقهاء، وإنما يذكرها الصوفية، وأهمها الخشوع.

وقد ذكر أبو حامد تقصير الفقهاء في هذا الجانب، وهو ما جعل الصوفية يتولون الحديث عنه، فقال في حديثه عن فتاوى الفقيه المرتبطة بالصلاة: (وأما الصلاة فالفقيه يفتي بالصحة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غافلا في جميع صلاته من أولها إلى آخرها مشغولا بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة كما أن القول باللسان في الإسلام لا ينفع ولكن الفقيه يفتي بالصحة أي أن ما فعله حصل به امتثال صيغة الأمر وانقطع به عنه القتل والتعزير فأما الخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه، ولو تعرض له لكان خارجا عن فنه)[1]

ومثله الصوم فقد عرفه الشيخ ابن عليوة بأنه مطلق الامساك، و(أنه يأخذ حكمه في المقامات الثلاثة: الإسلام والإيمان والإحسان، فإذا أكل الصائم بطل صومه في الشريعة، وإذا اغتاب مثلا بطل صومه في الطريقة وإذا أثبت ما سوى الله بطل صومه

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (1/ 18)

في الحقيقة)[1]

ويذكر ابن عليوة أن القرآن أشار الى هذه المقامات الثلاث، وقدم أهل الشهادة في قوله تعالى: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} [البقرة: 185]، أي فمن حصل على مقام فليتعين عليه الصوم على الوجه الأكمل، ومن كان مريضا وهو عبارة عن المحجوب المتقاعد عن طلب الله، أو على لسفر أي سائر في الطريق، فعدة من أيام أخر، بمعنى لهم حكم غير حكم أهل المشاهدة)[2]

وهذا الكلام واضح لمن تأمله، بل هو يشير إلى أن الصوفية لا يرضون من الدين مجرد الحركات الظاهرة البعيدة عن المقاصد التي قصدت لأجلها الشعائر التعبدية، وقد عجبت لما كتبته الباحثة أنيسة زغدود في رسالة جامعية محترمة عنوانها (جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مقاومة الانحرافات الطرقية) تستنكر هذا القول، ثم لا تعتمد دليلا على هذا الاستنكار سوى قولها: (ونحن نتساءل من أين استنبط ابن عليوة هذا الحكم الصوفي، وعلى أي أساس قسم درجات الصوم بين الشريعة والطريقة والحقيقة؟)[3]

مع أن هناك نصوصا كثيرة جدا نقلتها في رسالتها عن الجمعية، ولم يذكروا لها أي دليل، ومع ذلك قبلتها من غير أن تطالبهم بدليل.

---

(1) الشيخ ابن عليوة، المنح القدوسية، المطبعة العلاوية، مستغانم، الطبعة الثانية، ص315.

(2) أحمد مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور،، المطبعة العلوية، مستغانم، 2/ 140.

(3) أنيسة زغدود، جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مقاومة الانحرافات الطرقية، راسلة ماجستير بإشراف: د. محمد زرمان، ص196.

بعد هذا التعقيب الذي رأينا ضرورته، ومن خلال الأمثلة التي سقناها وتطبيقاتها نرى الشريعة محدودة لا يزاد فيها ولا ينقص، ولا مجال فيها للآراء والتجارب، بخلاف الطريقة، فقد نجد مثلا شخصا استطاع ببعض الرياضة أن يصير خاشعا في صلاته فنستفيد منه في ذلك، وبذلك نشأت الطرق وتعددت.

وبناء على ما ذكرنا، فإن القصد الأول من إطلاق الصوفية لمصطلح (الطريقة) هو التفريق بينها وبين (الشريعة)، فالشريعة تحتاج إلى نبي مرسل معصوم، بينما الطريقة لا تحتاج إلا إلى خبير بمسالك النفس يمكنه أن يربي المريدين من خلال تجربته.

ولذلك، فإن الشريعة واحدة بينما الطرق لا حد لها، كما لا حد للطبائع الإنسانية، أو كما قال الشيخ محي الدين بن عربي: (الطرق إلى الله عدد أنفاس الخلائق)[1]

وبذلك فإن الطرق الصوفية مع مشربها الواحد، وهو الشريعة إلا أنها تختلف في تطبيقها باعتبارين:

الاعتبار الأول: هو رؤية الشيخ لكيفية التربية، فالبعض يغلب في تسليكه للمريدين طريقة المجاهدة، وآخرون يستعملون طرقا أخرى، ومن هنا نجد في الطرق الصوفية وصف بعض الطرق بكونها طريقة مجاهدة، أو طريقة شكر، أو غير ذلك.

الاعتبار الثاني: هو اختلاف طبائع المريدين وحاجاتهم، وهذا من يجعل الشيخ يبحث في الشريعة عما يتناسب مع حاجة هذا المريد أو ذاك، كما عبر عن ذلك الشيخ عبد القادر عيسى، فقال عند حديثه عند تعدد الأوراد في الطرق: (وبما أن

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، 2/ 317.

صيغ الأذكار كثيرة متنوعة، ولكل صيغة تأثير قلبي خاص ومفعول نفسي معين، فإن مرشدي السادة الصوفية - أطباء القلوب ورّاث الرسول الأعظم ﷺ في الدعوة والتوجيه والتربية - يأذنون لمريديهم بأذكار معينة تتناسب مع أحوالهم وحاجاتهم، وترقيهم في السير إلى رضوان الله تعالى، وذلك كما يعطي الطبيب الجسماني للمريض أنواعاً من الأدوية والعلاجات تتلاءم مع علله وأسقامه، ثم يبدل له الدواء حسب تقدمه نحو الشفاء، ولهذا لا بد للمريد السالك أن يكون على صلة بالمرشد، يستشيره ويذاكره، ويعرض عليه ما يجده في الذكر من فوائد روحية، وأحوال قلبية، وحظوظ نفسية، وبذلك يترقى في السير، ويتدرج في السمو الخُلقي والمعارف الإلهية)[1]، أما السؤال عن كون بعض هذه الأذكار أو أعدادها لا يوجد لها أصل في الشريعة، فإن هذا يعود للمدرسة الفقهية التي تنتمي إليها الطرق الصوفية، والتي سنتحدث عنها بتفصيل في الباب الثاني من هذه الرسالة عند عرض مناقشات الجمعية مع الطرق الصوفية.

ثانيا ــ علاقة الطرق الصوفية بالتصوف

بناء على ما ذكرنا في الفصل الثالث من تفريق المعتدلين من جمعية العلماء بين التصوف والطرق الصوفية، فقد جعل هذا الطرق الصوفية - وخصوصا الطريقة العلاوية - تحاول أن تبرهن على صلتها بالتصوف، وأنه لا فرق بينها وبين من يجله المعتدلون من علماء الجمعية من مشايخ الصوفية.

وحتى نتعرف على الأمر من جميع زواياه نحاول أن لا نقصر الأمر على الخلاف

---

(1) الشيخ عبد القادري عيسى، حقائق عن التصوف، منشورات دار العرفان حلب، سوريا 2005، ص92.

بين الجمعية والطرق الصوفية، بل نعممه إلى الخلاف الفكري في هذه المسألة بين المفكرين المسلمين.

وقد رأينا من خلال استقراء الاتجاهات الفكرية في هذه المسألة أن هناك رأيان متعارضان أحدهما يعارض هذه العلاقة، والآخر يؤيدها.

1 ـ الاتجاه المعارض للعلاقة بين التصوف والطرق الصوفية

وهو الذي يعتبر الطرق الصوفية ثمرة خبيثة من ثمار التصوف، أو تطبيقا خاطئا له، أو مرحلة سوداء من مراحله، وهو موقف المعتدلين من جمعية العلماء، وخصوصا مع بعض الطرق الصوفية كالعلاوية والتيجانية.

وممن أيد هذا الاتجاه الدكتور حسين المروة في كتابه (النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية)، فقد قال: (لكن التصوف أخذ بعد ذلك ليتحول إلى حركة وحيدة الجانب بدا هذا التحول بطغيان الأساليب الآلية الجسدية على أساليب النظر الفلسفي، ثم انتهى إلى نظم وتقاليد وطقوس شكلية خاصة، فانقسمت حركة التصوف إلي طرق و(مشيخات) على أساس هذه الشكليات البهلوانية وحدها، وبذلك فرغت الحركة نهائيا من مضمونها الإيديولوجي بل انقلبت إلى حركة رجعية طفيلية لعبت دورا خطيرا في عملية التخدير الاجتماعي وفي خدمة اديولوجية الطبقات الرجعية)[1]

وبذلك فإن الطريقة عند الدكتور حسين مروة هي (حركة رجعية طفيلية لعبت دورا خطيرا في عملية التخدير الاجتماعي وفي خدمة اديولوجية الطبقات الرجعية)

(1) حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، الطبعة الثالثة، 1980، 2/ 315 .

وقد ذكرنا حديثه مع طوله حتى نبين أن الكاتب – كشأن كثير من الباحثين– يفرق بين التصوف والطرق الصوفية، فبينما يمدح التصوف أو على الأقل يتقبله نجده يرفض الطريقة باعتبارها انحرافا عن التصوف.

وهذا الموقف هو الموقف الذي وقفه أكثر علماء الجمعية – وخاصة المعتدلون منهم– وذلك من خلال تفريقهم بين متقدمي الصوفي، وبين ما هو عليه رجال الطرق.

فقد اعتبر رجال الجمعية الكثير من مشايخ الصوفية المتقدمين، وأثنوا عليهم، وفرقوا بينهم وبين الطرق الصوفية، ومن ذلك ما عبر به الشيخ العربي التبسي في مقارنة له بين الطرق الصوفية وبين مشايخ الصوفية الأوائل، فقال:(الحق أن متصوفة الزمان ومن تقدمهم بزمن كانوا وصمة عار لا تنمحي، ونقطة سوداء في جبين الإسلام البريء من النقص، والمسلمين الذين فهموا الإسلام كما رأوا صاحبه وأهل التصوف الحقيقي، أمثال : الجنيد والقشيري والمحاسبي، الذين كانوا خلاصة أهل السنة في أيامهم، فانتسبت إليهم هذه النابتة المتأخرة، وصيرت طريقتهم كالملة المستقلة عن ملة الإسلام، وكل أمورهم جاءت على خلاف طريقة القوم، ولم يحتفظوا بغير الاسم، فجاء تصوفهم خلقا جديدا، مشوه الصورة، بشع المنظر، سيء المآل)[1]

ويذكر ابن باديس أنه كان يحاكم صوفية عصره إلى الجنيد الذي هو سيد الطائفة كما يقال، فينكرون تحكيمه، فقد ذكر (أن أحد الشيوخ المنتمين إلى الطريق لما

---

(1) بدعة الطرائق في الإسلام. جريدة الشهاب. السنة 4. عدد 169. 12/ جمادى1/ 1347هـ. الموافق 25/ 10/ 1928م. ج 3. ص 6. 7.

سمعني أستدل بكلام الجنيد على لزوم وزن الأعمال والأقوال والأحوال والفهوم بالكتاب والسنة قال لي: (وما الجنيد إلا واحد من الناس) وما صار الجنيد واحداً من الناس إلا يوم استدللت بكلامه)[1]

ويبدو أن الشيخ البشير الإبراهيمي بالرغم من تشدده مع التصوف والصوفية يحسن الظن بهذا النوع من التصوف، فقد قال عند تأريخه للتنوع الصوفي: (وقد افترق النازعون إلى هذه النزعة من أول خطوة فرقًا. وذهبوا فيها مذاهب، من القصد الذي يمثّله أبو القاسم الجنيد، إلى الغلو الذي يمثّله أبو منصور الحلّاج، إلى ما بين هذين الطرفين، وكانت لأئمة السنّة وحماتها- الواقفين عند حدودها ومقاصدها ومأثوراتها- مواقف مع الحاملين لهذه النزعة، وموازين يزنون بها أعمالهم وآراءهم وما يبدر على ألسنتهم من القول فيها، ولسان هذه الموازين هو صريح الكتاب وصحيح السنّة، وكانت في أول ظهورها بسيطة تنحصر في الخلوة للعبادة أو الجلوس لإرشاد وتربية من يشهد مجالسهم، ثم استفحل أمرها فاستحالت علمًا مستقلًا، يشكّل معجمًا كاملًا للاصطلاحات)[2]

ولعل هذا الموقف أخذه علماء الجمعية من موقف ابن تيمية أب السلفية بمدارسها المتعددة، فهو يعتبر السالكين الأولين من المتصوفة من المستقيمين بخلاف المتأخرين، فيقول فيهم: (فأما المستقيمون من السالكين كجمهور مشائخ السلف مثل الفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والسري السقطي، والجنيد بن محمد، وغيرهم من المتقدمين، ومثل

---

(1) آثار ابن باديس: 4/ 320.

(2) آثار محمد البشير الإبراهيمي: 5/ 142.

الشيخ عبد القادر الجيلاني، والشيخ حماد، والشيخ أبي البيان، وغيرهم من المتأخرين، فهم لا يسوِّغون للسالك ولو طار في الهواء، أو مشى على الماء، أن يخرج عن الأمر والنهي الشرعيين، بل عليه أن يفعل المأمور، ويدع المحظور إِلى أن يموت. وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وإِجماع السلف وهذا كثير في كلامهم)[1]

ويصف الجنيد وعبد القدر الجيلاني بأنهم أئمة الصوفية، فيقول: (وأما أئمة الصوفية والمشايخ المشهورون من القدماء مثل الجنيد بن محمد وأتباعه ومثل الشيخ عبد القادر وأمثاله فهؤلاء من أعظم الناس لزوماً للأمر والنهي وتوصية بإتباع ذلك ، وتحذيرا من المشي مع القدر كما مشى أصاحبهم أولئك وهذا هو الفرق الثاني الذي تكلم فيه الجنيد مع أصحابه ، والشيخ عبد القادر كلامه كله يدور على إتباع المأمور وترك المحظور والصبر على المقدور ولا يثبت طريقاً تخالف ذلك أصلا، لاهو ولا عامة المشايخ المقبولين عند المسلمين ويحذر عن ملاحظة القدر المحض بدون إتباع الأمر والنهي)[2]

بل يصل الأمر بابن تيمية إلى حد تضليل من يشك في إمامة الجنيد وأمثاله، يقول في الفتاوى: (والجنيد وأمثاله أئمة هدى، ومن خالفه في ذلك فهو ضال. وكذلك غير الجنيد من الشيوخ تكلموا فيما يعرض للسالكين وفيما يرونه في قلوبهم من

---

(1) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة : الثالثة، 1426 هـ/ 2005 م، (10/ 516)

(2) مجموع فتاوي ابن تيمية، (8/ 369)

الأنوار وغير ذلك؛ وحذروهم أن يظنوا أن ذلك هو ذات الله تعالى)[1]

2 ــ الاتجاه المؤيد للعلاقة بين التصوف والطرق الصوفية

وهو الذي يعتبر الطرق الصوفية ثمرة من ثمار التصوف، أو تطبيقا عمليا له، أو مرحلة من مراحله، وهؤلاء صنفان:

الصنف الأول: وهو من يرفض الجميع: التصوف وطرقه، وهو موقف المتشددين من علماء الجمعية، كما ذكرنا سابقا، ومنهم جل الوهابية المعاصرين، كمحمود عبد الرؤوف القاسم صاحب كتاب (الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ)، والذي يعتبر من أكثر الكتب تحاملا على التصوف وكل ما يرتبط به، فهو يذكر في كتابه هذا إلى أن الطرق الصوفية لا يصلح أن يطلق عليها اسم طرق (وإنما هي مشيخات أخذت أسماءها من أسماء مشايخها الذين كان وما يزالون حولهم المريدين والسالكين ليحصلوا بذلك على المدد، أي: الأموال التي تنهمر عليهم، إما من المريدين مباشرة، أو بسبب هؤلاء المريدين)[2]

وهو كلام ينطبق تماما على الطروحات التي يطرحها التيار المتشدد من أعضاء الجمعية والتي سبق الإشارة إلى بعضها.

الصنف الثاني: وهو من يقبل الجميع، وتمثله الطرق الصوفية التي تعتبر نفسها امتدادا للتصوف، ولذلك تضع الأسانيد التي تربطها بمشايخ الصوفية الأوائل، بل تضع الأسانيد التي تربط برسول الله ﷺ لاعتقادها أن رسول الله ﷺ هو أول من

---

(1) مجموع فتاوي ابن تيمية، (5/ 321)

(2) محمود عبد الرؤوف القاسم. الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ص 353.

أسس التصوف.

وقد ذكر الشيخ ابن عليوة في رده على الجمعية الأدلة الكثيرة التي تدل على مدى ارتباط الطرق بالتصوف، ومن ذلك ما كتبه للشيخ (محمد الهلالي) المدّرس بالحرم النبويّ الشريف الذي كتب في مجلة الشهاب مقالا في العدد (172) يحاول أن يفرق فيه بين الصوفية الأوائل والطرق الصوفية المعاصرة له، فرد عليه الشيخ ابن عليوة بقولة: (إلى حضرة الشيخ (محمد الهلالي) المدرّس بالحرم النبويّ الشريف : أيها المحترم زادكم الله احتراما، ووقانا وإيّاكم شرّ ما تنشره الأقلام .. قد كنّا وفقنا أيّها المحترم في العدد (172) من مجلة (الشهاب) على مقال ينسب لحضرتكم ومن جملة ما ذكرتموه فيه : إنّكم تجلّون رتبة رجال التصوّف المتقدمين (كالجنيد، الغزالي، السنوسي، الجيلاني، وعبد السلام الأسمر، الدسوقي، ومعروف الكرخي، وهلم جرا) وقد ذكرتم أنّكم تعترفون لهم بأنّهم كانوا – رضوان الله عليهم – على جانب عظيم من الزهد والتقوى.. ولكن لست أدري، وغيري لا يدري أيضا – إلاّ أنتم – بماذا أثبتم لهم بأنّهم كانوا على جانب عظيم من الزهد والتقوى وغير ذلك من الخصال الشريفة ؟، وبماذا نفيتم أن يوجد من بين المتأخرين ولو رجل رشيد حسبما صرّحتم بذلك في مقالكم الأول ؟، أليس ذلك – يرحمكم الله – مجرد تحكّم منكم أولا وآخرا ؟، وما هي حجّتكم في الحكم على المتأخرين بسلب الرشد من بينهم، فهل كنتم المهيمنين عليهم، فسبرتم غور الظواهر منهم والبواطن، فلم تجدوا منهم ولو واحدا يصلح أن يرتبط بمن سلف، ولو بشيء في

الجملة ؟، فنحن، وأيم الله في تشوّف عظيم، لأن تطلعونا على المآخذ)[1]

المطلب الثاني: التصوف السلوكي وعلاقة الطرق الصوفية به

من خلال ما سبق، فإن المراد بالتصوف السلوكي، هو التصوف الذي يهتم بالأعمال والممارسات التي يطلب السالك من ورائها أمرين:

الأول: التخلق بما ورد في الشريعة من أخلاق ظاهرة وباطنة.

الثاني: التحقق بالحقائق التي هي المقصود الأول من السلوك الصوفي.

وهذا النوع من التصوف لا يهتم إلا بممارسات السالك سواء الممارسات الظاهرة أو الباطنة

بناء على هذا نحاول في هذا المطلب أن نتعرف على المناهج السلوكية عند الطرق الصوفية الكبري التي عاصرت الجمعية، والتي كان لها بعض التعامل معها، وننبه – كما ذكرنا سابقا – إلى أننا في هذا المطلب نذكر الممارسات السلوكية مبتورة عن أدلتها، لأننا سنتحدث عن تلك الأدلة بتفصيل في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

أولا ــ تعريف السلوك:

لغة: يراد بالسلوك- لغة - النفاذ فى الطريق والذهاب فيه، وهو يقال فى المحسوسات وغيرها، فمن الأول قوله تعالى: {وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا (19) لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا (20)} [نوح: 19، 20]، ومن الثانى قوله تعالى: {كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (38) إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ (39) فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص173.

(40) عَنِ الْمُجْرِمِينَ (41) مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ (42)} [المدثر: 38 - 42][1]

اصطلاحا: عرف الصوفية السلوك تعريفات مختلفة بحسب الغرض منه، وبحسب الحالة التي يريد السالك أن يسلك إليها، وهكذا، وهذه بعض التعريفات الدالة بمجموعها على حقيقة السلوك وأنواعه ومراحله:

عرفه ابن عربي بأنه (تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف، وذلك اشتغال بعمارة الظاهر والباطن. والعبد في ذلك مشغول بنفسه عن ربه، إلا أنه مشتغل بتصفية باطنه ليستعد للوصول)[2]

وعرفه كمال الدين القاشاني بأنه (عبارة عن الترقي في مقامات القرب إلى حضرات الرب تعالى شأنه، فعلاً وحالاً، وذلك : بأن يتحد باطن الإنسان وظاهره فيما هو بصدده مما يتكلفه من فنون المجاهدات، وما يقاسيه من مشاق المكابدات، بحيث لا يجد في نفسه حرجاً من ذلك)[3]

ومن الباحثين المعاصرين عرفه الدكتور عبد المنعم الحفني بقوله: (السلوك هو تهذيب الأخلاق ليستعد العبد للوصول، بتطهير نفسه عن الأخلاق الذميمة مثل حب الدنيا والجاه، ومثل الحقد والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغيبة

---

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات، المطبعة الفنية الحديثة بالقاهرة، 239، وانظر لسان العرب 10/ 442.

(2) محيى الدين بن عربى، المتشابه الى المحكم من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 2007، ص 25.

(3) الشيخ كمال الدين القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، لطائف الاعلام في إشارات أهل الإلهام. صححه وعلق عليه مجيد هادي زاده. الطبعة ١ . طهران، ص 330.

والحرص والظلم ونحوها من المعاصي، وبالنهج على الأخلاق الحميدة، مثل العلم والحلم والحياء والرضا والعدالة ونحوها)[1]

ثانيا ــ شروط السلوك الصوفي:

تتفق الطرق الصوفية جميعا مهما اختلفت توجهاتها وأساليبها في السلوك على شرطين: الشيخ المرشد، والذكر، وسنتحدث عن كليهما باختصار هنا مرجئين المناقشة الحاصلة بسببهما بين الجمعية والطرق الصوفية إلى الجزء الثالث من هذه السلسلة.

1 ــ الشيخ المرشد:

يتفق الصوفية على اعتبار الشيخ المرشد شرطا في السلوك الخاص، الذي يريد به السالك أن يتحقق بغايات التصوف العرفانية، أما إن لم يرد ذلك، فلا يشترطونه، إلا إذا غلبته نفسه، ولم يستطع رياضتها، فحينئذ يحتاج إلى شيخ عارف المسالك يقيه في طريقه المهالك – كما قال ابن عاشر–

وقد عبر ابن عباد النفري (ت:792هـ)، وهو من شيوخ صوفية الأندلس الكبار في عصره عن وجه الحاجة إلى الشيخ المرشد، فقال[2]: (المرجوع إليه في السلوك ينقسم إلى قسمين : شيخ تعليم وتربية وشيخ تعليم بلا تربية، فشيخ التربية ليس

---

(1) د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987 ، ص 133.

(2) وهذا إجابة على سؤال نصه: (هل على السالك إلى الله تعالى أن يتخذ لزاما، شيخ طريقة وتربية يسلك على يديه ؟ أم يسوغ له أن يكون سلوكه إلى الله تعالى من طريق التعلم والتلقي من أهل العلم دون أن يكون له شيخ طريقة؟)

بضروري لكل سالك، وإنما يحتاج إليه من فيه بلادة ذهن واستعصاء نفس، وأما من كان وافر العقل منقاد النفس، فليس بلازم في حقه، وأما شيخ التعليم فهو لازم لكل سالك)[1]

لكن بما أن العادة في السالكين طريق التصوف هو البحث عن غاياته العرفانية الوجدانية، فإنهم يتفقون على لزومه، بل لا يعتبرون السالك سالكا من دونه، بل إنه يعتبرونه في هذه النواحي ضروريا كضرورة النبوة نفسها، وقد قال الغزالي مشيرا إلى هذا، أو مصرحا به: (الشيخ في قومه كالنبي في أمته[2]، ومن ليس له شيخ فالشيطان شيخه، قال أهل التحقيق : (ومن مات بغير شيخ فقد مات ميتة الجاهلية)، لأنه يعلمه ويدله ويعرفه طريق الوصول إلى الله تعالى)[3]

---

(1) ابن عباد النفرى، الرسائل الصغرى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م، ص106.

(2) يرد الصوفية على من ينكر عليهم مثل هذا التشبيه بأن التشبيه جائز سواء كان تشبيه الأعلى بالأدنى، أو تشبيه الأدنى بالأعلى:

فمن الأول: ورد الكثير من النصوص القرآنية والحديثية التي تدل على مشروعية تشبيه الأعلى وجوازه، وهو الحق تعالى بالأدنى وهو عالم الخلق، ومنها تشبيه نوره تعالى بالمشكاة، كما في قوله تعالى تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ} [النور: 35]

ومن الثاني: قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} [الفتح: 10]، ففي هذه الآية تشبيه منه تعالى لحضرة الرسول ﷺ بذاته العلية، وهي تعني (كأنما تبايعون الله) (انظر: الموسوعة الصوفية الكبرى: حرف السين، ص369)

(3) أبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، مكتبة الثقة الدينية في النجف الاشرف، الطبعة الثانية سنة 1385 هـ – 1965 م ص 144.

بناء على هذا نحاول – هنا باختصار – أن نعرف مرادهم بالشيخ، ثم دوره في السلوك، أما الأدلة الشرعية على ضرورته، فسنذكرها عند مناقشة جوانب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية، فقد كان الخلاف في هذه المسألة خصوصا من أمهات الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية.

1 ــ تعريفه:

لغة: يقال لمن طعن فى السن كقوله تعالى: {قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ} [القصص: 23]، وقوله: {ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا } [غافر: 67]، ويقال لمن يكثر علمه شيخ، لما كان من شأن الشيخ أن يكثر تجاربه ومعارفه(1).

اصطلاحا: عرفه الكاشانى بقوله: (الشيخ هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ إلى حد التكميل فيها، لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها، والقيام بهداها إن استعدت ووفقت لاهتدائها)(2)

وعرفه الشيخ أبو مدين شيخ مشايخ الطرق المغربية بقوله: (الشيخ هو من شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرك بالتعظيم.. الشيخ : من هذبك بأخلاقه، وأدبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه.. الشيخ : من جمعك في حضوره، وحفظك في

(1) لسان العرب 3/ 31، وكتاب المفردات ص270.

(2) معجم الكاشانى، ص172.

مغيبه)[1]

وعرفه الشيخ أحمد الرفاعي الكبير شيخ الطريقة الرفاعية بقوله: (الشيخ: من إذا نصحك أفهمك، وإذا قادك دلك، وإذا أخذك نهض بك.. الشيخ : هو من يلزمك الكتاب والسنة، ويبعدك عن المحدثة والبدعة.. الشيخ : ظاهره الشرع، وباطنه الشرع، الطريقة والشريعة)[2]

وعرفه شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي بلغة شاعرية قائلا: (الشيخ يطير بأجنحته إلى عوالم الخلق، يسمعهم نداء الحق ويوقفهم تحت الودق، ويودع فيهم سر الخوف، والطمع بالبرق، فتارة يداوي العليل بالدليل، وتارة يصححه بآيات التنـزيل، وتارة يحييهم بالنظر، ومرة يميتهم بالخبر، فهو الذي وصل إليه ميراث الأسماء ووجد مفتاح الدعاء، ودخل باب الاستجابة بحسن القبول والوفاء)[3]

2 ــ دوره في السلوك:

اختلفت تعابير مشايخ الصوفية في التعبير عن دور الشيخ المربي، فمنهم من يسميه الأستاذ، وكأنه يشبهه في ذلك بدور الأستاذ التعليمي والتربوي، ومن ذلك قول أبي حامد الغزالي في بيان ضرورة الشيخ للسلوك: (يحتاج المريد إلى شيخ

---

(1) الشيخ ابن عباد الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، دار الكتب الحديثة، مصر، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، ج 2 ص 174.

(2) الشيخ أحمد الرفاعي، الحكم الرفاعية ، إعداد ياسر سعدي إبراهيم، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990، ص 7.

(3) ابن عربي، رسائل ابن عربي، رسالة شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، تحقيق: قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، دار احياء التراث العربي، ص 145 – 147.

وأستاذ يقتدي به لا محالة، ليهديه إلى سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض! وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه، قاده الشيطان إلى طرقه لا محالة، فمن سلك سبل البوادي المهلكة بغير خفير، فقد خاطر بنفسه وأهلكها، ويكون المستقل بنفسه كالشجرة التي تنبت بنفسها، فإنها تجف على القرب وإن بقيت مدة وأورقت لم تثمر، فمعتصم المريد شيخه فليتمسك به)[1]

وقد ذكر أبو حامد بناء على هذا بعض الممارسات التي يقوم بها الشيخ المربي عند تربيته المريدين، وقدم لذلك بعض التوجيهات، فذكر أن على (الشيخ المتبوع الذي يطبب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته)[2]

ثم ذكر نماذج عما يمارسه الشيخ المربي الكامل مع تلاميذه ومريديه فإن (كان المريد مبتدئا جاهلا بحدود الشرع، فيعلمه أولا الطهارة والصلاة وظواهر العبادات، وإن كان مشغولا بمال حرام أو مقارفا لمعصية، فيأمره أولا بتركها، فإذا تزين ظاهره بالعبادات وطهر عن المعاصي الظاهرة جوارحه نظر بقرائن الأحوال إلى باطنه ليتفطن لأخلاقه وأمراض قلبه، فإن رأى معه مالا فاضلا عن قدر ضرورته أخذه منه

(1) إحياء علوم الدين (3/ 56)

(2) إحياء علوم الدين (3/ 61)

وصرفه إلى الخيرات وفرغ قلبه منه حتى لا يلتفت إليه، وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل ولا ذل أعظم من ذل السؤال فيكلفه المواظبة على ذلك مدة حتى ينكسر كبره وعز نفسه.. وإن رأى الغالب عليه النظافة في البدن والثياب ورأى قلبه مائلا إلى ذلك فرحا به ملتفتا إليه استخدمه في تعهد بيت الماء وتنظيفه وكنس المواضع القذرة وملازمة المطبخ ومواضع الدخان حتى تتشوش عليه رعونته في النظافة، فإن الذين ينظفون ثيابهم ويزينونها ويطلبون المرقعات النظيفة والسجادات الملونة لا فرق بينهم وبين العروس التي تزين نفسها طول النهار، فلا فرق بين أن يعبد الإنسان نفسه أو يعبد صنما، فمهما عبد غير الله تعالى فقد حجب عن الله ومن راعى في ثوبه شيئا سوى كونه حلالا وطاهرا مراعاة يلتفت إليها قلبه فهو مشغول بنفسه)[1]

وهكذا، بل يذكر أبو حامد – كما يذكر الصوفية جميعا – أن للشيخ المربي أن يستعمل أحيانا من الحيل ما يستطيع أن يهذب به مريديه، فإذا كان المريد – مثلا – (لا يسخو بترك الرعونة رأسا أو بترك صفة أخرى ولم يسمح بضدها.. فينبغي أن ينقله من الخلق المذموم إلى خلق مذموم آخر أخف منه، كالذي يغسل الدم بالبول، ثم يغسل البول بالماء إذا كان الماء لا يزيل الدم، كما يرغب الصبي في المكتب باللعب بالكرة والصولجان وما أشبهه، ثم ينقل من اللعب إلى الزينة وفاخر الثياب، ثم ينقل من ذلك بالترغيب في الرياسة وطلب الجاه، ثم ينقل من الجاه بالترغيب في

---

(1) إحياء علوم الدين (3/ 61)

الآخرة، فكذلك من لم تسمح نفسه بترك الجاه دفعة، فلينقل إلى جاه أخف منه، وكذلك سائر الصفات وكذلك إذا رأى شره الطعام غالبا عليه ألزمه الصوم وتقليل الطعام، ثم يكلفه أن يهيءالأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره وهو لا يأكل منها حتى يقوى بذلك نفسه فيتعود الصبر وينكسر شرهه)[1]

وهكذا يذكر الشيخ أبو حامد وهو الفقيه الأصولي أن للشيخ أن يمنع بعض المباحات عن المريد أو يكلفه ببعض ما لم يوجبه الشرع لتستقيم نفسه بذلك، ولعل ما ذكره القرآن الكريم من نهي طالوت لجنده من شرب الماء مع توفره، بل مع كثرته إشارة إلى هذا، قال تعالى: {فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ } [البقرة: 249]، وذلك لأن الجندي الذي لا يطيق أن يصبر على الماء لا يمكنه أن يصبر على مواجهة جالوت، وكم في النفس من (جالوت)

ولعله لأجل هذا يقوم مشايخ الطرق الصوفية باختبار المريدين قبل قبولهم في الانضمام للتملذة عليهم، ومن ذلك ما يرويه الشيخ ابن عجيبة عن قصة تلمذة الششتري عند شيخه ابن سبعين[2]، وذلك أن (الششتري كان وزيراً وعالماً، وأبوه كان أميراً، فلما أراد الدخول في طريق القوم قال له شيخه: (لا تنال منها شيئاً حتى تبيع متاعك، وتلبس قشابة، وتأخذ بنديراً، وتدخل السوق)، ففعل جميع ذلك، فقال له: ما تقول في السوق؟ فقال: قل بدأت بذكر الحبيب)، فدخل السوق يضرب بنديره، ويقول: بدأت بذكر الحبيب، فبقي ثلاثة أيام وخرقت له الحجب، فجعل

(1) إحياء علوم الدين (3/ 62)

(2) أحمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، المطبعة الجمالية، مصر، 1913 (ص: 20)

يغني في الأسواق بعلوم الأذواق ومن ذلك قوله:

شويخ من أرض مكناس في وسط الأسواق يغني

اش علي من الناس واش على الناس مني

وقد كانت الطريقة العلاوية كسائر الطرق الصوفية تمارس هذه الأساليب مع المريدين لتختبر طباعهم وتهذبها، فلذلك يلتحق أكثر المريدين بخدمة الزاوية قبل أن يسمح لهم بدخول الخلوة، وقد أنكر الإبراهيمي كسائر رجال الجمعية هذا إنكارا شديدا، وعبر عن ذلك بسخرية قائلا: (..وقد كان قدماؤهم يتخذون من مراحل التربية مدارج للوصول إلى معرفة الله فيما يزعمون وفي ذلك تطويل للمسافة وإشعار بأن المطلوب شاق. حتى جاء الدجال ابن عليوه واتباعه بالخاطئة، فأدخلوا تنقيحات على الطريق ورسومًا أملاها عليهم الشيطان. وكان من تنقيحاتهم المضحكة تحديد مراحل التربية (الخلوية) لمعرفة الله بثلاثة أيام (فقط لا غير)، تتبعها أشهر أو أعوام في الانقطاع لخدمة الشيخ من سقي الشجر، ورعي البقر، وحصاد الزرع وبناء الدور مع الاعتراف باسم الفقير، والاقتصار على كل الشعير، ولئن سألتهم لم نزلتم مدة الخلوة إلى ثلاثة أيام؟ ليقولن فعلنا ذلك مراعاة لروح العصر الذي يتطلب السرعة في كل شيء، فقل لهم: قاتلكم الله. ولم نقصتم مدة الخلوة، ولم تنقصوا مدة الخدمة أيها الدجاجلة؟)[1]

وما ذكره الإبراهيمي عن الخدمة وطولها صحيح، ولكن يبدو أن الشيخ لم يكلف نفسه السؤال عن سر تلك الأعمال، والمصالح الناتجة عنها سواء للمريد أو

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 170)

للزاوية، والزاوية لم تكن تعني شخصا، وإنما تعني المصالح العامة، فقد كانت تؤوي الفقراء وأبناء السبيل وتعلم وتمارس كل الوظائف التي سيأتي ذكرها في المبحث الثاني من هذا الفصل.

أما المريد، والذي أسف الإبراهيمي لحاله، فقد كان يستفيد من تلك الخدمة أيما استفادة، سواء من الناحية الدينية أو الناحية الدنيوية:

أما الدينية، فإنه يجد نفسه في الخدمة مع رفقه من المريدين والمقدمين، ويخلطون خدمتهم بالذكر والمذاكرة، وفي تلك المحال (يدلهم الشيخ على الله على الوجه الأكمل ليصل بهم إلى درجة العرفان وسر التحقيق والإيقان وانفتاح البصائر واكتحالها بأثمد التوحيد الخاص والتمتع بالشهود والعيان وإفراد الوجهة القلبية بالتوجه لله سبحانه وتعالى وانقطاعها عما سواه بالكلية. وإخلاصها له بالعبودية ببلوغ مرتبة الإحسان)[1]

أما من الناحية الدنيوية، فقد كان المريدون من أكثر المناطق الجزائرية فقرا، فكان الشيخ يستخدمهم في خدمة المصالح العامة المرتبطة بالزاوية مقابل تلقيهم كل الدعم المادي والمعنوي من الشيخ وإخوانهم في الطريق، فيتبنى الشيخ قضاياهم ويسعى في مصالحهم، ويتكفل بهم وبأسرهم أوقات الشدة والأزمات والاضطرابات والنكبات، فيجدون في مختلف زواياها المأوى والإطعام، وإن تعذر على الزوايا استضافتهم فإنها تؤمن لهم المأوى سواء بالكراء أو عند إخوانهم، كما تتكفل الزاوية بمن تعرض للإفلاس من أتباعها وقد يضمنه الشيخ المدين منهم لدى

(1) الحسن بن عبد العزيز: إرشاد الراغبين لما في الطريقة العلوية من الفتح المبين، دط. ص 17.

الدائنين، وقد يقترض لأجلهم[1].

مع العلم أن المريدين كانوا يتنافسون على هذه الخدمة، ولو كان فيها أي أذى لهم، لما كان ذلك التنافس.

بعد هذا فإن الشيخ ابن عليوة – كما يذكر جميع المقربين له- كان أقرب إلى الزهد، ولم يكن له أولاد، ووقف كل أمواله على الزاوية.

ولكن الجمعية للأسف لم تكن تنظر إلى كل ذلك، ولم تكن تنظر إلى تلك الخدمة الإجبارية التي يقوم بها شباب الجزائر في خدمة المصالح الاستعمارية، بل يقدمون أنفسهم فداء لها، ويكتفون بالشيخ وبالطرق الصوفية، ولم يكلفوا أنفسم البحث عن سر ذلك.

وبما أن القيام بمثل هذه الخدمات وغيرها والصبر على هذا النوع من السلوك يحتاج من المريد إلى التسليم للشيخ وعدم الاعتراض عليه، لأنه لا يمكن أن يشفى من المرض من يعترض على طبيبه يذكر الصوفية أن من آداب المريد التسليم للشيخ وطاعته في جميع أوامره ونصائحه، من باب التسليم لذي الاختصاص والخبرة بعد الإيمان الجازم بمقدمات فكرية أساسية، منها التصديق الراسخ بإذنه وأهليته واختصاصه وحكمته وأنه جمع بين الشريعة والحقيقة.

ومنها عدم الاعتراض على شيخه في طريقة تربية مريديه، لأنه مجتهد في هذا الباب عن علم واختصاص وخبرة، كما لا ينبغي أن يفتح على نفسه باب النقد لكل تصرف من تصرفات شيخه، فهذا من شأنه أن يضعف ثقته به ويحجب عنه خيراً كثيراً

---

(1) اتصال هاتفي مع الحاج مراد بن تونس بتاريخ 3/ 12/ 2006، قامت به الباحثة غزالة بوغانم، انظر: الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص121.

ويقطع الصلة القلبية والمدد الروحي بينه وبين شيخه.

وينقلون في هذا عن بعض المشايخ قوله: (من فتح باب الاعتراض على المشايخ والنظر في أحوالهم وأفعالهم والبحث عنها، فإن ذلك علامة حرمانه وسوء عاقبته وإنه لا ينتج قط، ومن ثم قالوا: -من قال لشيخه لم؟ لم يفلح أبداً)[1]

وقد كانت هذه المقولات محل إنكار شديد من الجمعية، وسنرى ذلك بتفصيل مع إجابات الطرق عنها عند الحديث عن المناقشات الفكرية بين الطرق والجمعية.

وقد أحسن الشيخ ابن عليوة التعبير عن دور الشيخ، فقد شبهه بدور الإمام في الصلاة، فقال في شرحه الصوفية لمتن ابن عاشر، عند ذكره لفرائض الصلاة وبالضبط الفريضة الخامسة عشرة في المذهب المالكي، وهي (متابعة الإمام)، فقد ربط إمام الصلاة بإمام التربية، فقال: (متابعة الإمام)، وهو المرشد في طريق الله الدالّ عليه، فينبغي لصاحب السير أن يتبع إمامه في الإحرام، وهو الدخول إلى حضرة الله إذا أدخله، وكذلك يتبعه في السلام وهو الرجوع للخلق، والتمسّك بأذيال الشريعة المحمديّة، وإن لم يتبعه بأن زج به في حضرة الحقّ، ولم يتبعه أو خرج به إلى الحضرة المحمديّة، ولم يساعده فصلاته باطلة لكن هذا مع الشعور وإلاّ فلا تبطل، لأنّ فاقد الشعور صلاته تجبر)[2]

ومثل ذلك ذكر في (الفريضة السادسة عشرة) في المذهب المالكي، وهي (نيّة الاقتداء)، فقد ربطها بسلوك المريد مع شيخه، فقال: (وهذه النيّة تطلب من مريد الدخول على الله أن ينوي الاقتداء بإمامه، وهو الأستاذ الدّال على الله في جميع

---

(1) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص59-89

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 259.

الأمور الدينيّة والدنيويّة بأن لا يعترض عليه بقلبه ولا بلسانه، ولا يتهاون بأمره ويدور معه من حيث دار ويسير معه حيث سار، ولا ينبغي الانبرام عليه ولو بقدر يسير لكون الإمام شافعا في المقتدي به، ثمّ اعلم أنّ الإمام وهو الدّال كذلك ينوي الإمامة أن ينوي بأنّه دّال على الله وإن لم يجد من يقتدي به ليحصل له فضل الجماعة، ويكون يوم القيامة من الداعين إلى الله لكن هذا إن كان له إذن من الله ورسوله وهو المعبّر عنه بإمام الراتب، وإن لم يجد من يتبعه في توجهه إلى الله عزّ وجلّ فعليه أن ينوي الإمامة ليحصل له فضل الجماعة، وعلى الله الكمال)[1]

وكما ذكرنا أهمية الشيخ وضرورة التسليم له، فإنا نحب أن ننبه هنا – من باب الحقيقة والواقع – أن الكثير من المشايخ استغلوا هذا التسليم لمصالحهم الشخصية، فأساءوا إلى الإسلام وأساءوا إلى التصوف، ولو أن النقد الموجه من طرف الجمعية ركز على هؤلاء، ولم يعمم إلى الكل لكان ذلك أفضل من التعميم، فـ {لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الأنعام: 164]

2 ــ الذكر:

يمثل الذكر الركن الأساسي في السلوك الصوفي، ولهذا لا نجد طريقة من دون أوراد أو أذكار، بل إن الاختلاف بين الطرق يكاد ينحصر في أنواع الأذكار وأعدادها وهيئاتها، وهو ما كان محل خلاف بينها وبين المخالفين لها كما سنرى في محله.

بناء على هذه الأهمية التي يكتسيها الذكر في السلوك الصوفي نحاول أن نبين هنا – باختصار – محل الذكر وأهميته ودوره عند السلوكيين من الصوفية، أما ما يتعلق بالخلاف الذي حصل حوله بين الطرق والجمعية وأدلة كل فريق، فستتركها للباب

---

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 262.

الرابع المخصص لهذه المناقشات.

تعريفه:

لغة: هو الحفظ للشيء، وجريانه على اللسان، وهو - لغة- نوعان[1]:

1- ذكر بالقلب، ويراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتبارا بإحرازه، والذكر يقال اعتبارا باستحضاره، وحضور الشيء في القلب ذكره وتذكره، بإرادة أو بغير إرادة وضده نسيانه وتناسيه، بإرادة أيضا أو بغير إرادة، قال تعالى: ({ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ)(الكهف: 63)

2- ذكر باللسان سواء باستحضار القلب أو غيره، ومنه قوله قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (41) وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (42)} [الأحزاب: 41، 42]

اصطلاحا: وردت تعريفات كثيرة من الصوفية المتقدمين والمتأخرين للذكر، وهي تدل على اختلاف مدلوله عندهم بحسب حال المكلف ومقامه، وقد جمع تلك الأحوال المختلفة الكاشاني (ت:735هـ) حين قسم الذكر إلى أنواع كثيرة[2] سنشرحها هنا باختصار:

ذكر العامة: وهو ما يتقرب به عامة أهل الإيمان، من ذكر الله تعالى إما بكلمة

(1) محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق : محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ص 93، وانظر: لسان العرب 4/ 308، والمفردات ص179.

(2) انظر: كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، لطائف الاعلام في إشارات أهل الإلهام. صححه وعلق عليه مجيد هادي زاده. الطبعة ١. طهران، ص468.

الشهادة، وإما بغيرها من التسبيحات والأدعية والأذكار.

ذكر الخصوص : وهو الذكر الذى يكون من تلقين الشيخ المرشد كتلقينه كلمة (لا إله إلا الله)، أو (الاسم المفرد) أو غيرها، وهو يختلف باختلاف الطرق الصوفية، والغرض منه إزالة حجاب معين مرشد إلى إزالته شيخ عارف بأدواء.

الذكر الظاهر : ويعنى به ذكر اللسان، الذى بمداومته يحصل الخلاص من الغفلة والنسيان.

الذكر الخفى : وهو الذكر بالجنان مع سكوت اللسان.

ذكر السر : وهو ما يتجلى له من الواردات.

الذكر الشامل : يعنى به استعمال الظاهر والباطن، فيما يقرب من الله تعالى بحيث يكون اللسان مشغولا بالذكر، والجوارح بالطاعات، والقلب بالواردات.

الذكر الأكبر: يعنى به ما وقعت الإشارة إليه، بقوله تعالى: {وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ } [العنكبوت: 45]، والمراد به كمال المعرفة والطاعة.

الذكر الأرفع : وهو الذكر الأكبر لأنه أرفع الأذكار، ويسمى الذكر المرفوع أيضا، وإليه الإشارة بقوله: {وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ} [الشرح: 4]، فإنه تعالى رفعه بذكره وطاعته له، إلى مرتبة في الذكر لا يعلوها غيره من الخلائق.

دوره في السلوك:

يتفق الصوفية على أن الذكر والإكثار منه هو أقرب الطرق إلى الله، بل يرون أنه لا يمكن أن يتحقق للسالك سلوك من دونه، بل إنهم لا يكتفون بتلك الأوراد التي يلزمون بها أنفاسهم، أو يلزمون بها مريديهم، وإنما يحثونهم على أن يذكروا الله بعد الأنفاس، وأن لا تطرق قلوبهم غفلة في لحظة من اللحظات، وهم يرددون في هذا

قول شاعرهم[1]:

والذكر أعظم باب أنت داخله   لله فاجعل له الأنفاس حراساً

وهم يستدلون لهذا بما ورد في النصوص الكثيرة من الحث عليه، بل الحث على المبالغة فيه، وقد ألف الشيخ عدة بن تونس شيخ الطريقة العلاوية رسالة في الذكر ضمنها الكثير من النصوص الدالة على فضله، وعلى عدم تحديده بأي قيد من القيود التي يقيده بها الاتجاه السلفي، وسماها (وقاية الذاكرين من غواية الغافلين)، وهي من خلال عنوانها تدل على انتشار تلك الأطروحات التي بثتها الجمعية من تبديع الطرق، وتبديع ما يأتون به من أذكار حتى لو وردت بها النصوص، لأنهم وقتوا الأذكار أو جهروا بها أو اجتمعوا عليها، كما تنص على ذلك الرسالة التي ألفها الشيخ العربي التبسي (بدعة الطرائق في الإسلام)، والتي سيأتي الحديث عنها وعن أدلته فيها في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

وقد قدم الشيخ عدة بن تونس لرسالته بقوله: (إن الذكر قد وردت به النصوص القرآنية والأحاديث النبوبة كلها تحث على الترغيب فيه بعبارة بينة لا يتأولها إلا من اتبع هواه وكان أمره فرطاً)[2]

ومن النصوص التي أوردها، ويوردها الصوفية عموما قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (41) وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (42) هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (43)}

---

(1) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 61 .

(2) الشيخ عدة بن تونس، وقاية الذاكرين من غواية الغافلين، المطبعة العلاوية بمستغانم، ص 3.

[الأحزاب: 41 - 43]، ثم عقب عليها بقوله: (فتأمل يرحمك الله في صيغة الأمر من قوله اذكروا وسبحوا، فهي وإن لم تفدنا وجوب الذكر على ما جرى عليه بعض الأئمة المجتهدين فلم تخل من إشعار السامع من ترغيب كبير في ملازمة الذكر بكرة وأصيلا وكفى به فضلاً)[1]

ومن الآيات التي استدل بها قوله تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191)} [آل عمران: 190، 191]

ثم عقب عليها بقوله: (فهي كذلك فيها ما يشعرنا بفضل الذكر والذاكرين حيث عدهم الله تعالى من أولى الألباب، وماذا بعد اللب إلا القشر وأين ذووا القشور من ذوي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ولا غلوا إذا قلنا أنهم الخاصة العليا من خلق الله بعد الأنبياء والرسل كل ذلك بفضل الذكر الذي لازموه على كل أحيانهم، وهي منقبة شريفة لا يورثها الله إلا لمن اختاره واصطفاه من عباده وكفى بأن الذاكر جليس الله حالة ذكره)[2]

ومن النصوص التي أوردها ما ورد في الحديث المشهور: (أنا جليس من

(1) الشيخ عدة بن تونس، وقاية الذاكرين من غواية الغافلين، ص 3.

(2) الشيخ عدة بن تونس، وقاية الذاكرين من غواية الغافلين، ص 3.

ذكرني)[1]، وعقب عليه بقوله: (و كفى بالذكر فضلاً أن يصير صاحبه جليس الله)

وغيرها من النصوص التي عقب عليها بقوله: (وأمثال هذه الآيات الدالة على الترغيب في الذكر كثيرة في كتاب الله ولم تذكر أي قربة من القربات بمثل ما ذكر به الذكر وكفى أن الصلاة المكتوبة التي ورد فيها أنها عماد الدين ولكن لم تبلغ مبلغ الذكر في الاعتبار بما يرجع للنهي وقمع النفس والهوى عن الفحشاء والمنكر قال تعالى: {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ } [العنكبوت: 45]، وقال تعالى لموسى عليه السلام: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} [طه: 14]، وقال لنبينا محمد ﷺ : {وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا } [المزمل: 8])[2]

وبناء على هذا، فإن الصوفية يمنعون كل الحدود الحائلة بين السالك والذكر:

1 ــ فهم – مثلا– ينبهون السالك إلى ضرورة الالتزام بالذكر حتى لو صاحبه غفلة، وذلك ما تنص عليه حكمة ابن عطاء الله المشهورة:(لا تترك الذكر لعدم حضور قلبك مع الله فيه، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع غيبة عن ما سوى المذكور، وما ذلك على الله بعزي)[3]

---

(1) قال عنه محمد بن درويش بن محمد الحوت في (أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب دار الكتب العلمية، (ص: 92): (له طرق ضعيفة ومنها حديث أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه وأخرجه البخاري في آخر صحيحه لكن المعنى مختلف بين المعية والمجالسة)

(2) الشيخ عدة بن تونس، وقاية الذاكرين من غواية الغافلين، ص 3.

(3) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 60 .

وقد علق عليها ابن عجيبة بقوله: (الذكر ركن قوي في طريق القوم، وهو أفضل الأعمال.. ولا مدخل على الله إلا من باب الذكر، فالواجب على العبد أن يستغرق فيه أوقاته، ويبذل فيه جهده، فإن الذكر منشور الولاية، ولا بد منه في البداية والنهاية، فمن أعطي الذكر فقد أعطي المنشور، ومن ترك الذكر فقد عزل)[1]

2 ــ وهم يعتبرون الذكر أشمل من أن ينحصر في الألفاظ التي يرددونها، ويكثرون من تردادها، يقول ابن عطاء الله السكندري، وهو قطب من أقطاب الشاذلية، بل هو مرجع لأكثر الصوفية المتأخرين: (الذكر هو ترديد اسم المذكور بالقلب واللسان، وسواء في ذلك ذكر الله أو صفة من صفاته، أو حكم من أحكامه، أو فعل من أفعاله، أو استدلال على شيء من ذلك، أو دعاء، أو ذكر رسله، أو أنبيائه، أو أوليائه، أو من انتسب إليه، أو تقرب إليه بوجه من الوجوه، أو سبب من الأسباب، أو فعل من الأفعال : بنحو قراءة أو ذكر، أو شعر أو غناء، أو محاضرة أو حكاية)[2]

3 ــ وهم يربطون بين عاداتهم والذكر، فيوقظون النائم بالذكر، ويدخلون البيوت بالذكر، وقد كان ذلك محل من الإنكار من الجمعية والاتجاه السلفي، وقد رد الشيخ ابن عليوة على هذا الإنكار في رسالته في مشروعية ذكر الاسم المفرد: (الله) والتي نشرها على صفحات (البلاغ الجزائري)[3]، ثم طبعت بعنوان (القول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد)، ومما وصف به الواقع الصوفي في ذلك الحين،

(1) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 61 .

(2) أحمد بن عطاء الله السكندري، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1961، ص 4.

(3) البلاغ الجزائري، عدد 69 و70 و71.

والذي صار محل إنكار بعد مجيء الإصلاحيين قوله: (أيها الأخ المحترم، فقد كنتُ تشرفتُ بزيارتكم صحبة صديق الجميع حضرة الشيخ....... وبمناسبة ما دار بيننا من الحديث، في تلك السويعات التي رأيتكم فيها موغر الصدر على إخوانكم العلاويين، حسبما لاح لي في ذلك الحين، لا لذنب ارتكبوه سوى أنهم مولعون بإجراء الاسم المفرد على ألسنتهم، وهو قولهم: (الله). فظهر لكم أن ذلك مما يستحق عليه العتاب، أو نقول العقاب، لأنكم قلتم إنهم يلهجون بذكر ذلك الاسم بمناسبة أو غير مناسبة، سواء عليهم في الأزقة، أو غيرها من الأماكن التي لا تليق للذكر، حتى أن أحدهم إذا طرق الباب يقول: (الله)، وإذا ناداه إنسان يقول: (الله)، وإذا قام يقول: (الله)، وإذا جلس يقول: (الله)، إلى غير ذلك مما جرى به الحديث)[1]

وسنرى في الجزء الثالث من هذه السلسلة إجابات الشيخ والصوفية على هذا الإنكار، ومثله ما كانت تشيع به الجنائز من الذكر، والذي كان محل إنكار شديد من الجمعية وخصوصا الشيخ البشير الإبراهيمي، كما رأينا ذلك في الفصل السابق.

ثالثا ــ ممارسات السلوك الصوفي:

بعد التعرف على شروط السلوك الصوفي، نتحدث هنا عن الممارسات التي تختلف على أساسها الطرق الصوفية، وننبه هنا كما نبهنا سابقا إلى أنا سنذكر التفاصيل المرتبطة بالأدلة في محلها من الجزء الثالث من هذه السلسلة.

1 ــ الورد الصوفي:

تعتبر الأوراد الصوفية ركنا من أركان كل طريقة، تتميز بها، وتربي المريدين من

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص6.

خلالها، وهي أذكار محددة بصيغة خاصة وبأعداد خاصة، ويضم إليها بعض الصلوات، والسور، والمناجاة، ونحوها، وهم يعلقون سلوك السالك على مقدار التزامه بها، كما قال القاشاني: (من ازدادت وظائفه ازدادت من الله لطائفه، ومن لا ورد له بظاهره فلا ورد له في باطنه، ومن لا ورد له في باطنه فليس له وجد في سرائره)[1]

وقال ابن عطاء الله السكندري : (إذا رأيت عبداً أقامه الله تعالى بوجود الأوراد، وأدامه عليها مع طول الإمداد، فلا تستحقرن ما منحه مولاه، لأنك لم تر عليه سيماء العارفين ولا بهجة المحبين، فلولا وارد ما كان ورد)[2]

وقد كانت هذه الأوراد محل إنكار كبير من الجمعية، كما سنرى في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

تعريف الورد:

لغة: قال ابن منظور: الورد النصيب من القرآن يقول قرأت وردي وفي الحديث أن الحسن وابن سيرين كانا يقرآن القرآن من أوله إلى آخره ويكرهان الأوراد الأوراد جمع ورد بالكسر وهو الجزء يقال قرأت وردي قال أبو عبيد تأويل الأوراد أنهم كانوا أحدثوا أن جعلوا القرآن أجزاء كل جزء منها فيه سور مختلفة من القرآن على غير التأليف جعلوا السورة الطويلة مع أخرى دونها في الطول ثم يزيدون كذلك حتى يعدلوا بين الأجزاء ويتموا الجزء ولا يكون فيه سورة منقطعة ولكن تكون كلها سورا تامة وكانوا يسمونها الأوراد ويقال لفلان كل ليلة ورد من القرآن يقرؤه أي مقدار

(1) الشيخ كمال الدين القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإفهام، ص 197.

(2) عبد المجيد الشرنوبي، شرح الحكم العطائية، دار الحياة، (ص: 67)

معلوم إما سبع أو نصف السبع أو ما أشبه ذلك يقال قرأ ورده وحزبه بمعنى واحد والورد الجزء من الليل يكون على الرجل يصليه[1].

اصطلاحا: عرفه أبو طالب المكي بأنه (اسم لوقت من ليل أو نهار، يرد على العبد مكررا، فيقطعه في قربة إلى الله، ويورد فيه محبوباً يرد عليه في الآخرة)[2]

وعرفه الشيخ سليمان بن يونس الخلوتي بقوله: (الورد : هو مجموعة أذكار وأدعية يقصد بها، مناجاة الحق سبحانه وتعالى، والتذلل بين يديه، وفاءً بحق العبودية لله تعالى)[3]

أوراد الطرق الصوفية:

تختلف الطرق الصوفية في أورادها على حسب ما يختاره شيخها:

فمن أوراد الطريقة التيجانية مثلا ذكر صلاة الفاتح، وهي كما يرى أتباع الطريقة أمر إلهي لا مدخل فيه للعقول، يقول عبيدة بن محمد الصغير : (فما توجه متوجه إلى الله تعالى بعمل يبلغها وإن كان ما كان، ولا توجه متوجه إلى الله تعالى بعمل أحبه إليه منها ولا أعظم عند الله حضرة منها إلا مرتبة واحدة مرتبة الاسم العظيم الأعظم لا غير)[4]، وقد أنكر ابن باديس بشدة هذه المقالة، كما سنراه بتفصيل في

---

(1) لسان العرب (3/ 456)

(2) أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، دار صادر، ج 1 ص 81..

(3) الشيخ سليمان بن يونس الخلوتي، فيض الملك الحميد وفتح القدوس المجيد، المطبعة الادبية، ط1 – 1315 هـ، ص 113.

(4) ابن انبوجة التشيتي، ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، مصر ، ص 290)

محله.

ومن أوراد الطريقة العلاوية: الورد الخاص، وهو ذكر الاسم المفرد (الله) فبه – كما يرى العلاوية – يكون الفتح والوصول إلى مقام التحقيق [1] وهو متوقف على سر الإذن فيه، وهو (اسم الله العظيم الأعظم الجامع لمعاني الأسماء والصفات الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى. فمن طلبه لذاته أي لمعرفته الخاصة بصفة الذل والانكسار، وإظهار العبودية والافتقار وبالأخص على يد مرشد وجد الإجابة أقرب إليه من كل شيء)[2].

ومن أورادهم العامة أن يقول المريد صباحا ومساء ما يلي[3]:

1. أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (مرة)
2. بسم الله الرحمان الرحيم(ثلاثا)
3. ثم يتلو قوله تعالى:{وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [المزمل: 20] (مرة)
4. استغفر الله (مائة مرة)
5. ثم قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا } [الأحزاب: 56] (مرة)
6. اللهم صل على سيدنا محمد عبدك ورسولك النبي

(1) الحسن بن عبد العزيز، إرشاد الراغبين لما في الطريقة العلوية من الفتح المبين، ص 27.

(2) إرشاد الراغبين لما في الطريقة العلوية من الفتح المبين، ص 29.

(3) أحمد بن مصطفى بن عليوة: برهان الخصوصية، المطبة العلاوية، مستغانم، ص 23.

الأمي وعلى آله وصحبه وسلم (مائة) وعلى رأسها يزيد وسلم تسليما.

7. ثم قوله تعالى: { فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ } [محمد: 19]) (مرة)

8. لا اله إلا الله وحدة لا وحدة لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير (مائة)

9. وفي الختام يقرأ سورة الإخلاص (ثلاثا) ثم يدعو الله لنفسه ولشيخه ولأهل سلسلة الطريق ولجميع المسلمين.

بالإضافة إلى هذا هناك ما يسمى الوظيفة اليومية، وتتمثل في قراءة (سورة الواقعة) صباحا ومساء، مع قراءة مزج أبى المواهب التونسي للصلاة المشيشية (مرة) وبعدها قراءة الصلاة الكاملة للشيخ محمد بن الحبيب بن الصديق الفاسي، وهي: (اللهم صل وسلم بأنواع كمالاتك في جميع تجلياتك على سيدنا ومولانا محمد أول الأنوار الفائضة من بحر عظمة الذات. المتحقق في عالمي البطون والظهور بمعاني الأسماء والصفات. فهو أول حامد ومتعبد بأنواع العبادات والقربات والممد في عالمي الأرواح والأشباح لجميع الموجودات. وعلى آله واصحابه صلاة تكشف لنا النقاب عن وجه الكريم في المراءي واليقظات. وتعرفنا بك وبه في جميع المرات وخطرات. واللطف بنا يا مولانا بجاهه في الحركات والسكنات واللحظات والخطرات) (ثلاثا)

ثم قراءة ما ذيل به الشيخ ابن عليوة هذه الوظيفة، وهو: (اللهم يا من جعلت الصلاة على النبي من القربات. اتقرب إليك بكل صلاة صليت عليه من أول النشأة

إلى ما لا نهاية للكمالات (ثلاثا) سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلامٌ على المرسلين والحمد لله رب العالمين)[1]

بالإضافة إلى مناجاة الشيخ ابن عليوة التي يخير المريد في قراءتها، والتي تبدأ بقوله: (إلهي، أسألك بأعزّ من ناجاك وأفضل من دعاك أن تمطر على قلبي شآبيب عطفك، وسحائب رضاك وتلقي فيه حلاوة ذكرك، وتوقظه من غفلاته حتى لا يشاهد سواك، وتثبته على طاعتك وتقوّيه على تقواك، يا من تحسّنت الأشياء ببهاء جمالك الأقدس، وازدهرت بظهور سناك، ائتنا كفلا من رحمتك وارزقنا نورا نمشي به تنجلي أمامه تكاثف الظلمات، وتتضح به مناهج السعادة وسبل الخيرات، واغفر لنا ما مضى ولإخواننا المؤمنين، ووفقنا فيما هو آت بحقّ {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة: 1])[2]

أو مناجاة ابن عطاء الله المشهورة، والتي تبدأ بقوله: (إلهي أنا الفقير في غناي فكيف لا أكون فقيراً في فقري ؟ إلهي أنا الجاهل في علمي فكيف لا أكون جهولاً في جهلي ؟)[3] إلى آخرها، وهي آية من آيات البلاغة والعرفان، بالإضافة إلى كونها رمزا للوحدة الإسلامية، فالشيعة -كأكثر الطرق الصوفية- أيضا يرددونها، وهم ينسبونها للحسين، ولا يهم مصدرها فمعانيها العميقة دليل على أنها صدرت من قلب عارف.

---

(1) ابن عليوة: برهان الخصوصية، ص 20.

(2) ابن عليوة، النور الضاوي في الحكم ومناجاة الشيخ العلاوي، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص202.

(3) شرح الحكم العطائية للشرنوبي، (ص: 195)

2 ــ **الخلوة**:

لم يكتف الصوفية بالالتزام بالأذكار والأوراد التي يعمرون بها أكثر أوقاتهم، وإنما ضموا إليها الالتزام بما يسمونه (الخلوة)، إما في أزمنة معينة، أو مدد معينة كالخلوة الأربعينية والخلوة الأسبوعية[1].

وهم يتفقون سلفهم وخلفهم على أهميتها وضرورتها للسلوك، ويشرطون للمختلي حال خلوته، كما يذكر أبو عثمان المغربى (ت:373هـ) أن (يكون خاليا من جميع الأذكار إلا ذكر ربه، وخاليا من جميع الإرادات إلا رضا ربه، وخاليا من مطالبة النفس من جميع الأسباب، فإن لم يكن بهذه الصفة فإن خلوته توقعه فى فتنة أو بلية)[2]

وقد كانت الخلوة – خصوصا – محل سخرية ونقد شديد من طرف رجال جمعية العلماء، وخصوصا الخلوة التي كانت تقيمها الطريقة العلاوية، والتي كتب فيها الشيخ العربي التبسي مقالا مشهورا بعنوان: (الخلــوة العليويـة هل هــي مــن

---

(1) الخلوة الأربعينية هي (الخلوة المنسوبة إلى أربعين يوماً وليلة، وهي – كما يذكر الصوفية- ميقات موسى عليه السلام في مناجاة ربه، ومدة تخمير طينة آدم عليه السلام، حتى استعد لنفخ الروح فيه عن أمر الله تعالى. وهي خلوة مشهورة عند أرباب الطريق، ولها شروط وآداب)، أما الخلوة الأسبوعية، فقد عرفها أبو الهدى الصيادي الرفاعي بقوله: (هي عبارة عن اعتكاف يشتمل على، صيام، وقيام، وتريض في الطعام، واشتغال بذكر الله الملك العلام، وعزلة عن الخلق بصدق الالتجاء إلى الحق) (انظر: السيد محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي، قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي واتباعه الأكابر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1980، ص 311)

(2) الرسالة القشيرية، ص301.

الإســـــلام)[1]

والعجيب أن هذا المقال صار مرجعا للباحثين في (الخلوة الصوفية)، ومن خلاله، لا من خلال مراجع الصوفية، يحكمون عليها، ويحكمون على أصحابها، مع أن الشيخ العربي التبسي نفسه يقر أو يعتذر بأنه لم يلتزم المنهج العلمي في وصفها أو التعرف عليها، وقد ذكر في المقدمة المقال الذي كتبه عنها قوله: (إن البحث عن ابن عليوة ومكانته ونشأته وتعليمه والوسط الذي ربي فيه وما تقلب فيه من الأدوار في الجزائر وغيرها، ليس مما تتوقف عليه البحوث مادام عندنا ما نستخلص منه الحق، ونصل به إلى ما نريد، ونهتدي به إلى الصواب. كما سنقف عليه إن شاء الله)[2]

ثم يضيف مقرا بفعله ما يخالف المنهج العلمي، ومنهج المحدثين على الخصوص، فقد قال تعقيبا على الكلام السابق: (وأجدني معترفا بأني لا أعرف شخصية هذا الرجل، ولو أن معرفة الشخصيات شرط أو شطر في صلب أو مخ أو أطراف الأنظار العلمية، لسافرت إلى مستغانم ولازمت الرجل حتى أصل إلى ما يتوقف عليه الاجتماع، ولكن النظر العلمي لا يتوقف، إلا على معرفة أصول الدعوة، والأجواء التي تسير فيها)[3]

ولسنا ندري الطريق الذي يصل به إلى الحقيقة إن لم يذهب إليها، ويستفسر

(1) نشر هذا المقال في جريدة الشهاب : جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عـدد 118، الخميس 20/ 10/ 1927م الموافق 23/ ربيع الثاني/ 1346هـ، ص 10 و11 و12.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

عنها، ويرى المبررات التي يضعها أصحابها لها، خاصة في مقامه الذي يريد أن يحكم فيه على أمة عظيمة من الناس[1].

ثم إنه ذكر مرجعه في وصفها وهو مرجع مجهول لم يسمه، ولسنا ندري قيمة هذا السند في علم الحديث، بالإضافة إلى هذا، فقد كان الشيخ العربي التبسي أزهريا، وكان في الأزهر ونواحيه خلوات صوفية لطرق كثيرة، ولم تكن أقل من الخلوة العليوية، أفلم يكن له فرصة للاطلاع عليها، أو البحث في أسبابها؟

بل لم يكن بحاجة إلى هذا كله، فلو أنه قرأ (إحياء علوم الدين)، وهو من الكتب المعروفة التي لا يخلو منها بيت، ولا يكاد يمر عليها طالب علم دون أن يقرأها، لوجد في الإحياء وصفا للخلوة العليوية يغنيه عن ذلك الوصف المجهول السند.

ولم يكن العربي التبسي وحده صاحب هذا المنهج، بل كل أعضاء الجمعية – للأسف– الذين اتخذوا النقد منهجا، من غير أن يؤسسوا نقدهم على الأسس العلمية الصحيحة، وأولها مراجعة أصحاب الشأن للتعرف على الحقيقة من بابها.

وأحب قبل أن نفصل الكلام في تعريف الخلوة وهيأتها والغرض منها أن أذكر

---

(1) اعتذر الدكتور أحمد عيساوى عن الشيخ العربي التبسي من هذا الموقف، بأنه (لايستطيع الذهاب بنفسه لاعتبارات عديدة: أهمها أن أصحاب الطريقة يعرفونه كخصم لهم، وبالتالي فسوف لن يتعاملوا معه بنفس معاملتهم الطرقية الاعتيادية، ولذا فقد أرسل أحد الأقرباء من عشيرته الذي يشق فيه)، وجوابا على هذا الاعتذار نذكر أن الباحث يحتاج إلى استطلاع أسرار الأمر من أهله، ولا يكفي فيه مجرد الوصف السطحي الظاهري، خاصة وأنه كان للطريقة فقهاء معتبرين، وكان في إمكانهم أن يسألهم، ولكن للأسف وضعت الجمعية قطيعة بينها وبين الطرق، فلذلك سمحت لكل مناوئ أن يصف ما يشاء كيف يشاء (انظر: د. أحمد عيساوي، آثار العربي التبسي، ص166)

أن حديثي فيها ليس نظريا فقط، بل شرفني الله في وقت الشيخ محمد بلقايد رحمه الله شيخ الطريقة الهبرية، والتي هي فرع عن الطريقة الشاذلية الدرقاوية أن أدخل الخلوة، وأرى ما فيها، وهو نفس ما تمارسه الطريقة العلاوية.

وأشهد الله بناء على تلك المعاينة أن تلك الخلوة لم تكن إلا تفرغا لذكر الله، ولم يحدث فيها أي مخالفة شرعية، وقد اكتشفت من خلالها عظم فقه من أسسوها ونظروا لها، فتأثيرها يمتد في النفس إلى أعماق أعماقها، ويبقى تأثيرها وحلاوتها أمدا طويلا.

وكم كنت أتمنى أن الحركة الإسلامية مع اهتمامها بالنشاطات الكشفية والمخيمات الصيفية وغير الصيفية أن تضيف الخلوة الروحية إلى برامج تربيتها عساها تتخلص من تلك السطحية التي يعاني منها الكثير من أتباعها للأسف.

بعد هذا الاستطراد الذي رأينا ضرورته نتحدث هنا عن تعريف الخلوة والغاية منها وكيفيتها، ونترك الحديث عن التفاصيل الشرعية المرتبطة بها إلى الجزء الثالث من هذه السلسلة، لمناقشة أدلة الفريقين الجمعية والطرق الصوفية.

تعريف الخلوة:

لغة: الخلوة : يقصد بالخلوة عدة معان، كلها له علاقة بالمعنى الاصلاحي، منها[1]:

ــ خلا بمعنى انفرد وانتهى إلي خلوة كقوله تعالى : { اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ } [يوسف:9]

(1) لسان العرب 11/ 218، والمفردات ص158، وكتاب العين 4/ 306.

- خلا بمعنى سبق ومضى، ومنه قوله تعالى : { كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ } [الحاقة:24]

- وخليت فلانا تركته، يقال لكل ترك تخلية، نحو قوله تعالى : { فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ } [التوبة:5]

اصطلاحا: يقصد بالخلوة عند الصوفية عموما ما ورد في المعنى الأول من المعاني اللغوية، وهو الانفراد والوحدة والتخلي لذكر الله، وقد عرفها الكاشاني، فقال: (الخلوة عند الصوفية، محادثة السر مع الحق بحيث لا يرى غيره، هذا حقيقة الخلوة ومعناها، وأما صورتها فهي ما يتوصل به إلى هذا المعنى من التبتل إلى الله والانقطاع عن الغير)[1]

وعرفها الحكيم الترمذي بقوله: (الخلوة: هي انقطاع من الخلق إلى الخالق، لأن سفر النفس إلى القلب، ومن القلب إلى الروح، ومن الروح إلى السر، ومن السر إلى خالق الكل.. ومسافة هذا السفر بعيدة جداً بالنسبة إلى النفس، وقريبة جداً بالنسبة إلى الله تعالى)[2]

وقد انتقل معناها من الفعل إلى المحل، فيقال للمكان المخصص للانفراد خلوة، سواء كان المكان ملحقا بالمسجد أو الزاوية أو منفردا عنه.

الغاية منها:

ذكر الشيخ العربي التبسي عند نقده للخلوة العليوية ذلك الوله الشديد الذي ربط

---

(1) الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية ، ص161.

(2) الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، بحوث ودراسات معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 476.

المريدين بالخلوة، وذكر أنه سر انتشار الطريقة في ذلك الحين على مستوى واسع، فقال: (إن الأمر الذي نفـخ الشيخ ابن عليوة في أتباعه، وملأ به صدورهم، وكادوا يجنون به جنونا، ما تذيعه الدهماء من الخوارق التي تتنزل عليهم فيما يسميه بالخلوة، وما يرونه من كشف الحجب واختراق الغيب، والتنقل في مدارج الفناء، وغير ذلك من الألفاظ، التي يعلم الشيخ ابن عليوة قبل سواه أنه لا يعرف لها مغزى، ولا يهتدي بها إلى مفهوم تطمئن إليه نفسه، ويبيح له دين تظله العصمة، ويصحبه العقل أن يفتن بها أحدا مادام يؤمن بصحة هذا الدين، ويصدق برسـالة صاحبه)[1]

وما ذكره هنا من اختصار الطريق للمريدين وتدرجهم فيه صحيح، بغض النظر عما ذكره من كون (الشيخ ابن عليوة قبل سواه لا يعرف لها مغزى، ولا يهتدي بها إلى مفهوم تطمئن إليه)، لأن هذا يحتاج إلى معاينة واستفسار وبحث، وقد حال الشيخ العربي بينه وبين هذا المنهج كما حال جميع رجال الجمعية بينهم وبينه، واكتفوا بأن الشيخ ابن عليوة أمي جاهل يلحن في كلامه، وليس له تلك الفصاحة والبلاغة التي أوتيها رجال الجمعية.

ولو أن الشيخ العربي ورجال الجمعية الذين جعلوا من مقاله هذا مرجعا رجعوا إلى كتاب (إحياء علوم الدين) الذي لا ينكرونه، لوجدوه ينص على هذا تماما.

بل إنه حتى لو لم يتح لهم أن يقرؤوا الإحياء أو كان موقفهم منه كموقف يوسف بن تاشفين، فإنهم لا يجادلون في ابن خلدون – وهو موضع ثقة عندهم فيما نعلم- فقد قال يذكر الخلوة وآثارها: (ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً

(1) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عـدد 118، الخميس 20/ 10/ 1927م الموافق 23/ ربيع الثاني/ 1346هـ، ص 10.

كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراكُ شيء منها؛ والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغَلَب سلطانه، وتجدد نُشُوؤهُ. وأعان مع ذلك الذكر؛ فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً، بعد أن كان عِلماً، ويكشف حجاب الحس، ويتم صفاء النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي.. إلى أن قال: وهذا الكشف كثيراً ما يَعرِض لأهل المجاهدة؛ فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم.. وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عناية. وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كثير منها، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت الرسالة القشيرية على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم)[1]

وبما أن المسألة لها أهميتها الكبرى في توضيح غرض الصوفية من الخلوة خصوصا، بل غرضهم من كثير من الوظائف التي ألزموا بها أنفسهم، فسنوضح هنا وجهة نظرهم فيها من خلال كلام أبي حامد الغزالي باعتباره محترما من الجميع، من الجمعية ومن الطرق الصوفية، أو على الأقل تقر له الجمعية بما لا تقر به للصوفية من العلم والتمكن، بالإضافة إلى قدرته في حل الغوامض والمعقدات، بالإضافة إلى أنه ينقل تجربته في هذا.

أما تفاصيل الأدلة المرتبطة بها، فسنذكرها عند الحديث عن المصادر الغيبية التي

---

(1) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، 1984، ص470.

تعتمدها الطرق الصوفية.

وقد بدأ الغزالي حديثه الذي قدم به للخلوة الصوفية وضرورتها ببيان خصائص القلب الإنساني[1]، وأنه يمكنه أن تتجلى فيه حقائق الأشياء، ولتقريب ذلك شبهه في استعداده لإدراك حقائق الأشياء بالمرآة في إدراكها لصور المتلونات (وكما أن للمتلون صورة ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها، كذلك لكل معلوم حقيقة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب، وتتضح فيها.. وكما أن المرآة غير وصور الأشخاص غير وحصول مثالها في المرآة غير، فهي ثلاثة أمور فكذلك ههنا ثلاثة أمور: القلب، وحقائق الأشياء، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه)[2]

والقلب بهذا الاعتبار هو العالم الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة، والعلم بهذا الاعتبار متوفر حاصل، ولكن الحائل بينه وبين الوصول إلى محال الإدراك في الإنسان هي عدم مد يده إليه، وهو يشبه في ذلك -كما يذكر الغزالي – باليد والسيف، فـ (كما أن القبض مثلا يستدعي قابضا كاليد، ومقبوضا كالسيف، ووصولا بين السيف واليد بحصول السيف في اليد، ويسمى قبضا، فكذلك وصول مثال المعلوم إلى القلب يسمى علما، وقد كانت الحقيقة موجودة والقلب موجودا ولم يكن العلم حاصلا، لأن العلم عبارة عن وصول الحقيقة إلى القلب كما أن السيف موجود واليد

---

(1) هو لا يعني بالقلب الجارحة المعروفة، وإنما يعني محل الإدراك من الإنسان.

(2) إحياء علوم الدين: 3/ 13.

موجودة ولم يكن اسم القبض والأخذ حاصلا لعدم وقوع السيف في اليد)[1]

والغزالي – كسائر الصوفية– يعود إلى مثال المرآة ليبين من خلاله الأسباب التي تحول دون تمثل حقائق الأشياء في القلب، فيذكر أن (المرآة لا تنكشف فيها الصورة لخمسة أمور: أحدها نقصان صورتها كجوهر الحديد قبل أن يدور ويشكل ويصقل، والثاني لخنثه وصدئه وكدورته وإن كان تام الشكل، والثالث لكونه معدولا به عن جهة الصورة إلى غيرها كما إذا كانت الصورة وراء المرآة، والرابع لحجاب مرسل بين المرآة والصورة، والخامس للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة حتى يتعذر بسببه أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها)[2]

ويطبق هذه الأسباب الخمسة على محل الإدراك الروحاني من الإنسان، والذي يعبر عنه بالقلب فيقول: (فكذلك القلب مرآة مستعدة لأن ينجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلها، وإنما خلت القلوب عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة: أولها نقصان في ذاته كقلب الصبي فإنه لا ينجلي له المعلومات لنقصانه.. والثاني لكدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات، فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاءه فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته وتراكمه.. الثالث أن يكون معدولا به عن جهة الحقيقة المطلوبة فإن قلب المطيع الصالح وإن كان صافيا فإنه ليس يتضح فيه جلية الحق، لأنه ليس يطلب الحق وليس محاذيا بمرآته شطر المطلوب، بل ربما يكون متسوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية أو بتهيئة أسباب المعيشة ولا يصرف فكره إلى التأمل في حضرة الربوبية والحقائق الخفية

---

(1) إحياء علوم الدين: 3/ 13.

(2) إحياء علوم الدين: 3/ 13.

الإلهية، فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس إن كان متفكرا فيها أو مصالح المعيشة إن كان متفكرا فيها.. الرابع الحجاب فإن المطيع القاهر لشهواته المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق إليه منذ الصبا على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق، ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد.. الخامس الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب، فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطرق الاعتبار، فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتنجلي حقيقة المطلوب لقلبه فإن العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة، بل كل علم لا يحصل إلا عن علمين سابقين يأتلفا ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث)[1]

بناء على هذا فإن الصوفية يعتبرون السلوك الصوفي – والخلوة خصوصا– وسيلة لإزاحة الأسباب الحائلة بين القلب وتجلي حقائق الأشياء على مرآته، وينفردون بالاهتمام بهذا المصدر من بين سائر الباحثين عن الحقائق، يقول الغزالي: (اعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو

(1) إحياء علوم الدين:3/ 13، 14.

المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة)[1]

ويبين أن هذا المنهج هو منهج الأنبياء والأولياء الذين (انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له)[2]

وبناء على هذا التقديم ذكر الغزالي كيفية الخلوة، والتي كانت تطبق في ذلك الحين، وهي نفسها التي مارسها الشيخ ابن عليوة.

أما الخوارق التي تحصل، فما الحرج فيها، وهل من هناك من النصوص ما ينكرها، وقد ذكر أبو حامد نفسه – الذي هو ثقة عند الجميع– في كتابه (المنقذ من الضلال) شهادته في هذا بعد أن قضى جزءا مهما من حياته ملتزما بكثير من الخلوات، فقد قال: (.. ودمت على ذلك مقدار عشر سنين ؛ وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به: إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم

(1) إحياء علوم الدين:3/ 14.

(2) إحياء علوم الدين:3/ 14.

أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جُمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من (نور) مشكاة النبوة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به)[1]

ثم ذكر أنه (من أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه.. وعلى الجملة. ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ)[2]

ثم بين، وهو المتكلم الأصولي الفقيه الفيلسوف قيمة تلك الخلوات الإيمانية، فقال: (وبالجملة، فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء، هي على التحقيق، بدايات الأنبياء، وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ، حين أقبل إلى جبل (حراء)، حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد، حتى قالت العرب : (إن محمداً عشق ربه!)[3]

ثم ذكر الغزالي بعد هذا المنهج الصحيح الذي نستجلي به حقيقة هذا الأمر، وهو

---

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، ص32.

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص32.

(3) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص33.

التجربة لا إرسال الرسل للتجسس والاستخبار، فيقول: (.. وهذه حالة، يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها. فمن لم يرزق الذوق، فيتيقنها بالتجربة والتسامع، إن أكثر معهم الصحبة، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً. ومن جالسهم، استفاد منهم هذا الإيمان. فهم القوم لا يشقى جليسهم. ومن لم يرزق صحبتهم، فليعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان، على ما ذكرناه في كتاب (عجائب القلب) من كتب (إحياء علوم الدين)، والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان، فهذه ثلاث درجات)[1]

كيفية الخلوة:

ذكر الشيخ العربي التبسي بناء على الوصف الذي وصف له كيفية الخلوة، وهو وصف صحيح دقيق على حسب ما يذكره الصوفية في كتبهم، وعلى حسب ما رأيتها بنفسي، لكنه للأسف كما ذكرنا خلط السخرية والنقد اللاذع لها بسبب وغير سبب، وسنذكر هنا ما ذكره من كيفيتها، ونعقب عليه بما نراه مناسبا[2].

يقول الشيخ العربي التبسي معرفا بالمصدر الذي وصف له الخلوة: (أضع بين يدي القارىء حكاية عن هذه الخلوة التي وصفناها بعض الوصف تلقيتها من أحد الرجال، الذين دخلوا لهذه الخلوة، وأقام بها سبعة عشر يوما. وقد فتح عليه كما يظن

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص33

(2) اخترنا ما ذكره باعتبار صار مرجعا في هذه المسألة عند الكثير من السلفية المحدثين، ومقالته منتشرة في نوادي الانترنت بكثرة.

من قبل نفسه، ثم خرج منها للدعاية إلى العليوية)[1]

ولسنا ندري ما المنكر في أن يدعو للعليوية في الوقت الذي كان فيه المبشرون والملاحدة ودعاة الإدماج والكل بما فيهم جمعية العلماء يدعون إلى أنفسهم؟

بعد أن نقل هذا السند المجهول، أخذ في وصف المحل والهيئة ونحوها كما نقله المخبر له، فقال : (إننا أدخلنا إلى بيت مربع ونحن عدد لا يستهان به كثرة، وقد زودنا كلنا وصايا متفقة، وجماع هذه الوصايا أن يذكروا لفظ (اللــه) ويمدونه مدا ينقضي بانقضاء نفس الإنسان، بلهجة وانفعال يتصنعونه أولا ثم يصير ملكة فيهم[2].. يؤكد عليهم جد التوكيد أن تكون حروف لفظ الله حالة في قلوبهم، أعني يعتبرون هذه الحروف مكتوبة في قلوبهم، فمن يعرف الكتابة فالأمر عليه سهل، ومن لا يعرفها يتحيلون عليه حتى ينتهوا به إلى أن يضعها في قلبه كما وضعها رفقاؤه، ثم يغمضون أعينهم، ويقبلون على ما يسمونه بالذكر، ويأمرهم أمرا لا هوادة فيه، بأن يجمعوا قوى الحواس الظاهرة إلى الباطن، ويصرفونها إلى الحروف الحالة في قلوبهم. ومن ذهل عن هذه الحروف فليفتح عينيه، ويأخذ شكل الحروف إلى قلبه

---

(1) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عدد 118، الخميس 20/ 10/ 1927م الموافق 23/ ربيع الثاني/ 1346هـ، ص 10.

(2) وقد عقب الشيخ العربي التبسي على هذا بقوله: (ليس في وسع قلمي أن ينقله إلى القراء، وقد طلبت إلى مخبري أن يلهج به أمامي مرات ففعل، فاقشعر جلدي، وملئت حزنا على ما لحق الاسم الأعظم من التحريف الذي لا تعرفه العرب، لا من آمن منها، ولا من كفر)(المصدر السابق)، وسنتحدث عن الإجابة عن هذا في الباب الرابع.

من الشكل المكتوب أمامه، ثم يعود إلى إغماض عينيه وغيره مما قصصناه)[1]

وذكر الشيخ العربي التبسي أنه أثناء الخلوة يلتزم المريدون بـ (تحريم أكل اللحوم عليهم أيام إقامتهم بهذا البيت، وتقليل الأغذية من غيرها، حتى أنه لا يأذن لهم في الأكل إلاّ مرة واحدة في اليوم والليلة تمسك عليهم بقية من أنفاس الحياة . أما النوم فلا إذن فيه مادام في أحدهم فضل من قوة يكد بها نفسه)

وقد أخبر الشيخ العربي التبسي أنه سأله مخبره عن (الصلوات النوافل التي جعلت قرة عين سيد العباد، فأجاب بأنه لا يأمرهم بالنوافل)

ثم ذكر الشيخ أنه استخبر مخبره أن يخبره بما (يرونه في هذه الخلوة مما يسمونه فتحا أو كشفا أو حالا أو مقاما، فأخذ يذكر لي من ضروب التخيلات، وأنواع المصطنعات ما يتحاشى أقل مخلوق يملك حشاشة من حياء أن يرضاه لنفسه، فضلا عن أن يعد هذا سيما عباد الله المقربين، ولكن من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا)[2]

بهذا اكتفى الشيخ، والعجب كل العجب من سخريته من الفتوح التي فتحت على صاحبه في الخلوة، مع أن المعاني الحاصلة فيها معان ذوقية لا يمكن التعبير عنها باللسان، وحتى المشاهدات في حال حصولها مشاهدات رمزية لا يمكن وصفها.

وما ذكره الشيخ العربي التبسي وصفه الشيخ عدة بن تونس في كتابه (الروضة

---

(1) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عـدد 118، الخميس 20/ 10/ 1927م الموافق 23/ربيع الثاني/ 1346هـ، ص 10.

(2) جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عـدد 118، الخميس 20/ 10/ 1927م الموافق 23/ربيع الثاني/ 1346هـ، ص 10.

السنيّة في المآثر العلويّة) ناقلا ما كتبه الشيخ أحمد بن عليوة بقلمه عن كيفية تسليك المريدين في الخلوة، فذكر أن (السير الغالب الذي كان يعتمده واعتمده أتباعه من بعده أيضا، هو أن يكلّف المريد بذكر الاسم المفرد مع تشخيص حروفه، حتى ترتسم الحروف في مخيلته، ثمّ يأمره ببسطها وتعظيمها إلى أن تملأ الحروف ما بين الخافقين، ويديم الذكر على تلك الهيئة إلى أن تنقلب صفاتها إلى شبه النور، ثمّ يشير له بالخروج عن هذا المظهر بكيفيّة يتعذر وصفها، فتنتهي روح المريد بسرعة مع تلك الإشارة إلى خارج الكون ما لم يكن المريد قليل الاستعداد، وإلاّ احتيج إلى تصفية وترويض، وعند تلك الإشارة يقع للمريد التميّيز ما بين الإطلاق والتقيّيد، ويظهر له هذا الوجود مثل الكرة أو القنديل، معلقا في فراغ معدوم البداية والنهاية، ثمّ يصير يضعف في نظره مع ملازمة الذكر، ومصاحبة الفكر، إلى أن يصير أثرا بعد عين، ثمّ يصير أثرا ولا عين، ويبقى على تلك الحالة حتى يستغرق المريد في عالم الإطلاق، ويتمكّن يقينه من ذلك النور المجرّد، والشيخ في جميع ذلك يتعاهده ويسأله عن أحواله، ويقوّيه على الذكر حسب المراتب، حتى ينتهي إلى غاية يشعر بها المريد من نفسه، ولا يكتفي منه إلاّ بذلك)[1]، وقد أشار الشيخ ابن عليوة إلى هذا في ديوانه قائلا[2]:

فتشخيص الحروف تحظى بفضله ... إلى أن ترى الحروف في الآفاق تجلى

---

(1) الشيخ عدة بن تونس، الروضة السنيّة في المآثر العلويّة، ص25.

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص17.

وليس لها ظهور إلاّ في قلبك وبتمكن الاسم ترتحل الغفلا

فعظمنّ الحروف بقدر وسعكا وارسمها على الجميع علويا وسفلا

وبعد تشخيص الاسم ترقى بنوره إلى أن تفنى الأكوان عنك وتزولا

لكنّ بأمر الشيخ تفنى فلا بك فهو دليل الله فاتخذه كفلا

يخرجك من ضيق السجون إلى الفضا إلى فضاء الفضاء إلى أول الأولى

إلى أن ترى العالم لا شيء في ذاته أقلّ من القليل في تعظيم المولى

فإن برز التعظيم تفنى في عينيّه لأنّك لم تكن شيئا من أوّل الوهلا

فلم تدر من أنت فكنت ولا أنت فتبقى بلا أنت لا قوى ولا حولا

وبعد فنائك ترتقي إلى البقاء إلى بقاء البقاء إلى منتهى العلا

ألا في شهود الحق تنزل ركابنا فيا خيبة الذي عن هذا يتسلى

فإذا انتهى المريد إلى هذه الحالة، يرجع به الشيخ إلى عالم الشهادة بعد الخروج عنه، (فينقلب في نظره على خلاف ما كان عليه، وما ذلك إلاّ لإشراق بصيرته، وكيفما كان لا يراه إلاّ نورا على نور، وفي هذا المقام قد يختلط على المريد (الحابل بالنابل)، كما وقع لكثير من السائرين، ولكن لا يبعد صاحب هذا المقام أن يتلوه التمييّز بين المشاهد، فيصير يعطي المراتب حقّها، ويوفي المقامات قسطها)[1]

والطريقة التي ذكرها لا تختلف كثيرا عن الطريقة التي وصفها الغزالي للخلوة،

---

(1) الشيخ عدة بن تونس، الروضة السنيّة في المآثر العلويّة، ص26.

فقد قال: (الطريق في ذلك: أولا بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه، بل يصير قلبه إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه، ثم يخلو بنفسه في زواية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ويجلس فارغ القلب مجموع الهم ولا يفرق فكره بقراءة قرآن ولا بالتأمل في تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى، فلا يزال بعد جلوسه في الخلوة قائلا بلسانه: (الله الله) على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهي إلى حالة يترك تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه، ثم يصبر عليه إلى أن يمحي أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواظبا على الذكر، ثم يواظب عليه إلى أن يمحي عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ويبقى معنى الكلمة مجردا في قلبه حاضرا فيه كأنه لازم له لا يفارقه، وله اختيار إلى أن ينتهي إلى هذا الحد واختيار في استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس، وليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى، بل هو بما فعله صار متعرضا لنفحات رحمة الله، فلا يبقى إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق)[1]

ثالثا ــ ميسرات السلوك ومنشطاته:

وهو ركن من أركان جميع الطرق الصوفية، فهي لا تكتفي بما رأينا من ممارسات قد تجلب الملل لمريديها بسببها، بل تضيف إليها ما يمكن تسميته (الترفيه الديني) الذي يدخل فيه السياحة والغناء والإنشاد، بل حتى الرقص.

وكما رأينا حرص الصوفية على عدم الغفلة في أي لحظة من اللحظات عن ذكر

(1) إحياء علوم الدين (3/ 19)

الله، فقد حرصوا على ربط كل سلوكاتهم بذكر الله حتى الغناء والرقص ربطوه بذكر الله، وجعلوا له طقوسا خاصة كانت محل إنكار شديد من الاتجاه السلفي، وكان لذلك أثره في موقف الجمعية من الطرق الصوفية.

وبناء على هذا سنذكر هنا مظهرين من مظاهر هذا الترفيه الروحي، تاركين تفاصيل الأدلة والمناقشات الفقهية إلى محلها من الجزء الثالث من هذه السلسلة.

1 ــ السماع والرقص:

ربما تكون هذه الناحية من التصوف السلوكي هي أكثر النواحي إثارة للمعادين للتصوف، وخصوصا من أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين جعلوا من الغناء والرقص الطرقي وخاصة المنتسب للطريقة العلوية مادة للتنفير من التصوف وطرقه.

فهذا أحمد توفيق المدني يصف جمعا من جموع الطريقة العلاوية في العاصمة مستنكرا له، فيقول: (قال لي الأخ محمد رضا الأكحل – وكنا في أواخر شهر تموز/ يوليو (جويلية) 1925 م –: لنا اليوم سهرة حافلة بمقبرة سيدي محمد بن عبد الرحمن، فلنستعد لها مبكرين حتى نكون في الصفوف الأولى.. وبعد صلاة العشاء، التأمت حلقة الذكر، وأخذ الفقراء يترنمون بأصوات هي إلى البشاعة أقرب منها إلى الرخامة. وطال ذلك نحو ساعة. فبعض تلك الأناشيد والأذكار كان مستقيم المعنى صحيح المبنى، فيه الصلاة على النّبي ﷺ، وفيه الموعظة والذكرى، أما بعضها الآخر ففيه إشارات واضحة إلى مذهب (وحدة الوجود) يترنم بها القوم ولا يفهمون لها معنى، وخرجت من هناك آسفا حزينًا وأنا أتساءل : كيف تمكن أحمد بن عليوة

المستغانمي من إنشاء طريقة صوفية وهو شبه أمّي؟)[1]

ولكن رغم ذلك، ورغم تلك النظرات القاسية التي ينظر بها المناوئون للطرق الصوفية، فإن هذا النوع من الممارسات هو الأكثر جاذبية بين مختلف أصناف المجتمعات، لأن ما ينشد من القصائد، والألحان المؤداة بها والتي تختلف من بيئة إلى أخرى، والحركات المصاحبة لكل ذلك لها تأثيرها الكبير في الشعور بأحوال روحية يأنس بها من حصلت له، ويشتد حرصه على تحصيلها، ومن ثم يبحث عن الطرق التي توفرها له.

ولعل من الأسباب الكبرى للدور الكبير الذي قام به الصوفية في نشر الإسلام هو استعمالهم لهذا الأسلوب، فالتعلق بالغناء والرقص ونحوهما فطرة بشرية أحسن الصوفية استثمارها.

ويرتبط هذا النوع من الممارسات خصوصا بالأدب، وبالشعر خاصة، لأنه الأداة التي يمكن التعبير بها بكل حرية عن المشاعر والعواطف.

ولهذا نجد أكثر من يمثل الأدب الإسلامي في التاريخ هم الصوفية، لأن من عداهم اهتم بأنواع الأدب الأخرى، والتي لا يمكن إدراجها ضمن الأدب الإسلامي، كالمديح والهجاء والرثاء وغيرها، لافتقارها إلى الكثير من القيم التي دعا الإسلام إليها.

في المقابل نجد الأدب الصوفي ثريا بالمعاني الدينية المهيجة للمشاعر الإيمانية، فمن أغراضه: (الامتداح النبوي - الشوق إلى الأماكن المقدسة - الأحزاب والأوراد - التوسلات - الحكم - الرسائل الصوفية (المكاتبات السنية)

---

(1) الشهاب، ج11، م14، محرم 1357 - مارس 1938، ص: 204.

- الحكايات الكرمية - شعر الزهد - شعر التصوف السني - شعر التصوف الفلسفي)[1]

وقد كانت تلك المعاني بجماليتها الروحية سببا مباشرا ومهما في انتشار الفكر والسلوك الصوفي بين الكثير من الفئات الشعبية، بالإضافة إلى أن شعراء الصوفية في كل بلد استعملوا لغة البلد البسيطة، ليفهمهم ويستوعب أغراضهم أكبر عدد من الناس.

ففي الطبقات الشعبية الجزائرية وخاصة في المناطق الغربية - مثلا - نجد أكثر أسماء الشعراء ترددا أسماء صوفية، كمصطفى بن إبراهيم، والمنداسي، وابن مسايب، وابن خلوف، وابن سهلة، والزرهوني، وأحمد بن قيطون، وابن يوسف، والخالدي وبطبجي، وابن مصطفى العلاوي، وغيرهم، وكلهم استعملوا الشعر البسيط، والملحون لإرسال رسائلهم لتلك الفئات البسيطة من المجتمع.

بالإضافة إلى هذا اهتم الصوفية بالغناء الذي يسمونه سماعا، واهتموا بوضع الألحان المهيجة للمشاعر.

وفوق هذا كله اهتم هذا النوع من التصوف بالرقص للتعبير عن المواجيد الصوفية، وهم يعتذرون لهذا بما ذكره الشيخ أبو مدين في قوله[2]:

يحرُكنا ذكر الأحاديث عنكمُ ولولا هواكُم فِي الحشا ما تَحرَّكنا

---

(1) نور الهدى الشريف الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، المغرب 2001، ص 19.

(2) أبو مدين شعيب، الديوان، دت. دط.75.

فقُل لِلَّذي ينهَى عن الوَجد أهلهُ إذا لَم تذُق معنَى شرابٍ الهَوَى دعنا

إذا اهتزَّت الأرواح شوقاً إِلَى اللقا ترفصت الأشباح يا جاهلَ المعنَى

أما تنظرُ الطير المقفَّصَ يا فتَى إذا ذكر الأوطان حنَّ إِلَى المغنَى

يُفَرّجُ بالتغريد ما بِفُؤادهِ فتضطرِبُ الأعضاءُ فِي الحسّ والمعنَى

ويرقصُ فِي الأقفاصِ شوقاً إِلَى اللقا فتهتزُّ أربابُ العقولِ إذا غنَى

كذلكَ أرواحُ المُحبِّينَ يا فَتَى تَهزِّزها الأشواقُ للعالَمِ الأسنَى

أنلزمُها بالصبرِ وهي مشوقةٌ وهل يستطيع الصبر من شاهد المعنَى

إذا لَم تذُق ما ذاقتِ النَّاسُ فِي الهَوَى فباللهِ يا خالِي الحشا لا تعنّفنا

وسلّم لنا فيما ادعينا لأننا إذا غلبت أشواقُنا ربَّما صحنا

وتَهتزُّ عند الإستماع قلوبُنا إذا لَم نَجد كتم المواجيد صرّحنا

وفِي السرِّ أسرارٌ دقاقٌ لطيفة تراقُ دمانا جهرةً إن بِها مجنا

فيا حاديَ العشَّاقِ قم واحد قائماً وزمزم لنا باسم الحبيب وروحنا

وصن سرَّنا فِي سكرنا عن حودنا وإن أنكرَت عيناك شيئاً فسامحنا

فإنّا إذا طبنا وطنب عقولُنا وخامَرنا خَمرُ الغَرام تَهتَّكنا

فَلا تلم السَّكران فِي حالِ سُكرهِ فقد رقع التكليف فِي سُكرِنا عنَّا

وفوق هذا يرددون أشعار الفقيه الصوفي عز الدين بن عبد السلام الذي اعتذر

للرقص الصوفي بقوله[1]:

ما في التواجدِ إن حققتَ من حرجٍ ولا التمايلِ إن أخلصتَ من باسِ

إن السماعَ صفاء نور صفوتهِ يخفى ويُحجَبُ عمن قلبهُ قاسي

نورٌ لمن قلبُه بالنورِ منشرِحٌ نارٌ لمن صدرُه ناووسُ وسواسِ

راحٌ وأكْؤُسُها الأرواحُ فهي على قدرِ الكؤوسِ تريك الصفوَ في الكاسِ

حادٍ يذكّرُكَ العهدَ القديمَ وإن تقادم العهد ما المشتاقُ كالناسي

فليس عارٌ إذا غنّى له طرباً يئنُ بالناس لا يخشى من الناسِ

ولهذا نجد أغلب الطرق الصوفية[2] تستعمل الشعر والغناء المهيج للمواجيد، وتنتهج في توجيهها للمريدين على مبدأ (استبدال العواطف البشرية العادية بالعواطف المتوجهة إما لله، أو لرسوله أو للأولياء والصالحين)

ولعل خير من يمثل هذا النوع من التصوف في الجزائر الطرق المرتبطة بالطريقة الشاذلية، وخصوصا الطريقة العلاوية، فالشعر والغناء الصوفي يشكلان عندها ركنا مهما من أركان الطريقة، وقد كان الشيخ العلاوي أحد أقطاب المتصوفة الذين اهتموا بالأدب الصوفي، فله ديوان شعري متوسط الحجم، بلغت عدد صفحاته (88) صفحة، به (72) قصيدة صنفت بحسب قوالبها الشكلية إلى ثلاثة أقسام:

(1) لم أجدها فيما لدي من كتبه، وهي متناقلة بكثرة في دواوين الشعر الصوفي.

(2) ما عدا الطريقة التيجانية على حسب ما نعلم.

موشحات، أزجال، وقصائد عادية[1].

2 ـ السياحة:

اهتم الصوفية سلفهم وخلفهم بالسياحة[2] اهتماما شديد، وهم يرجعون في الاهتمام بها إلى ما ورد في فضلها والثناء عليها في القرآن الكريم كقوله تعالى : {التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} [التوبة: 112]

وهم يقسمونها إلى قسمين: (سياحة لتعلم أحكام الدين وأساس الشريعة، وسياحة لآداب العبودية ورياضة النفس، فمن رجع من سياحة الأحكام قام بلسانه يدعو الخلق إلى ربه، ومن رجع من سياحة الآداب والرياضة قام في الخلق يؤدبهم بأخلاقه وشمائله، وسياحة : هي سياحة، للحق، وهي رؤية أهل الحق والتأدب بآدابهم)[3].

وقد كان هذا الاهتمام محل إنكار من الشيخ ابن تيمية خصوصا، ثم من جاء بعده، وبناء عليه ركز على تحريم السياحة لغير المساجد الثلاثة: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجد النبي ﷺ، ذلك لأن الصوفية كانوا يقصدون من

---

(1) انظر: الشارف لطروش، الشيخ بن مصطفى العلاوي، رائد الحركة الصوفية في القرن العشرين، جامعة مستغانم، دط. ص7.

(2) السِّيَاحة – في اللغة – : الضرب في الأرض بقصد العبادة أو التنـزُّه أو التفرُّج (بطرس البستاني، محيط المحيط، ص 445)

(3) عمر بن سعيد الفوتي، رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم (بهامش جواهر المعاني)، ج 1 ص 17.

سياحتهم زيارة الصالحين، وأضرحتهم، ويقيمون هناك الكثير من حضرات الذكر التي لا يرضى عنها هذا الاتجاه.

ومع ذلك فقد ساهمت هذه السياحات في خدمة الدعوة الإسلامية، ونشر الإسلام في مناطق لم تصلها جنود المسلمين، والحقائق التاريخية تشهد بأن أكثر من أسلم في إفريقيا وآسيا وحتى أوروبا كان له علاقة بالسياحة الصوفية.

ولذلك كانت الطريقة العلاوية تهتم بالسياحة، وخصوصا في بلاد القبائل بسبب تعرضها الشديد للمبشرين.

وقد كان للشيخ العلاوي خصوصا سياحات يتفقد فيها مختلف الزوايا التي شيدها في الجزائر وخارجها، وكلما زار مدينة من المدن، يستقبله أهلها الفقراء بفرح كبير، ويحتفلون بقدومه ويسهرون معه الليالي بالذكر والمذاكرة، ويعرضون عليه مشاكلهم، وجميع ما أهمهم، ويسألونه عما خفي عليهم من أمور دينهم[1].

يقول الطاهر بن الواضح الزعموشي واصفا ما يحثل في تلك السياحات: (..وقد كنت سحت معه [أي الشيخ] لعاصمة الجزائر الجزائر والقطر الزواوي وبلدة البرج، وما رأيت تذكيره في جميع ذلك يخرج عن دائرة النصيحة، وهذا من جهة ما يرجع لتعففه عما بأيدي الناس)[2]

وكان الشيخ ابن عليوة – على حسب ما يشهد الكثير من مريديه – يوصي أتباعه

---

(1) الحاج مصطفى العشعاشي، السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، تحقيق وتحرير مصطفى يلس شاوش ابن الحاج محمد، مطبعة سقال، تلمسان، الجزائر. ص 102،

(2) الشهائد والفتاوى فيما صح لدى العلماء من أمر ؤ الشيخ العلاوي، جمع بن عبد الباري محمد، ط1، المطبعة التونسية، تونس، 1344 – 1925، ص 179.

بقصد الأماكن المختلفة، وخصوصا تلك التي تتعرض للانحراف، لحرصا منهم على بث الشرائع الدينية والسنن المحمدية[1]، وكان يوصيهم بعدم قبول الزيارة إذا أعطاها الناس لهم، وبرفع الهمة ما استطاعوا حتى عن الأكل والشرب، وأن لا يطلبوا من الناس إلا الماء للوضوء ويقولون لهم إنما قصدناكم لتأخذوا منا الطريق أو على الأقل تعاهدوننا على المواظبة على الصلاة في أوقاتها مع تقوى الله ما أمكن[2].

المطلب الثالث: التصوف العرفاني وعلاقة الطرق الصوفية به

ذكرنا سابقا أن التصوف العرفاني هو تصوف النخبة لا العوام لصعوبته، ولافتقاره إلى السلوك الخاص، لعل أبرز من مثل هذا النوع من التصوف في عهد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هو الشيخ ابن عليوة، فقد كانت كتبه وقصائده طافحة بالتعبيرات التي لا تختلف كثيرا عن تعبيرات أساتذة هذا النوع من التصوف.

وسنحاول هنا أن نذكر مدى تطابق التصوف العرفاني مع تصوف الطرق الصوفية المعاصرة للجمعية، وخصوصا الطريقة العلاوية.

أولا ــ استعمال اللغة الرمزية والشاعرية:

بناء على صعوبة التعبير عن المعاني والمعارف التي يتحقق بها السالك، فإنه يلجأ إلى اللغة الرمزية أو القصصية أو الشعرية، كما فعل أكثر العرفاء المسلمون كابن عربي وجلال الدين الرومي ومثلهما وعلى طريقتهما الأمير عبد القادر، والشيخ ابن عليوة، وغيرهما من مشايخ الصوفية.

وسنقتصر هنا من باب الاختصار على شخصيتين كان لهما باع طويل في هذا

---

(1) الشهائد والفتاوى، ص 5.

(2) الشهائد والفتاوى، ص 157.

الباب، وهما باتفاق الجميع ممن يتبنون هذا النوع من التصوف، بل يعتبرونه حقيقة التصوف وكماله.

أما الأول، فهو الأمير عبد القادر باعتباره شيخا وممثلا للطريقة القادرية، وأما الثاني، فهو الشيخ ابن عليوة الذي رأينا أن معظم حملة جمعية العلماء كانت متوجهة نحوه.

أما الأمير عبد القادر، فقد كان متأثرا بكبار مشايخ العرفان كمحي الدين بن عربي وابن الفارض وغيرهما، وقد تجلى هذا في كتاباته وأشعاره، وكنموذج على ذلك قصيدته الخمرية التي تشبه كثيرا قصيدة ابن الفارض، فهو يقول[1]:

هي العلم كل العلم والمركز الذي ... به كل علم حين له دور

و لا غبن في الدنيا ولا من رزيئة ... سوى رجل عن نيلها حظه نزر

و لا خسر في الدنيا ولا هو خاسر ... سوى والله والكف من كأسها صفر

ويعبر الأمير عن الثمن الذي يحتاج أن يدفعه من يريد أن يشم هذه الخمرة، فيقول[2]:

وفي شمها- حقا- بذلنا نفوسنا ... فهان علينا كل شيء له قدر

وملنا عن الأوطان والأهل جملة ... فلا قاصرات الطرف تثنى ولا القصر

هجرنا لها الأحباب والصحب كلهم ... فما عاقنا زيد ولا راقنا بكر

(1) الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، شرح وتحقيق: ممدوح حقي، بيروت، دار اليقظة، ط.3، 1965، ص208.

(2) الأمير عبد القادر الجزائري، الديوان، ص211.

ولا ردنا عنها العوادي ولا العدا و لا هالنا فقر ولا راعنا بحر

ويذكر الأمير تأثير هذه الخمرة في شاربها، وكيف توصله إلى الفناء، فيقول[1]:

نرى سائقيها كيف هامت عقولهم و نازلهم بسط وخامرهم سكر

وتاهوا فلم يدروا أليته منهم وشمس الضحى من تحت أقدامهم غفر

ثم يصفا الأمير تأثير تلك الخمرة الروحية في الصوفية، فيقول[2]:

فمن يرجى من الكون غيرنا فنحن ملوك الأرض لا البيض ولا الحمر

تميد بهم كاس بها قد تولهوا فليس لهم عرف وليس لهم نكر

حيارى فلا يدرون أين توجهوا فليس لهم ذكر وليس لهم فكر

ويتحسر الأمر على المحرومين الذين حرموا من شرب هذه الخمرة المقدسة، فيقول[3]:

فلو نظر الأملاك ختم إنائها تخلوا عن الأملاك طوعا ولا قهر

و لو شمت الأعلام في الدرس ريحها لما طاش عن صواب لها فكر

فيما بعدهم عنها- ويا بئس ما رضوا عقد صدهم قصد وسيرهم وزر

وأما الشخصية الثانية والتي شنت عليها حرب شعواء من طرف الجمعية، فهي شخصية الشيخ ابن عليوة، فهو كالأمير عبد القادر، وكابن الفارض، كغيرهما من

---

(1) الأمير عبد القادر الجزائري، الديوان، ص211.

(2) الأمير عبد القادر الجزائري، الديوان، ص211.

(3) الأمير عبد القادر الجزائري، الديوان، ص211.

صوفية العرفان يتغنى بالخمرة، وصف صفاءها وكؤوسها، وقدمها وأثرها في نفس صاحبها الذي ينتهي به إلى السكر أو العربدة، غير أن ذلك – كما هو واضح– من قبيل الرمز ولا علاقة له بالخمرة الدنيوية، كقوله في إحدى قصائده(1):

فما أحلى شرب القوم نخبر بطعمه   فلست أعني خمرا ولست أعني عسلا

شراب قديم النعت تعجز عن وصفه   فجل في ذاته أن يشاكل الشكلا

وهذا مألوف في الأدب والشعر خصوصا، بل إن توظيف العلاوي هنا للخمرة – كما يذكر أحد الباحثين – (يعبر عن مدى تعلق الشاعر بالممدوح، وولعه بعلمه وسعة اطلاعه، ولعل الشاعر بهذا الرمز يهيم في عالم من الوجد والسكر المعنوي ويسبح في فضاء تتسامى فيه الروح لتترفع عن دنايا الحياة وقيودها إلى رحاب الانطلاق والتحرر من تلك الدنيا)(2)

ومثل ذلك وظف الشيخ – كسائر صوفية العرفان – جملة من الرموز للتعبير عن المعاني الروحية، كاتخاذ اسم ليلى رمزا الذات الإلهية، كما قال في موشحة المشهور والتي لا تزال تردد في الحضرات الصوفية في الجزائر وغيرها (دنوت من حي ليلى)(3):

دنوت من حي ليلى لما سمعت نداها

---

(1) ابن عليوة، الديوان: المطبعة العلاوية، مستغانم، ص 43.

(2) انظر: الشارف لطروش، الشيخ بن مصطفى العلاوي، رائد الحركة الصوفية في القرن العشرين، جامعة مستغانم، ص7.

(3) العلاوي، الديوان، ص 36.

يا له من صوت يحلو أود لا يتناهى

رضت عني جذبتني أدخلتني لحماها

أنستني خاطبتني أجلستني بحذاها

وليلي عنده ــ كما هي عند غيره من الصوفية ــ رمز للذات المقدسة، وكأن العاشق هو قيس ليصور لنا تعلقه وهيامه بها، بحيث يستحضر القارئ أو المستمع صورة (قيس) ذلك العاشق الولهان.

وقد نجح الشيخ ابن عليوة في نقل هذه المعاني الحسية من الغزل العادي إلى الغزل الإلهي، بحيث أضحت معاني روحية صرفة، فحب ليلى هو رمز الحضرة الإلهية، والقرب أو الدنو من ليلى هو القرب من ذات الله تعالى، ورفع الرداء رمز لانكشاف الحجاب، وكذا ألفاظ الأنس والحضور الغيبية، ليست إلا رموزا تعكس لنا بصدق، شوق الشاعر وتعلقه بالله وحده، وانقطاع قلبه عن كل شيء إلا عن محبته[1].

بل إن الصوفية – وخاصة صوفية العرفان كما سنرى- لا يعتبرون من ليلى ومثيلاتها مجرد رموز، بل إنهم يذكرون أن قيسا في الحقيقة لم يكن يحب مظهر ليلى، وإنما كان يحب الحقيقة المختفية وراءها، أو كما يذكر ابن عربي أن قيسا قال لليلى لما عرضت له: (إليك عني فإن حبك شغلني عنك)[2]

---

(1) انظر: الشارف لطروش، الشيخ بن مصطفى العلاوي، رائد الحركة الصوفية في القرن العشرين، ص7.

(2) الفتوحات المكية:2/ 212.

أو كما عبر جلال الدين الرومي عن ذلك بقوله: (إن كل ضروب الرغبة والميل والمحبة والشفقة التي يكنها الناس لأنواع الأشياء تعد ضروبا من محبة الحق والتوق إليه.. وتلك الأشياء جميعا حجب، وعندما يمضي الناس من هذا العالم ويرون ذلك الملك من دون هذه الحجب يعلمون أن هذه الأشياء جميعا لم تكن سوى حجب وأغطية، مطلوبهم على الحقيقة ذلك الأوحد)[1]

وقد أنشأ اعتماد هذه الرموز، وهذه اللغة الخاصة بالصوفية الحاجة إلى تفسيرها، ونشأ عن ذلك ما يسمى بالموسوعات أو المعاجم الصوفية، وقد كان للشيخ ابن عليوة تواجد كبير في هذه المعاجم.

وكمثال على ذلك يورده أصحاب الموسوعات الصوفية مصطلح (حضرة الطمس)، حيث يذكرون تعريف ابن عليوة لها بأنها (حضرة اجتماع الأسرار، التي لا تكنى بمعنى ولا بحس ولا بنوع ولا بجنس، ولا يطيق اجتماع هذه الحضرة إلا القليل من القليل)[2]

وقد عرفها قبله الشيخ أبو العباس التيجاني بأنها (مرتبة الأحدية، مرتبة كنه الحق، وهي الذات الساذج التي لا مطمع لأحد في نيل الوصول إليها، وتسمى : حضرة العما الذاتي)[3]

ونحب أن نشير هنا إلى أنه قد وقع للشيخ العلاوي بسبب اعتماده ما يعتمده

---

(1) جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، دمشق: دار الفكر، ص71.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 207 (بتصرف)

(3) علي حرازم بن العربي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني،ج 2، ص 38 (بتصرف)

الصوفية في أشعارهم من الرمز والكناية ونحوها حملة كبيرة من الإصلاحيين قبل تأسيس الجمعية، فقد قال أبياتا يعبر فيها عن شوقه إلى رسول الله ﷺ، كما يعبر الشعراء عادة، فقال، وكأنه يشكو رسول الله ﷺ إلى الله إن مات شوقا إليه، ولم يسعفه بالإجابة، وهذه هي الأبيات:

إنْ مُتّ بالشَّوْق منكد إن تبق في هجري زائد

من هو بالملك موحّد عبس بالقول تساعد

ما عذر ينجيك للمولى ندعيك

ينظر في أمريك ما نرجوه فيك

ولما عوتب في هذا أجاب بأن أَلسُنُ الْمُحِبِّين أعجمية ! أي أنه لا يمكن الاعتماد على ظاهر ما تقول.

ومع أننا قد ننكر عليه مثل هذا، ولكن هذا الإنكار لا يرقى إلى الدرجة التي تعامل بها ابن باديس، بل ورجال الجمعية معه، بل ضموا إليهم الكثير من شهادات العلماء في الإنكار، وكان من ذلك كله رسالة ابن باديس المعروفة بـ (رسالة جواب سؤال عن سوء مقال) التي ذكر فيها النصوص من الكتب والسنة وآثار السلف ما يرد به على ما ذكره الشيخ ابن عليوة، أرسل بها إلى كبار مشايخه بتونس والعلماء والمفتين بالجزائر والمغرب، فقرّظوها، وسنتحدث عنها عند الحديث عن أساليب التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية.

ونحب أن ننبه هنا إلى أن كثيرا من المحققين الكبار في التصوف كأبي حامد الغزالي ينكرون المبالغة في استعمال مثل هذه الأساليب خاصة بين العوام الذين قد

يغلبون طاهر الألفاظ عن المعاني الإشارية التي تشير إليها، يقول أبو حامد: (وأكثر ما اعتاده الوعاظ من الأشعار ما يتعلق بالتواصف في العشق وجمال المعشوق وروح الوصال وألم الفراق والمجلس لا يحوى إلا أجلاف العوام وبواطنهم مشحونة بالشهوات وقلوبهم غير منفكة عن الالتفات إلى الصور المليحة فلا تحرك الأشعار من قلوبهم إلا ما هو مستكن فيها فتشتعل فيها نيران الشهوات فيزعقون ويتواجدون وأكثر ذلك أو كله يرجع إلى نوع فساد فلا ينبغي أن يستعمل من الشعر إلا ما فيه موعظة أو حكمة على سبيل استشهاد واستئناس، وقد قال ﷺ : (إن من الشعر لحكمة)[1]، ولو حوى المجلس الخواص الذين وقع الاطلاع على استغراق قلوبهم بحب الله تعالى، ولم يكن معهم غيرهم، فإن أولئك لا يضر معهم الشعر الذي يشير ظاهره إلى الخلق، فإن المستمع ينزل كل ما يسمعه على ما يستولي على قلبه)[2]

ومن هذا الباب أيضا ما ذكره أبو حامد عند حديثه عن الشطح والتهتك الصوفي، فقد اعتبر من أصنافه (كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر، وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة ولا فائدة

---

(1) صحيح البخاري (8/ 42)، وانظر: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى، مكتبة الرشد، السعودية/ الرياض، 1422هـ - 2001م، (9/ 206)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 35)

لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه)[1]

وللأسف نجد انتشار مثل هذا في الدوائر الصوفية، خاصة الدوائر التي تهتم بالعرفان، ولكن مشايخ الصوفية عادة، وخاصة المحققون منهم يحثون أتباعهم على ترك مثل هذه السلوكات.

ثانيا ــ التفسير الباطن:

من أساسيات التصوف العرفاني القول بالباطن، وأنه الحقيقة التي تختفي بجلباب الظاهر، وأن الغرض من الظواهر هو العروج منها إلى البواطن، وذلك بناء على فلسفتهم في أن المراد من كل حركة وسكون في الكون هو التعريف بالله، أي أن كل شيء عبارة عن رمز يحمل رسالة معينة يسعى الصوفي لفكها ليعرف الحقيقة من خلالها.

وقد أشار الشيخ ابن عليوة إلى هذه الحقيقة التي يتفق عليها العرفاء، فقال: (اعلم إنّ القوم لا يفهمون مخاطبة الخلق لهم إلاّ عن الله، وذلك يقتضيه مقامهم لا يستعملونه في أنفسهم، فلا تستغرب يا أخي من فهمهم الكلمة الواحدة الموضوعة على معنى مخصوص آخر، فإنّ ذلك عندهم من أشرف المقامات، وأعظم الدرجات، لكونهم يفهمون الأمور عن الله، وقد أجمع أهل الله على أنّ الفهم عن الله على قدر مقام العبد عند الله، ولم يختلفوا في أنّ الكلمة الواحدة الدالّة على معنى مخصوص قد يفهم منها العبد معاني كثيرة لا تحصى، وربّما الكلمة يكون

---

(1) إحياء علوم الدين:1/ 36.

ظاهرها قبيحا، ويستفيد منها العارف أمرا مليحا، إمّا على وجه التصريح وإمّا على وجه التلويح، فإنّ القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ، فإنّهم مختلفون في القصد، كما أنّهم اشتركوا في المشهود واختلفوا في الشهود، واشتركوا في المسموع، واختلفوا في الأسماع، قال تعالى : {يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ} [الرعد: 4])[1]

واعتبر القدرة على تحليل الظواهر والعروج منها إلى البواطن هبة واصطفاء إلهيا، فقال: (فسبحان من هداهم وقربهم إليه، واجتباهم حتى صاروا يأخذون أحكامهم وأفعالهم من مولاهم، فسمعوا ما لم يسمعه الخلق، وأبصروا ما لم يبصره الخلق، فأجسامهم عندنا وأرواحهم عند الملك الحقّ، وكما قال بعضهم :

فؤادي عند محبوبي مقيم   يناجيه وعندكم لساني

ونقل عن (الجيلي) قوله في (عينيته) المشهورة :

إذا زمزمت ورقاء على غصن بانة   وجاوبها قمريّ على الأيك ساجع

فأذني لم تسمع سوى نغمة الهوى   ومنكم فإنّي لا من الطير سامع

ثم عقب عليها بقوله: (فإذا كان هؤلاء القوم يستخرجون الجدّ من الهزل، فكيف لا يستخرجون الجدّ من الجدّ، بل لهم ذلك لكونهم لا يقفون عند ظاهر الألفاظ، وإنّما ينظرون إلى المعاني الدالّة على المراد، ولا يلتفتون للحن ولا للإعراب، بل يأخذون المعاني من حيث وجدوها، فهم ناظرون لإشارة الأرواح، غافلون عما يتلفظ به اللسان، تراهم مع الله في كلّ حال وشأن، مع انّه كلّ يوم هو

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص23.

في شأن، ما اتخذ الله وليّا جاهلا إلاّ علّمه، وابتداء التعليم به ثمّ بأحكامه، وأمّا بقيّة العلوم فليست شرطا في صحّة الولاية وإنّما هي شرط كمال وذلك كالنحو والصرف، والمعاني والبيان، وعلم اللغة، حيث من لم تغنه معرفة الله، فذلك هو الشقي)[1]

ونحب أن ننبه هنا إلى أن هذا الفريق من الصوفية ينبه كل حين إلى أنه عند ذكره للباطن لا يعني ذلك إلغاء للظاهر، وإنما هو مجلى من مجاليه، وأثر من آثاره، وقد أشار ابن عليوة إلى هذا في مقدمة كتابه الذي فسر به الشريعة تفسيرا باطنا، وهو شرحه لمتن ابن عاشر، فقال: (أردت أن أبين بعض ما يأخذونه من الفقه وغيره بالإشارة التي تناسبهم مع أخذهم لظاهره والعمل به، والتديّن بأحكامه، ولا نفهم من أخذهم باطن الألفاظ أن يتركوا ما يقتضيه الظاهر حاشاهم من ذلك، بل يأخذون ما لا يقدر أن يأخذ به غيرهم من العزائم وسيرتهم في ذلك مشهورة)[2]

وهو يقر بأن هناك من يتحلل من الشريعة، ولكنه غير معتبر عند الصوفية، يقول في ذلك: (ولا يناقض هذا أقوال بعض أهل الجذب الغالب عليهم الحال، لكونهم ناقصين عن درجات الكمال، وأمّا الكمّل فأقوالهم مشهورة في عدم انفكاك الحقيقة عن الشريعة، أو العكس منها قولهم : (الحقيقة عين، والشريعة أمرها)، ومنها قولهم : (من تحقّق ولم يتشرّع فقد تزندق، ومن تشرع ولم يتحقق فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق)، ومنها قولهم : (الحقيقة باطنة في الشريعة كبطون الزبد في اللبن فبمخض اللبن يظهر الزبد)، ويقال : (أنّ الحقيقة شجرة والشريعة

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص24.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص15.

أغصانها)، ويكفي في هذا ما قيل : (الشريعة مقالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة حالي)[1]

وبناء على هذا يصف الشيخ ابن عليوة الصوفية المحققين بأنهم أولئك الذين (زيّنوا ظاهرهم بالشرع، وجمّلوا باطنهم بالجمع، وأخذوا من الشرع ما لا يقتضيه الطبع، ولا يسبق إليه السمع)[2]

وهو يبين الفرق بين غيرهم، وهو يقصد بلا شك الإصلاحيين الدعاة إلى ظاهر الشريعة، بقوله: (فمن أجل ذلك صار جميع ما يفهمونه عن الله في سائر أحوالهم مأخوذا من الكتاب والسنّة، وقلّما تجد قولا من أقوالهم في الشريعة إلاّ ولهم فيه جميع مراتب الشريعة كالإسلام والإيمان والإحسان.. بخلاف ما عداهم فإنّهم لا يأخذون من القول سوى الظاهر من غير التفات لما له في الباطن من الأسرار القدسيّة والمعاني الغيبيّة)[3]

ثالثا ــ حقيقة الكون وعلاقته بالله:

وهذا هو غاية السلوك الصوفي الذي لا يهدف إلا إلى الوصول إلى الله تعالى، ومن خلال معرفة الله يعرف الصوفي الكون، فالكون عنده مظاهر وتجليات للذات التي ليس كمثلها شيء.

وهذه الناحية كذلك هي التي جرت المتاعب على الصوفية، فرموا بالقول بالحلول والاتحاد وغيرها، وقد مر معنا أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

---

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص27.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص28.

(3) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص29.

كانت تلقب الشيخ ابن عليوة بشيخ الحلول.

وبما أنا سنتحدث عن وجهة نظر الصوفية في هذه المسألة بتفصيل في الجزء الثالث من هذه السلسلة، فإنا نحب أن نذكر هنا بأن الطرق الصوفية التي عاصرت الجمعية تقول جميعا - على حسب اطلاعي - بما يطلق عليه (وحدة الوجود)، ولكنهم يفرقون بينها وبين وحدة الوجود الفلسفية.

وبما أننا في هذا المحل نقتصر على التعرف على الوجهة الفكرية للطرق الصوفية، فسأنقل هنا بعض النصوص من الشيخ الذي يعتبره الصوفية من وقت الجمعية إلى الآن من كبار العرفاء، وهو الشيخ ابن عليوة، فمقولاته الدالة على قوله بوحدة الوجود كثيرة جدا، منها قوله في حقيقة التوحيد: (فمن لم ير الله قبل كل شيء وبعد كل شيء حتى يبلغ أن يراه ولا شيء فهو قائل بالجهة ولم يشعر، وهو من الظلم في أقصى غايته للتوحيد المحض)[1]

وقوله في تفسير قوله تعالى : {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ} [البقرة: 186]: (إن قربه من خلقه كقربه من نفسه هكذا فلتعرف وإلا دع الأمر لأهله)[2]

ويقول في تفسير قوله تعالى: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} [البقرة: 163] بأن الآية صريحة في كون المعبود واحدا وإن تعددت المظاهر المقصودة للعبادة، بمعنى وحدة الإله لا تتعدد ولا تقبل الانقسام.. فهويته تعالى قابلة لدخول سائر الآلهة تحتها فتكون عبادة العابدين راجعة لله بكل اعتبار)[3]

---

(1) البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، أحمد بن مصطفى العلاوي، 2/ 40.

(2) البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، أحمد بن مصطفى العلاوي، 2/ 144.

(3) البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، أحمد بن مصطفى العلاوي، 2/ 89.

ويقول عن التوجه للقبلة: (في لزوم السجود للكعبة لزوم سجود الحقائق لبعضها والأرواح لنفسها، بما تضمنه من ظهور الحق فيها، وذلك يذكر باعتبار لو ارتفعت الكعبة من بين الحافين بها ثم رفعت أجسامهم أيضا فتبقى الحقائق متوجهة لبعضها، والأرواح لنفسها، فكلهم مصل ومصلى له على مقتضى التلازم بين الربوبية والمربوبية)[1]

وفي تفسير سورة الفاتحة يقول: (يفنى ضمير النون من إياك نعبد في ضمير إياك نستعين حتى إذا انحصرت العبادة في الاستعانة بقيت الاستعانة والمعين، فأين العبادة والعبد، إن كنت ذا يقين فسره يعبده وحقيقته تشهده ما عرف الله من قال: إياك نعبد ولا عبده من قال: إياك نستعين)[2]

بل إنه في إعراب (لا إله إلا الله) في المنح القدوسية يقول: (وهذا بعض ما يتعلّق بكلمتي الشهادة من حيث المعنى، أمّا ما يتعلق بكلمة التوحيد من جهة الإعراب تقول: لا نافية للجنس تعمل على أن تنصب اسم ذاكرها على مقتضى العبوديّة وترفع خبره في عالم الحريّة، ومعناها لا موجود على الإطلاق إلاّ الله، وقولنا نافية للجنس أي للغير، أو تقول لما سوى الله في الجملة، لأنّ العارفين إذا قال أحدهم لا إله إلاّ الله فلا يجد إلاّ الله حقيقة لا مجازا)[3]

ثم عقب على هذا بلغة شاعرية جميلة بقوله: (فالقوم نفوا وجود الغير واستراحوا، ودخلوا حصن الله وما برحوا، وأنت ما زلت تنفي منذ خلقت إلى أن

---

(1) البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، أحمد بن مصطفى العلاوي، 2/ 67.

(2) البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، أحمد بن مصطفى العلاوي، 1/ 47.

(3) الشيخ ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص82.

تموت يموت المرء على ما عاش عليه، ولو صحّ لك النفي لصحّ لك الإثبات، من أشرقت بدايته أشرقت نهايته، يا هذا ألا تصحب طبيبا يعلّمك كيفية المحو، لكي تمحو ما سوى الله في الجملة، ثمّ ينهض بك لحضرة الصحو فلا تجد إلاّ الله تعالى، فحينئذ تعيش بالله، وتموت بالله، وتحشر مع أحباء الله، وتسكن في مقعد صدق عند مليك مقتدر)[1]

أما ديوانه فممتلئ بالدلالة عليها، وقد نقل الشيخ أحمد حماني الكثير من الأبيات الدالة عليها ليرمي الشيخ من خلالها بالكفر والإلحاد، فمن ذلك قوله[2]:

نوديت من أنا لست سواك يا الله

خرجت للحس نفتش عليك يا الله

ابتديت بنفسي حصلت عليك يا الله

وقوله[3]:

يا مريد فزت به بادر واقصد من تهواه

إن أردت تفنى فيه لا تصغ لما عداه

حضر قلبك في اسمه شخصه وافهم معناه

وجه وجهك لوجهه واهتز اشتياقا له

---

(1) الشيخ ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص82.

(2) ابن عليوة، الديوان، المطبعة العلاوية بمستغانم، 1993، ط5، ص55.

(3) ابن عليوة، دواوين آيات المحبين، ص 53.

اخفض الطرف لديه وانظر في ذاتك تراه

أين أنت من حسنه تالله لست سواه

إن قيل من تعني به صرح وقل هو الله

وقد رد الشيخ ابن عليوة على تهم الجمعية له بالقول بالحلول، فقال: : (لا يقعن في وهمك أن هذا القول بالحلول. فالحلول إنما يكون بين وجودين أحدهما حال في الآخر، ونحن نقول : لا وجود إلا وجوده)[1]

وبما أن مصطلح (وحدة الوجود) كان محل إنكار من الكثير، وخاصة بعد اختلاطه بالمصطلح الفلسفي، أو فهم الكثير له انطلاقا من الرؤية الفلسفية، فإن الشيخ ابن عليوة استبدل مصطلح (وحدة الوجود)، بمصطلح (وحدة الشهود)[2]

ففي عام 1913 كان قد نشر في تونس رسالة سماها (الأنموذج الفريد الموصل لعين التوحيد في شرح النقطة المشيرة إلى الوحدة)، ومما ورد فيها قوله: (إنما هو ذات في ذات وهاته الذات هي المعبر عنها بوحدة الوجود...النقطة نعني بها عين الذات المقدسة المسماة بوحدة الوجود)[3]، ولكنه حين أعاد طبعها بمستغانم خلال العشرينات غير من عنوان الرسالة ومتنها أيضا.

---

(1) ابن عليوة، الناصر معروف، ص 123.

(2) أحمد بن مصطفى العلاوي: منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ط 5، المطبعة العلاوية بمستغانم: 1997. ص 21.

(3) أحمد بن مصطفى بن عليوة: الأنموذج الفريد الموصل لعين التوحيد في شرح النقطة المشيرة إلى الوحدة، ص5.

المبحث الثاني: المشروع الإصلاحي للطرق الصوفية

بعد التعرف على التوجه الفكري للطرق الصوفية الجزائرية في فترة الاستعمار الفرنسي، وبالضبط في الفترة التي ظهر فيها نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، نحاول في هذا المبحث التعرف على المشروع الإصلاحي الذي حاولت الطرق الصوفية تحقيقه على أرض الواقع، وذلك لتحصل المقارنة التامة بين المدرستين.

وقد واجهتنا أثناء البحث عن هذا المشروع صعوبات كثيرة، أهمها أن الطرق الصوفية، وإن اتفقت في كثير من شروط السلوك أو مراحله أو نتائجه إلا أنها تختلف اختلافا جذريا في رؤيتها الإصلاحية، ذلك لأنها عادة ما تكون تابعة لشيخها، فإن كان لشيخها نشاط سياسي صارت الطريقة طريقة سياسية واقتحمت الحياة السياسية ومارست السياسة من أوسع أبوابها.

وإن كان شيخ الطريقة مقاوما عسكرية، صارت الطريقة بمريديها ومقدميها وزواياها جنودا لتحقيق غايته، فإن وضع السلاح وضعت السلاح معه، ثم لا تتحرك بعد ذلك إلا بأمره، وهكذا.

وهذا من أساسيات السلوك الصوفي كما رأينا، فالصوفية يقدسون المشايخ، ويرددون في مجالسهم عادة ما ذكره ابن حجر الهيثمي حين قال: (مَنْ فتح باب الاعتراض على المشايخ والنظر في أحوالهم وأفعالهم والبحث عنها فإن ذلك علامة حرمانه وسوء عاقبته، وأنه لا يَنْتُج قط، ومن ثَمَّ قالوا: (من قال لشيخه لِم ؟ لَمْ يفلح

أبداً)[1]

بغض النظر عن مدى صحة هذا السلوك أو فساده، فإن هذا هو الواقع الصوفي، فالطريقة بشيخها، تحيا بحياته، وتموت بموته إلا أن يخلفه خليفة له قوة مؤسس الطريقة، وقلما يحصل هذا.

وقد ذكر الشيخ ابن عليوة مثالا على هذا عندما سئل عن سبب إقبال الناس عليه على اختلاف نحلهم ومشاربهم؟ فأجاب: (مثل المرشد في القيام بدعوته، كمثل الإمام، إذا أحرم في صلاته فإن الناس من خلفه كلهم يركعون بركوعه ويسجدون بسجوده، ولا ينفض عن متابعته أحد، ولكن مادام متوجها إلى الله، فإذا أطلق السلام وتوجه إلى الخلق مدبرا عن الحق، انتشر كل منهم لمصالحه الدنيوية)، ثم قال لسائله: (فأقبل أنت على الله، ولا تطلب إقبال الناس عليك، والله يتولاك)[2]

وقد جعلنا هذا بدل البحث في أسماء الطرق الكثيرة، نبحث عن الطريقة الحية التي كان لها وجود فاعل في الواقع إبان نشاط الجمعية، وما أسرع ما وجدنا هذه الطريقة، وقد دلتنا عليها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أنفسهم، فقد رأيت من خلال تتبع أحاديثهم عن التصوف والطرق الصوفية أنهم يركزون على طريقتين:

إحداهما يقبل المعتدلون منهم بعض نشاطاتها العلمية والتربوية، كما يقرون

---

(1) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس، الفتاوى الحديثية، دار الفكر، ص55.

(2) أحمد بن مصطفى العلاوي: أعذب المناهل، ص 67، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، قسم التاريخ والآثار، د.ط، د.ت، ص186.

بجهودها في المقاومة العسكرية للمستعمر، وهي الطريقة الرحمانية.

والثانية يتفقون في الإنكار عليها، بل يتفقون في تكفير شيخها، ومن تبعه، ويسمونه شيخ الحلول، ويرمونه بتهم كثيرة سنراها في الفصل الثالث من هذا الباب.

ولعل سبب احتلال الإنكار على هذه الطريقة خصوصا أكبر حيز من نشاط جمعية العلماء حول الطرق الصوفية هو كونها طريقة أسسها شيخها ابن عليوة على تقاليد عصرية، مستفيدا من الأنظمة الداخلية للأحزاب والهيئات السياسية، فوضع قواعدا وأصولا لها، ورسخ تقاليد يمضي عليها مريدوه، وذلك بتنظيم أهل طريقته، كسن الاجتماعات الأسبوعية التي كانت تمجد التصوف ورجالاته، وتتدارس الفكر الصوفي عامة، والفكر الصوفي العليوي خاصة[1].

ومن تجديداته أنه أسس جريدة تعمل على الدفاع ونشر تعاليم الطريقة، وهي جريدة البلاغ الجزائري التي ظلت في صراع مع الجرائد الإصلاحية، وقد كانت هذه المظاهر العصرية هي التي جعلت (أغسطين بيرك) يرفع ابن عليوة على درجات عالية، ويجعله من فلاسفة العصر، ويعتبره (مرابطا عصريا)[2]

بالإضافة إلى هذا ذلك الاستفزاز الذي كان يستفز به الشيخ ابن عليوة كل حين أولئك العلماء القادمين من تونس أو من القاهرة بشهادات عليا، ليفاجئهم بأنه هو – لا هم – المرشد الحي المجدد لدين الأمة وإيمانها على رأس القرن كما يقول في

(1) عبد المالك مرتاض: ادب المقاومة الوطنية. المرجع السابق. ص 358.

(2) نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص221.

ديوانه الذي كان يحفظه العوام ويرددونه[1]:

ولما جاد الوهاب عني بنشرها أهلني للتجريد من حيث لا أدري

وقلدني سيف العزم والصدق والتقى ومنحني خمرا فيا له من خمر

فصرت لها ساق وكنت عاصرها وهل لها من ساق سواي في ذا العصر؟

وبعد أن انتشر أتباعه في أكثر الشمال الجزائري، بل صار المريدون يزورونه من كل النواحي حتى من خارج الجزائر، قام أعضاء الجمعية قبل تأسيسها وبعدها بحملة للإنكار عليه، كان قد بدأها الشيخ عبد الحميد بن باديس عام 1922 برسالة (جواب سؤال عن سوء مقال)[2] انتقد فيها أبياتا في ديوان ابن عليوة، ووجه الرسالة إلى كبار علماء تونس والجزائر والمغرب من أبناء المدرسة السلفية، فقرضوها وأيدوا ما جاء فيها.

وقد رد عليها ابن عليوة برسالة وقرضها هي الأخرى بتقاريظ من المشرق والمغرب ليثبت لهم أن هناك علماء آخرين يمكن أن يرجع إليهم، وأنهم يتبنون التصوف الذي يتبناه.

وبهاتين الرسالتين بدأ الصراع يتجسد على أرض الواقع بين المدرستين الكبيرتين السلفية والصوفية، كما قدمنا سابقا.

وبذلك أصبحت الطريقة العلاوية في ذلك الحين هي الممثل الوحيد للطرق الصوفية، كما كانت الطريقة الرحمانية في عهد الشيخ ابن الحداد هي زعيمة الطرق

(1) أحمد بن مصطفى بن عليوة، الديوان، ص 55.

(2) أحمد حماني: صراع بين السنة والبدعة، ج 1، ص 71.

في حينها، وبفضلها استطاع أن يجيش الجيوش لمقاومة المستعمر.

لكن الشيخ ابن عليوة فوجئ بالتيار الإصلاحي الذي يقطع عليه الوصول إلى الزعامة التي وصل إليها الأمير عبد القادر والشيخ ابن الحداد من قبله، مع أنه كان بما يكتبه وينشره يمثل دور الزعامة على جميع الطرق الصوفية، بل يقوم بنفس الدور الذي قام به الأمير عبد القادر عندما جعل من طريقته القادرية أشهر طريقة في الجزائر عند قيادته للمقاومة، ونفس الدور الذي قامت به الطريقة الرحمانية بمشايخها المختلفين حين تزعمت المقاومة على الاستعمار.

ويمكننا بالمقارنة بين رسائل الأمير ورسائل ابن عليوة أن نجد صلات كثيرة بينهما، فقد كان الشيخ ابن عليوة يخاطب مشايخ الطرق يقول لهم بعتاب ممزوج بألم: (ما كان يجمل بمثلي...أن ينتصب لتذكيركم وأنتم المذكرون، أو ينتدب لوعظكم وأنتم الواعظون...لولا أن في القوم من فشلت عزائمه، وتضعضعت دعائمه، فأصبح يعمل على خلاف ما يطلبه منه المقام الذي لم يكن إلا لمحض التذكير)[1]

ويدعوهم بحكم ما أوتوا من مكانة اجتماعية ودينية أن يمارسوا ما طلب منهم من إصلاح (لتجديد مجد الأمة التي لا مجد للأمة إلا بمجدد دينها، ومن لم يستغل نفوذه لهذه الغاية فلا أبقى الله بيده نفوذا)[2]

---

(1) أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، ج 1، قدم له وحققه: عبد السلام بن أحمد الكنوني، راجعه وأشرف عليه: عدلان خالد بن تونس، ط 1، طنجة، 1406 ه.1986، ج 1، ص 182.

(2) المصدر نفسه.

ويتعجب من سكوتهم في الوقت الذي أصبح الدين فيه غريبا بين أهله مهددا من أعدائه حتى طمع في تنصير أبنائه المبشرون، وفي تشكيك أفراده الملحدون[1].

بالإضافة إلى هذا كله، فإن البحث عن المشروع الإصلاحي للطرق الصوفية عبر بوابة الطريقتين الرحمانية والعلاوية لا يعني أن هاتين الطريقتين مجرد نموذج للإصلاح، وإنما هما في الحقيقة تعبير ظاهر عن المشاريع الإصلاحية للطرق الصوفية.

وسنرى من خلال عرضنا لهذا المشروع أنه لا يتناقض مع ما تتبناه سائر الطرق الصوفية من مفاهيم تنطلق أولا من قناعاتهم بسبب الفساد وجذوره.

بناء على هذه الاعتبارات نحاول في هذا المبحث – بمثل ما تحدثنا عن المشروع الإصلاحي لجمعية العلماء – أن نتحدث عن المشروع الإصلاحي للطرق الصوفية، حتى تتيسر علينا المقارنة.

ونحب أن نشير فقط إلى أن بعض الكتب للطريقة العلاوية تكاد تصير في حكم المفقود، ولذلك اعتمدنا في بعض التوثيقات على الدراسة التي أشرنا إليها في مقدمة الرسالة، وهي عبارة عن رسالة (الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909) للباحثة غزالة بوغانم، وهي رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر من جامعة منتوري بقسنطينة، قسم التاريخ والآثار.

المطلب الأول: الإصلاح الديني عند الطرق الصوفية

---

(1) المصدر نفسه. ص 183.

يعتبر الصوفية عموما أن السبب في كل ما يحدث في الواقع من أحداث هو العلاقة مع الله المعبر عنها بالتدين، فبقدر ما تكون العلاقة مع الله متينة صلبة حية، بقدر ما تستقيم الحياة، وبقدر ما تنهار تلك العلاقة تنهار الحياة، ولذلك لا يتشتت أصحاب الطرق في البحث عن أي حل، فالحل عندهم واضح.

وأذكر في هذا أن مشايخ الطرق الصوفية في الجزائر في الوقت الذي حصلت فيه تلك الفتن التي راح عشرات الآلاف ضحية لها، كانوا ينصحون أتباعهم بأوراد معينة، وبذكر كثير، يوحون لهم بأنه كلما كثر الذكر والدعاء والتضرع والقرب، كلما ارتفعت الفتن.

ولذلك فإن الإصلاح الديني بهذا المعنى كان هو الإصلاح الأساسي الذي يمكن أن نقصر عليه دور الطرق الصوفية، ذلك أن دور الشيخ المربي - الذي هو مركز دائرة الطريقة - هو التوجيه الديني لمريديه أو الرقي بهم إلى درجات معينة من سلم الكمال الإيماني حسبما يراه.

وهذا لا يعني أن سائر أنواع الإصلاح مستبعدة من الطريقة أو من شيخها، ولكن المراد هو أن المنطلق في الإصلاح هو الدين، وأما ما عداه من سياسة أو تربية أو مجتمع هو نتيجة حتمية لتحقق التدين بمفهومه الشرعي.

ولهذا نجد الصوفية دائما يرددون في مجالسهم الأثر المعروف : (كما تكونوا يولى عليكم)[1]، أي أن ما يحصل في عالم السياسية من تغيرات ليس سببها

---

(1) قال العجلوني في (كشف الخفاء): (رواه الطبراني عن الحسن البصري أنه سمع رجلا يدعو على الحجاج فقال له لا تفعل أنكم من أنفسكم أوتيتم إنما نخاف إن عزل الحجاج أو مات أن يتولى عليكم القردة والخنازير فقد روى أن أعمالكم عمالكم وكما تكونوا يولى عليكم) (العجلوني،

الاستبداد الخارجي فقط، وإنما سببها أيضا الانحراف عن المنهج القويم الذي رسمه الدين.

وهم في يطبقون مفهوم الآية الكريمة: {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} [الرعد: 11]

وقد وصف الشيخ محمد السعيد الزاهري – بعد أن تخلى عن حربه للطريقة العلاوية- الشيخ ابن عليوة بأنه من دعاة الإصلاح الديني الإسلامي، في الوقت الذي يعتبر نفسه ضمن تيار الإصلاح الوطني السياسي[1].

وهذا أيضا ما صرح به محمد العوادي الذي وصف الشيخ ابن عليوة بقوله: (كان الأستاذ العلوي رجلا دينيا محضا، لا يحب من الأحزاب السياسية إلا ما يقرر ترجيح الديانة على السياسة، ولا تربطه به أية رابطة سواها)[2]

ولعل هذا ما جعل الشيخ ابن عليوة يظهر بصورة المدافع عن الاستعمار عندما يعاتب أو يوبخ الشعب الجزائري على تقصيره في الالتزام بالدين، فهو يذكر أن (حالة مسلمي الجزائر الدينية اليوم ليست هي عين حالتهم بالأمس... بل لا يوجد فيما بين الحالتين أدنى شبه إذا قابلنا ما بين مساجدنا الآن، وبين عددها بالأمس.. فعدد مساجد مدينة الجزائر وحدها كان يزيد على المائة مسجد ما بين حنفي ومالكي

إسماعيل بن محمد الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، (1/ 147)

(1) أضاميم المد الساري، ج 2، ص 469.

(2) محمد العوادي: (جمعية التذكير)، لسان الدين، ع: 35، الجزائر: 30 جمادى الأولى 1356 هـ.

فضلا عن المدارس والزوايا وعدد مساجدها الآن لا يتجاوز عدد الخمسة)[1]

ثم يعقب على بيان السبب في هذا، وهو عنده ليس المستعمر، بل الشعب نفسه، بل إنه يكيل للمستعمر الثناء في تنوير الشعب، ويلومه في نفس الوقت لأنه لم يفقه الطريق الحقيقية المؤدية إلى الإصلاح، يقول في ذلك: (فكم هذا والقطر الجزائري متسربلا بالراية الفرنسوية متجملا برونقها، والكل يعترف من أنها دولة من أسرع الدول سيرا في سبيل الإصلاح، ومع هذا لم نستفد من ذلك الإصلاح إلا ما نراه كاللازم من عمارة السجون بسفهائنا والطرقات بأبنائنا الفارغين من أعمال الدنيا والآخرة، ومع هذا فلست بقائل أن الحكومة تعمدت ترك الإصلاح، كلا! إنما أقول: جهلت الطريق الموصلة إليه فأتت البيت من غير بابه)[2]

بل إنه فوق هذا يدافع عن فرنسا ضد من يرى بأن (أولي الأمر لا يسمحون بإظهار شعائر الإسلام)، ويستدل لذلك بأن الحكومة الفرنسية هي الأعرق في تقرير حرية الأديان على اختلافها[3].

يقول معبرا عن هذا: (فمتى اجتمع المسلمون على نحو تأسيس مدرسة علمية، أو جماعة دينية فعارضتهم الحكومة في ذلك فما سمعنا به. ولن نسمع به إن شاء الله هل يريد المسلمون أن تأمرهم بنحو ذلك رسميا. كلا! لأن ذلك ليس هو من وظيفتها، فهي لا تأمر أبناء جنسها بمثله، كما أنها لا تنهاهم أيضا عن تعاطيه. فكيف تريد أنت أيها المسلم أن تجعل لك درسا تأمرك فيه بتأسيس دينك...ألم يكفك أنها

---

(1) (مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية)، لسان الدين، ع: 8، الجزائر: 20 فيفري 1923.

(2) (كيف نتوخى الإصلاح؟)، لسان الدين، ع: 2، الجزائر: 9 جانفي 1923.

(3) ح.ع: (مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية)، لسان الدين، ع: 5، الجزائر: 30 جانفي 1923.

حملت على عاتقها احترام دينك وعوائدك؟)[1]

وخشية أن يساء الفهم من هذه النصوص نذكر أن هذا الكلام الذي يقال عادة في التقية قد قال مثله كبار رجال الجمعية، وقد سبق ذكر أمثلة عنه.

ولكن المغرضين للأسف يأخذون هذه المقولات، ثم يرمون بها الصوفية بحجة أنهم صنيعة المستعمر، فإذا ما ووجهوا بمثلها أو بما هو أشد منها من مقولات الجمعية تجده يعتذر لها، ويبررها، ونرى هذا من ازدواجية المكاييل التي تتنافى مع الموضوعية العلمية.

انطلاقا من هذا ركزت الطرق الصوفية على برنامج للإصلاح الديني يصحح الوضع في الجزائر، بل يطمح إلى غيرها من البلاد كما سنرى.

ويركز هذا البرنامج على نشر القيم الروحية في أوساط العامة والخاصة، بل والتبشير بها في العالم أجمع، لعدم اعتراف رجال الطرق الصوفية بالحدود الجغرافية، وما ينبني عليها من قومية ووطنية، ويمكن تقسيم القيم الروحية التي دعت إليها إلى قسمين:

قسم خاص بالعامة المقصرين في أمور دينهم، وهو دعوتهم إلى ممارسة الشعائر التعبدية الأساسية التي لا يستقيم الدين من دونها.

وقسم خاص بالخاصة، وهو السير بهم عبر السلوك الصوفي إلى مراتب الكمال بحسب المنهج الصوفي، ولهؤلاء سلوكهم الخاص من الأوراد والخلوة وغيرها كما رأينا ذلك في المبحث السابق.

وسنتحدث عن منهج الطريقة العلاوية في تحقيق هذين الهدفين في العناوين

(1) المصدر السابق.

التاليين:

1 ـ الاهتمام بالشعائر التعبدية:

كما رأينا في الباب الأول من هذه الرسالة، فقد كان الواقع الجزائري بكل عناصره في منتهى التدهور والسقوط، ولم يكن الواقع الديني بمنأى عن ذلك، وقد رسم عمر راسم صورة ذلك الواقع المزري فقال::(كيف يكون المسلم مسلما في بلد خلت مساجده من الراكعين الساجدين، وامتلأت شوارعه من اللصوص والفجار والسكيرين؟)[1]

ولذلك فقد رأت الطريقة العلاوية أن الإصلاح الديني لا يتم إلا بإعادة التدين للجماهير التي سلب منها دينها، فوقعت في الانحراف وبعده في الاستعباد.

والتدين – حسب تصور الطريقة العلاوية- لا يعود إلا بإحياء شعائره جميعا، ولا تحيا الشعائر إلا بإظهارها والإعلان بها وملأ المساجد بجميع أنواع الممارسات التعبدية من القرآن والذكر وغيرها، ليجد المنحرف فيها بعد ذلك ضالته الروحية التي تحميه من الانحراف، يذكر هذا ابن عليوة بأسلوبه الخاص الذي يمتزج فيه العتاب بالنصح، فيقول: (المؤذن في بعض المساجد بين الأساطين تحت السقف يسرد جمل الآذان شبه الإقامة تبركا، وكأني بحال الإمام من خلفه يقول له: (اذكر ربك في نفسك فإنك لا تدعو غائبا ولا أصم!!!)...فيا للفضيحة! أيبلغ بنا معشر الجزائريين التهاون إلى أن نصير لا نستطيع إظهار شعائر ديننا مع أننا مسلمون في بلاد إسلامية وفي حال أن حكومة البلد نفسها تسعى بجهدها في تأسيس مسجد من

(1) محمد ناصر: المقالة الصحفية الجزائرية، نشأتها، تطورها، أعلامها (1903– 1931)، ج 1، ص 79.

أعظم المساجد في (باريس) كل ذلك ركونا منها إلى الدين الإسلامي، واستجلابا لعواطف المسلمين)[1]

ولم يكن الاهتمام بهذا قاصرا على المقالات أو بعض الممارسات، وإنما كان يشكل نشاطا مهما لمريدي الطريقة العلاوية، فهم في أثناء سياحاتهم – التي هي جزء من سلوكهم الروحي- يقومون بحث الناس على أداء الصلوات المفروضة في وقتها، ولو لم ينتسبوا لطريقتهم أو يأخذوا عنهم العهد[2].

وكان يأخذ العهد على مريديه على القيام بواجب التذكير والنصيحة في المجتمعات العامة، وأماكن الغفلة، على أن لا يخرجوا في تذكيرهم عن موضوع الصلاة وقواعد الإسلام[3].

وقد كان يخص بهذا الاهتمام المناطق التي تتعرض لضغط المستعمر قصد تغيير هويتها، فكان الشيخ ينشر تلاميذه ورسائله إليهم يتعهدهم كل حين، وكمثال على ذلك هذه الرسالة التي كانت تقرأ في المجالس المختلفة: (إلى حضرات أصدقائنا ببلاد القبائل، ومن حولهم أخصّ بالذكر رؤساءهم وفقهاءهم ومشايخهم، وجماعة

---

(1) (مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية)، لسان الدين، ع: 8، الجزائر: 20 فيفري 1923، وقد اهتمت صحيفة لسان الدين بظاهرة عزوف المسلمين عن عمارة المساجد وإقامة الصلاة بإتقان، مع عمارة الأوقات فيها بقراءة القرآن، انظر مثلا: غيور: (نظرة تقتضي الأسف)، لسان الدين، ع: 9، الجزائر: 27 فيفري 1923.، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص225.

(2) محمد العوادي: جمعية التذكير، لسان الدين، ع: 35، الجزائر: 30 جمادى الأولى 1356 ه..

(3) المصدر السابق.

المتقدمين، ومن له أدنى ارتباط بنسبتنا واعتماد كلامنا، عليكم جزيل السلام ما دمتم لله ذاكرين، ولشرعه ناصرين. هذا أيّها السادة، ألهمني الله وإيّاكم لما فيه نفع الدارين، وفي يقيني أنّه لا نفع أنفع من اتباع سنّة سيد المرسلين وإحيائها، والعمل على مقتضياتها، وبالخصوص في هذا الزمان الصعب، الذي صار فيه القابض على دينه كالقابض على الجمر، كلّ ذلك لضعف اليقين، وقلّة المعين، وقد كنّا نعهد من أفرادهم الصدق، والتبّصر على نصرة الحقّ، ورجوت الله بوجودكم تحيي البلاد والعباد، وقد كان من ذلك ما يستحق الذكر والحمد لله، حتى اعترف به العدو والصديق، فشكرنا سعيكم وحمدنا الله لنا ولكم، غير أنّه في هذا الأخير بلغني ما كدّرني، وللكتابة ألجأني، وهو أنّ بعض المساجد في أرضكم تخريب، وهكذا بعض الكتاتيب تعطلت، ولست أدري هل ذلك ثابت أم لا؟ وإن كان ذلك يقع مع وجودكم، فوجودكم إذن والعدم على السواء، وأنتم على علم من إنّنا ما صحبناكم، وعاهدناكم إلاّ على قيام شرائع الدين، واتباع سنّة سيد المرسلين ﷺ لّى، وهذا هو العهد الذي قطعناه وقطعتموه مع الله في السرّ والجهر، ومن أوفى منكم بعهده فهنيئا له، ولعشيرته ودائرته، ومن نكص على عاقبيه، أو خان ما عاهد الله عليه، فإنّ الله لا يحبّ الخائنين، وإنّه لا ذمّة بيني وبينه، بل بينه وبين أهل السلسلة من يومنا هذا إلى رسول الله ﷺ إلاّ من تاب: {إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ } [البقرة: 222]، وهذا ما لم يكن مغلوبا على عقله، وإلاّ فلا يلتفت إليه، وقد أخبرني في هذا الأخير أحد الأصدقاء، أنّه رأى في منامه أنّ قائلا يقول له : (ها هو ذا كلب أسود يأكل في الدين، قال فخرجت، وإذا بالدين تمثّل لي كأنّه جوف شاة معلّق على حبل، وكلب أسود ينهش فيه نهشا، قال : فقمت مرعوبا) فهذا هو الزمان الأسود، ترى

ينهش في الدين نهشا، فهل يحسن من أبناء الدين أن ينهشوا معه، أم يحرزوه؟ وبعد هذا فإنّي أحذركم الله، وأحذر نفسي معاشر المسلمين، أن تهملوا كتاب الله، وتعطّلوا مساجد الله، فيسرع إليها الخراب مع وجودكم، فإنّ الله تعالى يقول في الشق الأول إخبارا عن نبيّه حيث يقول يوم القيامة: {وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا} [الفرقان: 30]، وما كتبت هذا إلاّ تحذيرا وظنّي فيكم جميل، وإن تخلّفتم فإنّي قد أنذرتكم، والله يتولّى إصلاحكم، وهو خير المصلحين)[1]

هذا نموذج من رسائل الشيخ نقلناه كاملا، ومثله كثير، والغرض منه أن يطلع عليه أولئك المتسرعون الذين يرمون الشيخ والطريقة والطرق بالانحلال من الشريعة.

2 ـ نشر السلوك الصوفي:

لا تكتفي الطرق الصوفية بالشعائر التعبدية الواجبة في الدين، بل يضمون إليها ما يعتبر في الأبواب الفقهية من النوافل التي لا حرج على المكلف في تركها، ككثرة الذكر والصلاة على رسول الله ﷺ والخلوات التعبدية ونحوها، وكل ذلك بصحبة المعاني الروحية الباطنية التي يلقنها الشيخ لمريديه، أو يتذاكرها المريدون فيما بينهم.

وسبب ذلك اعتقادهم أن الممارسات التعبدية الظاهرية لا تكفي وحدها ما لم تصاحبها المعاني الباطنية في عالم الروح، والتي لا تتحقق إلا بالسلوك على يدي الشيخ المربي، الذي من ظفر به ظفر بالإكسير الأحمر.

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص178.

وقد مر بنا في المبحث السابق الممارسات الخاصة للطرق الصوفية، وسنرى في الجزء الثالث من هذه السلسلة العلل والدوافع التي جعلت أصحاب الطرق يختارون تلك الممارسات.

المطلب الثاني: الإصلاح التربوي عند الطرق الصوفية

إن كان الكثير يحكم على الدور السياسي للطرق الصوفية في الفترة التي تلت المقاومات الشعبية والطرقية للاستعمار بالسلبية، فإن القليل جدا من الباحثين المنصفين من يحكم على دورهم التربوي والتعليمي بذلك، فقد كانت الزوايا ــ مهما اختلفت الطرق التي تنتمي إليها ــ تمارس هذا الدور بفاعلية في المدن والأرياف، وفي أي محل يكون لها وجود فيه.

ولهذا لم تنكر الجمعية ما تقوم به الزوايا والطرق الصوفية من أدوار في هذا الاتجاه، وإنما تنكر عليها بعض ما يطرح في تلك المؤسسات من أفكار لا تتفق معها الجمعية.

وقد شهد أحمد توفيق المدني للطرق بدورها الكبير في هذا الجانب، فقال في (كتاب الجزائر): (لا زال للطرق الصوفية بقطر الجزائر حظوة كبرى ونفوذ عظيم... إن لبعض الطرق الصوفية بقطرنا هذا مزية تاريخية لا يستطيع أن ينكرها حتى المكابر، تلك هي أنها استطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه البلاد في عصور الجهل والظلمات، وعمل رجالها الأولون على تأسيس الزوايا، يرجعون فيها الضالين إلى سواء السبيل ويقومون بتعليم الناشئة وبث العلم في صدور الرجال ولولا تلك الجهود العظيمة التى بذلوها والتي نقف أمامها موقف المعترف لما كنا نجد الساعة

في بلادنا أثرا للعربية ولا لعلوم الدين)[1]

ونفس الأمر يشهد به البشير الإبراهيمي، ولكنه كما ذكرنا لشدته في هذا الباب كان ينظر إليه نظرة مخالفة مع إقراره بأن هناك زوايا كثيرة، وأن هناك تعليما فيها، وهذا الذي يهمنا في هذا المحل، فقد قال: (.. والكثرة الغالبة في علماء الجزائر قبل اليوم تعلمت بالزوايا أو علمت العلم في الزوايا، فمن الزوايا المبدأ وإليها المصير. وزوايا الطرق في باب العلم كمدارس الحكومات هذه معامل لتخريج الموظفين، وتلك معامل لتخريج المسبحين بحمد الزوايا والمقدسين. أما العلم وحقيقته وصراحته وحريته فلا رائحة لها في هذه ولا في تلك)[2]

وما يقوله الإبراهيمي في هذا عجيب، لأن للزوايا الصوفية منة في عنق الكثير من رجال الجمعية بمن فيهم هو نفسه، فعلى الرغم من انتمائه إلى أسرة علمية، إلا أنه لم يستغن عن الانتماء للزوايا، فقد ذكر في ترجمته أنه تلقى تعليمه الأول على يد أبيه، ثم في زاوية (ابن علي الشريف) في (شلاطة) بجبال القبائل[3]، وهي – كما هو معلوم– من زوايا الطريقة الرحمانية التعليمية.

ومثله الشيخ العربي التبسي، فقد ذكر الدكتور أحمد عيساوي في كتابه (جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية) أن أهم المدارس التي انطلق منها الشيخ العربي التبسي هي الزوايا التي تنتمي إلى الطريقة الرحمانية، فقد بدأ حياته العلمية بعد

---

(1) المدني، الجزائر،، ص 375.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 186)

(3) انظر عادل نويهض : معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت : 1980 م، ص 13.

الكتاب في زاوية أولاد رشاش بالزوي، ومكث فيها سنتين وبضعة شهور، وحفظ فيها القرآن الكريم، ثم انتقل إلى (خنقة سيدي ناجي)[1]، ومكث فيها ست سنوات أتقن حفظ القرآن بالقراءة المغربية وتعلم مبادئ العلوم العربية والدينية، ثم انتقل إلى زاوية سيدي مصطفى بن عزوز النفطي الجريدي الرحماني[2] سنة 1910م بالجريد التونسي جنوبا، وبها حفظ متون العقيدة وعلم الكلام والمنطق والفقه وعلم الأصول واللغة العربية والأدب شعره ونره وبلاغته.. فأتقن متونها من المكودي، والأجرومي، وابن عاشر، ومتن سيدي خليل، ومكث بها ثلاث سنوات وبضعة شهور، ليعود بعدها إلى دوار اسطح في صيف سنة 1912م منتزعا توصية من شيوخه في الزاوية تزكيه للالتحاق بالجامعة الزيتونية[3].

وهكذا عندما ندرس البداية التعليمية لأكثر مشايخ الجمعية نجد أن لهم صلة قريبة أو بعيدة بالزوايا أو الطرق الصوفية.

وسر ذلك بسيط، وهو أن زمام التعليم العربي والديني في ذلك الوقت كان بيد الزوايا والطرق الصوفية، وقد كانت تمارس فيه الطريقة التقليدية التي كانت متبعة في جميع بلاد العالم الإسلامي، بل في مؤسساته التعليمية الكبرى كالأزهر والزيتونة وغيرها.

---

(1) سيأتي الحديث عنها وعن دورها.

(2) نسبة إلى الشيخ مصطفى بن محمد(1288هـ - 1866م) شيخ الطريقة الرحمانية بتونس، والتي جاءها قاصدا من بسكرة لنشرها بنفطة بالجريد التونسي. محمد محفوظ. تراجم المؤلفين التونسيين. ج 3. ص 379.. 381.

(3) انظر: الدكتور أحمد عيساوي، جهود الشيخ العربي التبسي الإصلاحية، ص285.

وسنحاول هنا باختصار أن نذكر المؤسسات التي كانت تمارس الطرق الصوفية وظيفتها التربوية من خلالها، ثم نتحدث عن المقررات الدراسية، والتجديد الذي حصل فيها من طرف الطرق الصوفية إما من تلقاء ذاتهم أو مواجهة للتجديد الذي جاءت به الجمعية، وحصل مثله في العالم الإسلامي.

أولا ـ المؤسسات التعليمية للطرق الصوفية:

يطلق على المؤسسات التعليمية الخاصة بالطرق الصوفية اسم الزوايا، وهي تصنف ضمن المرحلة الثانية للتعليم بعد الكتاب[1]، وتتميز بأن دورها لا ينحصر في التعليم فقط، بل بالإضافة إلى ذلك كانت محلا للتوجيه والتربية ودارا للقضاء والفتوى، ومقرا للتواصل الاجتماعي بين أهل المنطقة، أو بين المناطق المخلفة.

وبذلك فإن الطالب الدارس فيها يكتسب بالإضافة إلى العلوم والمعارف الخبرة

(1) **الكتاتيب**: وهي المدارس الابتدائية التي يبدأ بها المتعلم تكوينه، وهي مخصصة عادة لتحفيظ القرآن الكريم وتعليم مبادئ القراءة والكتابة للأطفال، وكان يركز فيها على قراءة القرآن وكتابته ولفظه واستظهاره على ألواح الخشب، ولم تكن هناك طريقة تدريس غير الاستظهار، كما لم تكن هناك مواقيت محددة للتعليم أي (استعمال الزمن) وإنما الطالب(المعلم) هو الذي يحدد وقت التدريس، وكان التلاميذ الذين يلتحقون بالكتاب صغار تتراوح أعمارهم عموما بين 6 و10 سنوات.

ومما يميز كثرة الإقبال على هذه المؤسسة التعليمية هو مكانتها الاجتماعية وما حظيت به من احترام وتقدير من طرف الشعب الجزائري بحيث كان لها دور فعال متمثل في التعليم الديني للأطفال الصغار والحرص على حفظ القرآن، ولها وظيفة أخلاقية وعلمية (انظر: آسيا بلحسين رحوي، (وضعية التعليم الجزائري غداة الاحتلال الفرنسي)، دراسات نفسية وتربوية، مخبر تطوير الممارسات النفسية والتربوية، عدد 7، ديسمبر 2011، ص74)

بالواقع الاجتماعي والسياسي، وذلك مما يدعم تكوينه العلمي.

وقد كان في الجزائر ابتداء من العهد العثماني وفي خلال الاحتلال الفرنسي زوايا كثيرة، فحسب إحصاء (1871) كان عدد الزوايا 2000 زاوية موزعة على كل القطر الجزائري شمالا وجنوبا، وقد قامت بتعليم 28.000 تلميذ تقريبا، فكانت توجد في قسنطينة 90 مدرسة تحتوي على 14.000 تلميذ سنة 1873، وكان في نواحي تلمسان حوالي 40 زاوية، وفي الجزائر العاصمة 1000 مدرسة لتعليم القراءة والكتابة والحساب[1].

وقد كانت هذه الزوايا -كما يظهر من تواريخها التفصيلية- تتنافس في الحصول على أفضل الأساتذة والمدرسين، لأن عدد طلبتها وشهرتها والدعم المادي الذي تتلقاه من الأهالي يتناسب طرديا مع ذلك.

وكمثال على ذلك ما ورد في ترجمة العلامة الشيخ أبي حفص الزمّوري[2] ورحلته العلمية بين الزوايا المختلفة، وكيف كان يستقبل فيها، ويلتف حوله طلبة العلم ومشايخه، فقد ذكر مؤلف (مشائخ خالدون وعلماء عاملون) كيف خرج

---

(1) الطاهر زرهوني، 1993، ص14.

(2) ولد سنة 1913 وتوفي سنة 1990، مارس التدريس والإمامة بعدة زوايا ومساجد عبر التراب الوطني، منها زاويته العامرة بزمورة الغراء، مرورا بزاوية الجعافرة ببرج بوعريريج إلى مسجد تيوريرين ببني عيذل بالقرب من تامقرة ببجاية إلى زاوية الشيخ الحاج الطرابلسي بعنابة إلى زاوية شلاطة الشهيرة والعظيمة ثم زاوية سيدي موسى في تينبذار ببجاية إلى وادي زناتي بقالمة، ثم عين فكرون بأم البواقي ثم زاوية أجداده بزمورة ليتوقف أخيرا بمسجد سيدي رمضان بحي القصبة بمدينة الجزائر المحروسة من سنة 1965 إلى غاية وفاته في 10 ماي 1990، انظر ترجمته المفصلة في: مشائخ خالدون وعلماء عاملون: ص60 فما بعدها.

الشيخ من وادي زناتي وكيف استقبل بعدها في عين الفكرون بولاية أم البواقي، قال: (انتقل الشيخ إلى جامع (عين الفكرون) في جو احتفالي بهيج أقامه أعيان وادي زناتي على شرفه اعترافا بما قدمه لسكان الجهة من العلم والمحبة الصادقة، ورافقوه إلى عين الفكرون حيث استقبله أعيانها وسكانها الطيبون استقبالا كبيرا قوامه الحفاوة البالغة، والترحاب الكريم، اعترافا منهم بمكانته العلمية والدينية تعبيرا صادقا على قبوله دعوتهم للتدريس والإمامة بمسجد مدينتهم)(1)

وقد بلغ عدد المؤسسات التي تدرس القرآن الكريم للأطفال في الأوراس حوالي 68 مدرسة خصصت لهم أقسام لذلك، بحيث لا يقل عددهم عن 10 في كل قسم، وهذه المدارس عامرة طول السنة خاصة في فصل الشتاء، أما في فصل الصيف فيتوجه معظمهم إلى الحقول والمزارع لمساعدة ذويهم في الحصاد والدرس، وقد بلغ عددهم في مطلع القرن 19 حوالي 2400 تلميذ، وحسب صرير المقاطعة الإدارية الفرنسية (أن عدد التلاميذ الذين يتابعون دروسهم لدى مختلف الأساتذة يتضاعف بشكل معتبر كل سنة خاصة في أولاد عبدي ومنعة وأولاد داوود ومدوكال وتبرماسين وقد مس حتى الكبار لضرورة العبادة)(2)

ولو أعطينا أمثلة عن ذلك، فإننا نجد الزاوية المختارية بأولاد جلال قد سطرت لنفسها برنامجا علميا ثريا بمختلف المواد، وكان هدفها الأساسي هو تحفيظ القرآن

---

(1) انظر: مشائخ خالدون وعلماء عاملون: ص62.

(2) عبد الحميد زوزو : الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي التطورات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية (1937 – 1939)، ترجمة الحاج مسعود، ج2، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع، ط1،2005، ج 1، ص 359.

وتدريس العلوم الأخرى كالفقه والتفسير والحديث والأصول والنحو والبلاغة والعروض والمنطق والفلك، وقد كان الطلاب يأتونها من كل حدب وصوب (الزيبان، الجلفة، الحضنة...) ففي عهد شيخها الأول وصل عدد الطلبة إلى نحو 700 تلميذ، فخرجت بذلك أجيالا من رجال العلم والفقه والإصلاح[1] .

أما زاوية آل دردور فقد اهتمت كذلك بتعليم القرآن وأصول الدين وقواعده، وقد كان شيخها الهاشمي بن علي دردور يقوم بتدريس المواد الدينية، كالفقه والسيرة النبوية والتربية وكذلك علوم اللغة العربية كالنحو والصرف، وكان يلقن قصائد المبشرات، وهي من تأليفه في التربية ومدح الرسول ﷺ وسيرته ويقول أنه ربى بهذه الطريقة 400 رجل و100 امرأة[2] .

أما الزاوية العثمانية بطولقة فقد اهتمت هي الأخرى بتحفيظ القرآن للقادمين إليها من كل المناطق، وما زالت إلى يومنا هذا تقوم بهذا الدور، وكذلك مبادئ اللغة العربية والفقه، وتتكفل الزاوية بالمأكل والمرقد مجانا، ومن العلماء الذين درسوا بهذه الزاوية الشيخ أبو القاسم الديسى والمدني عثماني ومحمد الدراجي وعبد الله لخذاري وأحمد بن مسعود القنطري، بالإضافة إلى الذين كانوا يترددون على الزاوية، فهم كثيرين نذكر منهم أحمد الأمين بن محمد، المدنى بن عزوز، محمد الأخضر الحسين[3].

---

(1) صلاح مؤيد: الطبق الصوفية والزوايا في الجزائر، ص 390..

(2) علي عزوزي: زاوية آل دردور بالأوراس، الملتقى الأول حول الأمير عبد القادر وأعلام من الأوراس، مؤسسة الأمير عبد القادر، باتنة 2003، ص 34.

(3) عبد الباقي مفتاح: أضواء على الطريقة الرحمانية، ص 160.

وأشهر العلماء الذين تخرجوا من هذه الزاوية الشيخ الأخضر بن عمر الطولقي، ثم الشيخ الغسيري ومحمد خير الدين، وعمر دردور وموسى وعبد القادر بن الموهوب الدوكالي الأزهري[1].

وقد وصل تأثير الزاوية إلى مجال جغرافي واسع داخل الوطن وخارجه، فظهرت زوايا على طريقتها وكأنها فروع لها مثل زاوية الشيخ عبد الحفيظ الخنقي وسيدي سالم في وادي سوف، والشيخ الخياري وزاوية الهامل، وزاوية بن عبد الله الصدقي بالأوراس وهي امتدادات لها[2].

وكذلك كانت زاوية منعة القادرية من مراكز تعليم القرآن والعلوم الدينية واللغوية ومن الشيوخ الذين عملوا بالزاوية محمد الصغير بن عباس، ومحمد بن محمد بن عباس، ومن أبنائها الذين تخرجوا شها، الشيخ ابن عباس زين العابدين، والشيخ ابن العباس بن محمد الصغير، وقد بلغ عدد الطلبة بها 300 طالب، بالإضافة إلى جملة من المشايخ الذين درسوا في هذه الزاوية فيما بين (1760 إلى سنة 2004)

ونفس الشيء بالنسبة لزاوية الشيخ عبد الصمد، فقد كانت تنظم فيها مناظرات علمية وأدبية بين العلماء بقرية عيون العصافير، وقد برز في هذا المجال الشيخ محمد بن عبداش، كما تقوم بإحياء المناسبات الدينية.

واهتمت زاوية مول القرقور في نشر العلم بمنطقة سريانة وما جاورها بفضل شيوخ الزاوية وعلماء آخرين، وقد ضايقتها السلطات الفرنسية مرات عديدة لتحد

(1) صلاح مؤيد: الصوفية ووالزوايا في الجزائر، ص407.

(2) الدكتور عوني: فهرس مخطوطات زاوية مول القرقور، ص 66.

من نشاطها العلمي.

وإذا اتجهنا إلى الجنوب الشرقي للأوراس، نجد زاوية خنقة سيدي ناجي، فإنها كانت من أكثر الزوايا اهتماما بالعلم والعلماء، ولعل الدور يعود فيها إلى المسجد الذي بني على منوال جامع الزيتونة بتونس.

وكانت الزاوية الناصرية بجامعها الكبير ومدرستها قد أشعت الناحية بالعلم والمعرفة طيلة قرنين من الزمن، فكانت مقصد لعلماء الزاب والصحراء والأوراس وقسنطينة وحتى من تونس وليبيا، ومن العلماء الذين درسوا في هذه الزاوية بن صديق ومحمد بن نروق والعربي التبسي.

أما منطقة (زواوة)، فقد اشتهرت بكثرة الزوايا التعليمية حتى وصلت إلى اثنتين وأربعين زاوية، وانتشرت الزوايا بالخصوص في سهل وادي مسعود (الصومام) وفي النواحي المجاورة، ولم يقتصر إنشاء الزوايا التعليمية على أهل الطرق الصوفية أو المرابطين، بل على بعض الفئات الاجتماعية التي أنشأت الزوايا لنشر العلم والمحافظة على الدين ومن أبرز زوايا زواوة التي اهتمت بالتعليم **زاوية شلاطة بـ(أقبو)**[1]، فهي من أقدم الزوايا التعليمية في المنطقة، ولو أنها فقدت بالتدريج مكانتها العلمية في العهد الفرنسي نظرا لقبول رئيسها عندئذ محمد السعيد بن على الشريف الوظيف الرسمي من الفرنسيين مع ذلك بقيت الزاوية تؤدي مهمة التعليم في العهد الفرنسي ووظيفة صاحب الزاوية قد حمت معلميها وطلابها من شر الإدارة الفرنسية، وقد درس فيها عدد من العلماء ومنهم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي قبل هجرته إلى المشرق، وقد عرفت بتخصصها في حفظ القرآن وقراءته وتفسيره،

---

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ص 184.

وكانت مدرسة لعلوم الدين والفلك والحساب والنحو وعن مشايخ هذه الزاوية نذكر الشيخ الكتاني، الشيخ دحمان بن السنوسي، الشيخ محمد بن عبد الرحمن وغيرهم.

ومنها **الزاوية السحنونية**، ومؤسسها هو عمرو الشريف، ومن أبرز رجال هذه الزوايا محمد السعيد السحنوني، وقد ظهرت أيام ضعف التعليم العربي الإسلامي في الجزائر توغل الإدارة الفرنسية في نواحي البلاد سيما منذ ثورة 1871، أما ما تميزت به فهو إرسال البعثات من التلاميذ إلى تونس للتعلم واستقبالها للتلاميذ من البلدان المجاورة في إطار تشجيع الحصول على العلوم الإسلامية خاصة باللغة العربية من البلدان المجاورة، ولم تكتف الزاوية بإرسال التلاميذ بل إنها جلبت إليها بعض الشيوخ من تونس للتدريس فيها أمثال الشيخ إبراهيم جمادح وقد كثر الطلبة بالزاوية حتى بلغ نحو 300 طالب[1]

وقد نشطت الزاوية في عهد الشيخ محمد السعيد ومحمد الشريف الأول، وكان للشيخ محمد السعيد تلاميذ نذكر منهم ابن طعيوج، محمد أمزيان بودريو، أما من تلاميذ الشيخ محمد الشيخ محمد الشريف فنذكر الشيخان البارزان في جمعية العلماء أحمد حسين وعبد الرحمن شيبان[2]

أما في الجنوب الجزائري، فمن أشهر الزوايا **زاوية طولقة** التي أسسها الشيخ ابن عمر، فقد تطور نشاطها التعليمي وبذلت جهدا كبيرا في نشر التعليم العربي والعلوم الإسلامية، وقد اشتهرت بالخصوص في عهد علي بن عثمان الذي طال عهده (

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج3، ص 198.

(2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 3، ط. 1، ص 202.

1842-1896)، فتحت أبواب الزوايا للتلاميذ من مختلف النواحي، ويروي المؤرخون أن والد الشيخ الحفناوي مؤلف (تعريف الخلف) قد تولى التدريس بالزاوية فكانت تضم ما بين 40 و50 تلميذا بالإضافة إلى جمع غفير من العامة يضاف لهم جامع الزاوية، كما استقبلت عددا من التلاميذ الذين برزوا في ميادين أخرى منهم بعض أعضاء جمعية العلماء فيما بعد[1].

ثانيا ــ المقررات الدراسية:

لقد كانت المقررات الدراسية - على حسب ما يبدو من مناهج الزوايا المختلفة - تخضع للظروف التي تمر بها الزاوية من كثرة الطلبة ونوعيتهم ونحو ذلك، بالإضافة إلى توفر الأساتذة في المادة التي يراد تدريسها، وهذا عادة ما يكون فيما يرتبط بالتعليم العالي، أما التعليم العادي، فكان لا يخلو من هذه المواد:

القرآن الكريم: لا تختلف الطرق الصوفية عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الاهتمام بالقرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للإسلام، ويتجلى هذا التعظيم من خلال الاهتمام بتخريج حفاظ القرآن، وهو جهد لم تستطع الجمعية ولا غيرها تحقيقه، ولا يزال للزوايا دور كبير في هذا الباب.

الحديث الشريف: وقد كان هذا خاصا ببعض الزوايا لا بها جميعا، فقد كان الطلبة يستمعون لصحيح البخاري وموطأ مالك في زوايا منطقة توات[2].

وربما يكون لعلاقة الشيخ عبد الحي الكتاني بالطرق الصوفية في الجزائر تأثيره

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 3، ط. 1، ص 215.

(2) أحميدة بن زيطة، الهيكل التنظيمي والوظيفي للزوايا بمنطقة توات، الملتقى الوطني الأول للزوايا، الجزائر، وزارة الثقافة، مديرية الثقافة لولاية ادرار، أيام:1، 2، 3ماي 2000م، ص12.

الكبير في توجيههم إلى الاهتمام بدراسة الحديث وعلومه، فقد كان الشيخ أحد أبرز العلماء الموسوعيين في الفقه والأصول والتفسير والحديث والتصوف والتاريخ واللغة والبيان وغيرها، ومؤلفاته التي تربو على المائتين في مختلف العلوم شاهدة له بذلك، بالإضافة إلى هذا فهو يعتبر من كبار المحدثين في هذا العصر.

وبما أن هذا مما يتصور بعض أعضاء الجمعية أنه من اختصاصهم، وأن الجديد الذي جاءوا به للجزائر هو علم الحديث، فقد كان هذا داعية لهم لانتقاد الشيخ عبد الحي الكتاني، لجمعه بين الحديث والتصوف، وكأن الحديث لا يهتم به أو لا يتعلمه إلا من كان سلفيا، فقد قال الشيخ الإبراهيمي في مقال له بعنوان (عبد الحي الكتاني: ما هو؟ وما شأنه؟)، وهو مقال يغلب عليه الأدب أكثر من العلم، ومما جاء فيه قوله منتقدا تحركات عبد الحي الكتاني التوجيهية للطرق الصوفية، والتي اعتبرها تحركات مشبوهة: (كان عبد الحي فيما مضى يزور هذا الوطن داعيًا لنفسه أو مدعوًّا من أصدقائه، وهم طائفة مخصوصة، فكنّا نولّيه ما تولّى، ولا نأبه له، وكانت تبلغنا عنه هنات كاختصاصه بالجهّال وهو عالم، وانتصاره للطرقية وهو محدّث، إلى هنات كلها تمسّ شرف العلم وكرامة العالم، فكنّا نحمّله ما تحمّل ولا نبالي به، وكان يزور لمامًا، ويقيم أيامًا، ولكنه- في هذه المرّة- جاء ليتمّم خطّة، ودخل الباب ولم يقل حطّة، وصاغ في الجزائر حلقات من تلك السلسلة التي بدأ صنعها في المغرب، دلّتنا على ذلك شواهد الأفعال والأقوال والملابسات والظروف)[1]

ثم ذكر سر هذا الموقف من رحلة عبد الحي وأنه عائد إلى (أن الحكومة أحسّت بإعراض من رجال الزوايا، وانصراف عما تريده منهم بطرقها القديمة، فأرادت أن

---

(1) آثار البشير الإبراهيمي: 3/ 543.

تؤيّد قوّة القهر بقوّة السحر، فكان عبد الحيّ الساحر العليم)[1]

بغض النظر عما تحمله هذه الكلمات من تجريح للشيخ الحافظ الفقيه عبد الحي الكتاني، إلا أن الإبراهيمي في ضمن كلامه شهد بالدور التوجيهي العلمي الذي قام به الشيخ عبد الحي الكتاني بين الطرق الجزائرية، فقد قال في نفس المقال: (ثم نسأل عبد الحي: لماذا لم يفعل في المغرب ما فعله في الجزائر، فيجمع الزوايا على الدعوة إلى التعليم؟ إنه لم يفعل لأنه لا يرى زاوية قائمة إلا زاويته، وكلّ ما عداها فمنفرجة أو حادّة كما يقول علماء الهندسة، ونسأل رجال الزوايا: لماذا لم يجتمعوا لمؤتمرهم قبل مجيء عبد الحي؟ وهل هم في حاجة إلى التذكير بلزوم العلم والتعليم حتى يأتيهم عبد الحي بشيء جديد في الموضوع؟ يا قوم، إن الأمر لمدبَّر، إن الأمر لمدبّر علمه مَن علِمه منكم وجهِله مَن جهِله، وما نحن بمتزيّدين ولا متخرّصين)[2]

ونحن نتعجب من هذه الشدة التي لا نرى لها مبررا، فما الحرج في أن يخص الشيخ عبد الحي الجزائريين بدعوته، خاصة إن قصر المغاربة في الاستجابة له؟ ثم أين هذا من دعوته للوحدة الإسلامية، أم أن ذلك مجرد شعارات؟

الفقه: ويبدأ عادة باستظهار بعض المتون الفقهية على المذهب المالكي كمتن ابن عاشر ومتن الأخضري والرسالة لأبي زيد القيرواني وأسهل المسالك ومختصر خليل وتحفة الحكام لابن عاصم، وأثناء الحفظ يقوم الشيخ بشرحها بالوقفة – أي يشرح كل يوم أجزاء من فصول متفرقة – يأخذ كل تلميذ واحدة حسب مستواه، ويقوم هو بدوره بحفظها واستظهارها، كما يقوم الشيخ في جلساته العامة وهيئة

(1) آثار البشير الإبراهيمي: 3/ 543.

(2) آثار البشير الإبراهيمي: 3/ 544.

التدريس في الحصص الخاصة بشرح ذلك وإجراء التطبيقات العملية عليه.

علم التوحيد: ويتم بحفظ المتون المتضمنة لذلك (كمتن السنوسية والجوهرة)، وكلاهما من متون المدرسة الأشعرية العقدية، وشرحها في دروس خاصة وعامة، إضافة إلى ما يتعرض له الشيخ أثناء شرحه للمتون الفقهية في الأبواب المتعلقة بالتوحيد.

قواعد اللغة العربية: ومن أهم المتون المعتمدة في هذا المجال متن الأجرومية، وملحة الإعراب وألفية ابن مالك وقطر الندى، والدراسة تكون بنفس الطريقة السابقة التي تدرس بها المتون الفقهية، وهي تعتمد في التمثيل على القرآن والحديث وشواهد من كلام العرب.

بالإضافة إلى هذا فقد كان للزوايا التي يكون فيها علماء لغة نشاط علمي أكثر كثافة وعمقا، ومن الأمثلة على ذلك أن الشيخ أبا حفص الزموري الذي سبق الحديث عنه كان يدرس في الزاوية العلاوية بعنابة علم البلاغة من خلال كتاب (الجوهر المكنون في البلاغة لعبد الرحمان الأخضري)، ويدرس النحو من خلال كتاب (شذور الذهب في النحو لابن هشام)، ويدرس علم العروض من خلال كتاب (الصّبّان في علم العروض والقوافي)[1]

العلوم الاجتماعية والعقلية: كالفرائض، والحساب، والتاريخ والجغرافيا، والمنطق، فقد أولت بعض الزوايا الكبرى عناية كبيرة لهذه العلوم، فجلسوا لتدريسها ونشرها بين طلبة المنطقة، وقاموا بشرح مصنفاتها والتعليق عليها، وتبسيط محتواها، حتى يسهل فهمها، خاصة إذا علمنا أن أكثر هذه العلوم تحتاج إلى التبسيط والشرح،

---

(1) انظر: مشايخ خالدون: 61.

كعلم الفرائض والحساب والمنطق.

ومن الزوايا الكبرى التي اهتمت بهذه العلوم زاوية قمار التيجانية، وهي من كبار الزوايا الجزائرية، وربما يكون لقربها من تونس دور في اهتمامها بهذه العلوم.

المطلب الثالث: الإصلاح الاجتماعي عند الطرق الصوفية

مما لا خلاف فيه بين الباحثين هو أن الطرق الصوفية ظلت إلى فترة طويلة منذ العهد العثماني في الجزائر هي الأكثر تغلغلا في المجتمع من بين جميع التيارات الفكرية الأخرى، ولذلك نرى الكم الكبير من الزوايا في المدن والأرياف وغيرها، والتي مارست الطرق الصوفية من خلالها جميع الوظائف الاجتماعية بالإضافة إلى وظائفها الدينية والتربوية، وسنذكر هنا باختصار بعض الوظائف الاجتماعية التي قامت بها زوايا الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري إبان الاستعمار.

أولا ـ تحقيق الوحدة الاجتماعية:

ونريد بهذه الوظيفة ما تقوم به الطرق الصوفية من نشر للأفكار والقيم التي تحقق الوحدة بين أفراد المجتمع وطبقاته المختلفة، وهي وظيفة يشهد لها واقع الزوايا التي تضم جميع أصناف الناس مهما اختلفت مراتبهم أو لغاتهم أو وظائفهم أو ألوانهم، بل حتى الحدود الجغرافية لم تكن تحول بينهم وبين إقامة هذه العلاقات الاجتماعية القوية، فالعلاقة التي تربط المريد الصوفي بشيخه وبطريقته أكبر من العلاقة التي تربطه بوطنه وقومه.

وهذه مفاهيم صوفية متفق عليها، وقد فلسفها الشيخ ابن عليوة عند شرحه

للحديث الذي يصف فيه رسول الله ﷺ المؤمنين بأنهم (كالجسد الواحد)[1] بأن رسول الله ﷺ اعتبر المجتمع بمثابة الجسد وأفراده أعضاء ذاك الجسد، ومن المعلوم أن أعضاء الجسد تختلف فيما بينها من حيث طبيعتها وقيمتها ووظيفتها، ومع ذلك لا يستغنى عن عضو بعدمه أو بوجود ما هو أشرف منه، فكل ما يحتاج إليه شريف مادام محققا لحاجات الجسد، كذلك أفراد المجتمع مختلفون وكل ميسر لما خلق له (فليكتف من الأعمال بما يراه مرتكزا في فطرته، وليتوسع فيه بقدر استطاعته فإنه أوفق له وأنفع لأبناء نوعه، لأن الحقائق لا تنعكس وإن مع المحاولة، فالسمع في البدن لا يتأتى منه أن يكون بصرا، واليد لا يمكن لها أن تكون لسانا وقس على ذلك، وليس على جارحة في البدن أن تقوم بأكثر مما خلقت لأجله)[2]

وانطلاقا من هذا فقيمة الفرد عند الشيخ ــ كما هي عند الصوفية ــ هي ما يحسنه، وإن تفاوت الأفراد في المكانة والشرف، (فمرتبة العين في البدن ليست كمرتبة الجفن مثلا، لكن كما أن لكل عضو فائدة تتحقق بأدائه لوظيفته فإنه إن لم يفعل يكون بمثابة العضو الأشل مهما كانت طبيعته وأهميته، وعليه لا يوجد دور هين فيحتقر وآخر شريف يؤدي إلى التعالي والتكبر، وإنما على كل أن يمارس صلاحياته في نطاق وظيفته وطبقته)[3]

---

(1) نص الحديث: (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) صحيح مسلم (8/ 20)

(2) أحمد بن مصطفى العلاوي: الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، أحباب الإسلام، باريس، 1984. ص 10.

(3) المصدر نفسه.

وهذا التفسير الذي ذكره الشيخ ابن عليوة ــ كما ذكرنا ــ متفق عليه عند الصوفية سواء كانوا من مدرسة السلوك أو مدرسة العرفان، وقد فلسف ابن عربي ذلك من الوجهة العرفانية، فقال[1]:

لا تحقرن عباد الله إن لهم قدرا ولو جمعت لك المقامات

أليس أسماؤه تبدي حقائقهم ولو تولتهم فيها الجهالات

وعبر عن ذلك في وصية له يقول فيها: (وعليك بمراعاة كل مسلم من حيث هو مسلم، وساو بينهم كما سوى الإسلام بينهم في أعيانهم، ولا تقل هذا ذو سلطان وجاه ومال وكبير وهذا صغير وفقير وحقير ولا تحقر صغيرا ولا كبيرا في ذمته، واجعل الإسلام كله كالشخص الواحد، والمسلمين كالأعضاء لذلك الشخص، وكذلك هو الأمر فإن الإسلام ما له وجود إلا بالمسلمين، كما إن الإنسان ما له وجود إلا بأعضائه وجميع قواه الظاهرة والباطنة وهذا الذي ذكرناه هو الذي راعاه رسول الله ﷺ فيما ثبت عنه من قوله في ذلك (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد واحدة على من سواهم) [2][3]

ولكن هذا لا يعني خرق المراتب وعدم حفظها، فـ (كما أنك تعامل كل عضو منك بما يليق به وما خلق له فتغض بصرك عن أمر لا يعطيه السمع، وتفتح سمعك لشيء لا يعطيه البصر وتصرف يدك في أمر لا يكون لرجلك وهكذا جميع قواك

---

(1) الفتوحات المكية، 3/ 527.

(2) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، لطبعة الأولى1410هـ، 1989م (3/ 206)

(3) الفتوحات المكية (4/ 464)

فتنزل كل عضو منك فيما خلق له كذلك وإن اشترك المسلمون في الإسلام وساويت بينهم فأعط العالم حقه من التعظيم والإصغاء إلى ما يأتي به وأعط الجاهل حقه من تذكرك إياه وتنبيهه على طلب العلم والسعادة وأعط الغافل حقه بأن توقظه من نوم غفلته بالتذكر لما غفل عنه مما هو عالم به غير مستعمل علمه وكذلك الطائع والمخالف)[1]

وبناء على هذا قسم الشيخ ابن عليوة الناس إلى ثلاث طبقات بحسب حركاتهم الفكرية والبدنية، فأعلى طبقة على مستوى الحركة الفكرية هم العلماء من رجال الدين، أما أعلى مستوى الحركة البدنية فيمثلها ذوي النفوذ السياسي والمالي والجاه[2].

ثانيا ــ إزالة الفوارق الاجتماعية

ومن هنا سعت إلى إزالة الفوارق الاجتماعية بين الفئات والشرائح المختلفة فقربت بين الفقراء والأغنياء والعلماء والأميين والشرفاء وغيرهم، وحصرتهم جميعا في بوتقة واحدة.

ثالثا ــ الصلح بين المتخاصمين

وهذه من وظائف الزوايا في جميع بلاد العالم الإسلامي، فمكانة الشيخ الروحية في المجتمع تجعل له من السلطة ما يستطيع به أن يتوسط بين المتخاصمين، ويفرض ما يراه حلا سليما بينهم، سواء كان ذلك على مستوى الأفراد أو القبائل أو حتى مع

---

(1) الفتوحات المكية: 4/ 464.

(2) ساعد خميسي: ابن عليوة والفلسفة، ص 221، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص168.

ممثلي السلطة[1].

بل في بعض الحالات يتدخل شيخ الزاوية لتحقيق الصلح بين المتنازعين على السلطة، وهو بذلك بشكل عامل استقرار وأمن لأنه يطفئ نار الفتن والحروب الأهلية ويحقن الدماء ويؤلف بين القلوب المتنافرة والاتجاهات المتصارعة[2].

وكمثال على ذلك ما قامت به زاوية قمار بقيادة شيخها الأول علي التماسيني من دور في استقرار منطقة وادي سوف. حيث تمكن من إخماد فتن قديمة وصرا عات مميتة بين قبائل المنطقة بقوله: (لقد حفرنا حفرة الأحقاد القديمة ودفناها، ومن أخرجها فلا يلومن إلا نفسه)، وعمل خلفاؤه على نهجه في إصلاح ذات البين وتهدئة النفوس[3].

وكانت زاوية عبد الصمد تقوم بإصلاح ذات البين بين الأعراش والقبائل في المنطقة التي كانت تتولى قيادتها، وبذلك مثلت دور الحاكم، وتمتع المجتمع بالاستقرار النفسي والخلقي واتخذ من شيوخ هذه الطرق الصوفية قادة له بدلا من الحكام المدنيين وقضاتهم الرسميين[4].

بالإضافة إلى هذا، فإنه بسبب استبدال السلطات الفرنسية القوانين الإسلامية في

---

(1) جمال الدين القادري بودشيش، مؤسسة الزاوية بالمغرب بين الأصالة والمعاصرة، دكتوراه الدولة، د/ عبد السلام الإدغيري، المملكة المغربية.، ص 383.

(2) محمد مفتاح، الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية، دار الرشاد الحديثة تاريخ النشر 1997 : الطبعة: 1، ص 5.

(3) بن سالم بلهادف: الزاوية التيجانية بقمار، ص 46..

(4) يحي بوعزيز: ثورات القرن 19و20، ص346.

المجال القضائي، بالقوانين الفرنسية، ففي 18 فيفري 1841، صدر أمر من السلطات يتضمن التنظيم القضائي في الجزائر، انتزعوا بموجبه من القضاة المسلمين البت في الأمور الجزائية، وأصبح القضاء الإسلامي مقتصر على الأحوال الشخصية، وحتى هذه الأخيرة حاولت السلطات الفرنسية إخضاعها للقوانين الفرنسية وإلغاء الاحتكام للشريعة الإسلامية.

أمام هذا الوضع وفي ظل هذه الظروف أصبحت الزوايا ملجأ للسكان من أجل فك نزاعاتهم وحل خصوماتهم، سواء كانت بين الأفراد أو بين القبائل والأعراش، حيث يذكر أن قضايا الأحوال الشخصية أو قضايا الجنايات والخلافات على الأراضي، كان يفصل فيها بالزاوية، ويحتكم فيها إلى شيخ الزاوية، وأصبحت الزاوية المرجع الأعلى في القضايا والمحكمة العليا بالنسبة للأفراد والقبائل في تلك الفترة، وهو الأمر الذي لفت انتباه الكاتب الفرنسيLehraux Leon ، خلال زيارته إلى الجزائر حيث يقول: (تعتبر الزاوية مقرّا للقضاء، فهي تختصّ بالفصل في القضايا المدنيّة والجنائيّة، حيث كانت تحلّ من قبل الشيخ بحكم مكانته العلميّة والاجتماعيّة وما هو مشهود عنه من عدل وحكمة وعلم، ويكون فصله إمّا بالصلح والتراضي، أو بالتعويض، أو الفدية، فالقضايا المدنيّة متمحورة في النزاعات حول الأراضي، والمباني أو الميراث، والقضايا الجنائيّة تتمثّل في جرائم القتل وتدخّل الأعراش للثأر. كما تعتبر الزاوية مقرا لعقد القران، والتعاقد بين الأفراد[1]

---

(1) نقلا عن: حنفوق إسماعيل، الطرق الصوفية في الأوراس، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، تخصص تاريخ الأوراس، إشراف الدكتور صالح فركوس، سنة2010، ص150، وانظر: مقال بعنوان: (عن التصوف والصوفية في الجزائر)، التاريخ: 14-

رابعا ــ التكافل الاجتماعي:

والمتمثل في الإيواء والإطعام ونحو ذلك، فالزوايا الصوفية مارست هذا الدور، ولا تزال تمارسه في كثير من المناطق، وليس هذا خاصا بالزوايا الجزائرية، بل إن الزوايا ــ مهما اختلف اسمها، وفي أي منطقة من العالم ــ كانت تعتني بهذه الناحية

وقد كان لهذه الوظيفة الاجتماعية تأثيرها في جذب عدد كبير من الناس إلى الطرق الصوفية، لأنهم كانوا يضمون إلى الإطعام والإيواء الطقوس الصوفية التي تتوفر على جاذبية خاصة تجعل من المتكفل بهم مريدين شعروا أو لم يشعروا، كما ورد في هذه الرواية: (تساءل بعض الطلبة في فاس عن كيفية قضاء ليلتهم، فقال بعضهم: هل لكم في المبيت معهم (المريدين) فتتفرج في حضرتهم، أي السماع، ونشبع من الكسكس)[1]

وقد ذكر الدكتور عبد اللطيف الشاذلي العلاقة القديمة بين التصوف والتكافل الاجتماعي، فقال: (تمثل عمليات الإيواء والإطعام عنصرا أساسيا في الجهاز الصوفي.. وهو نظام تطوعي تكافلي مبني على التعامل بالمثل بكيفية توفر لكل مسافر من الصوفية إمكانية الاستفادة من بنية استقبال في أي مكان ذهب إليه)[2]

9-1427 هـ، الشهاب الثقافي، عبد المنعم القاسمي الحسني، الرابط: موقع الشهاب للإعلام، www.chihab.net

(1) الفاسي، محمد المهدي، ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع، طبعة المغرب 1994، ص 98.

(2) د. الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع نموذج القرن العاشر الهجري، مطبعة سلا ،1989، منشورة جامعة الحسن الثاني، ص، 134.

ولا حاجة لنا إلى الأمثلة عن دور الزوايا الجزائرية في هذا الجانب، فهو معروف مشتهر، فالزوايا تقوم باستقبال كل أصناف الناس حتى المجانين منهم، لتكفلهم، أو تسخرهم في أعمال الزاوية الكثيرة، أو ليصبحوا بعد ذلك مريدين للطريقة التي تنتمي إليها.

أما المصادر التي تؤهل الزاوية للقيام بهذه الوظيفة، فتتمثل في الاشتراك الذي يقدم من طرف المريدين، والذي يطلق عليه في مصطلح الطرق الصوفية (الزيارة)، ويعطى عادة للشيخ أو أحد مقدميه، تعبيرا عن الولاء والطاعة، وهو عبارة عن عطاءات عينية ونقدية، وهي واجبة ومحددة، وعادة يرسل المقدم الشاوش إلى من تخلف من الأتباع في دفعها لتحصيلها، ولكن غالبا ما كانت عملية الدفع تتم عن طيب خاطر[1]، وهي بذلك لا تختلف عن الاشتراك الذي يقدم في التنظيمات الحزبية أو النقابية.

بالإضافة إلى أموال الزكاة، والتي كانت من المصادر المهمة لمداخيل الزوايا، وقد كان هذا من مواضع الخلاف بين جمعية العلماء والطرق الصوفية، فقد كان الإصلاحيون يرون حرمة أخذ الزوايا للزكاة باعتبارهم ليسوا من الأصناف الثمانية الذين شرعت لأجلهم الزكاة، وكما هو معلوم، فقد كان مقصودهم الأكبر بهذا الشيخ ابن عليوة. وقد نشرت جريدة النجاح مقالا يتساءل فيه صاحبه عما يدفع من الأموال لأرباب الزوايا أو يستجلبونه بواسطة المقدمين بقصد الزكاة هل هو مجزي أم لا؟

فكتب ابن عليوة لجريدة النجاح يقول: (إن صرف الزكاة لغير الأصناف الثمانية

---

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، المرجع السابق. ص 20.

لا يحتمل الجواز لأنها فريضة من الله، ولكن لا يمتنع أن يكون في أرباب الزوايا من يصدق عليه الوصف بعينه، كأن يكون مسكينا أو مدينا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يحتمل أيضا أن يوجد من أرباب الزوايا من يأخذها ليصرفها في أبوابها. لذا أقر بأن دفعها له غير سديد، ولكنه لم يمنع إرسالها إليه، الشيخ ألح فقط على من أراد بإحسانه دفع زكاة أمواله- وأراد أن يتم صرف تلك الأموال بواسطته- أن يبين للشيخ أنها زكاة ليصرف ذلك المال في وجوهه الشرعية)[1]

بالإضافة إلى هذا كله كان هناك المتجردون الذين يقومون بالخدمة دون أجرة مقابل عملهم، وقد كان هذا من الأمور التي أنكرتها الجمعية على الطرق الصوفية، وخصوصا الطريقة العلاوية، فقد جاء في مقال للشيخ البشير الإبراهيمي منتقدا فيه إصلاحات الطريقة العلاوية قوله: (وكان من تنقيحاتهم المضحكة تحديد مراحل التربية (الخلوية) لمعرفة الله بثلاثة أيام (فقط لا غير)، تتبعها أشهر أو أعوام في الانقطاع لخدمة الشيخ من سقي الشجر، ورعي البقر، وحصاد الزرع، وبناء الدور مع الاعتراف باسم الفقير، والاقتصار على كل الشعير، ولئن سألتهم لم نزلتم مدة الخلوة إلى ثلاثة أيام؟ ليقولن فعلنا ذلك مراعاة لروح العصر الذي يتطلب السرعة في كل شيء، فقل لهم: قاتلكم الله. ولم نقصتم مدة الخلوة، ولم تنقصوا مدة الخدمة أيها الدجاجلة؟)[2]

خامسا ـ مواجهة الانحرافات الاجتماعية:

---

(1) أحمد بن مصطفى العلاوي : أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل،ص 18، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص154.

(2) آثار الإبراهيمي: 1/ 171.

وهذا يظهر من خلال اهتمام الطرق الصوفية بالشريعة، من تحريم الحرام، وتحليل الحلال، وأداء الواجبات، فالشريعة -كما يتفق كل مشايخ الصوفية- هي البوابة للسلوك الصوفي.

ومن هذا المنطلق دعت الطريقة العلاوية المنكرين عليها من أعضاء جمعية العلماء إلى الاهتمام بمواجهة الرذائل الاجتماعية التي تريد أن تنحرف بالمجتمع الجزائري عن هويته بدل الاهتمام بالجزئيات المرتبطة بالطرق الصوفية، يقول الشيخ ابن عليوة في هذا بلغته البسيطة والعميقة: (دائرة الإسلام أوسع من أن تضيق بمذاهبه، إنما تضيق بارتكاب الرذائل والموبقات التي أراها الآن على تم (كذا) انتشار.. الأمر الذي يقضي على الدين، والمروءة والأخلاق.. إذا فلم لا نتضامن على حطم ما يرى عند الجميع منكرا)[1]

ولانشغال التيارات الوطنية في ذلك الحين بالعمل الحزبي، فقد دعا الشيخ ابن عليوة إلى تشكيل حزب ديني لحفظ دين الأمة وهويتها، واقترح في صحيفة (البلاغ الجزائري) إحياء العمل بنظام الحسبة في الإسلام بإنشاء جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لصيانة الأخلاق ومحاربة المنكرات، بواسطة رجال الحكومة ونواب الأمة[2].

---

(1) البلاغ: (إلى كتاب أمتنا ومفكريها)، البلاغ الجزائري، ع: 34، مستغانم: 27 صفر 1346- 26 أوت 1927..

(2) محمد عوادي، إرشاد النبيل لمقالات الأستاذ الجليل، مخطوط بأرشيف المطبعة العلاوية بمستغانم ص 217، وص 166، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 - 1909، ص215.

المطلب الرابع: الإصلاح السياسي عند الطرق الصوفية

نحب قبل أن نتحدث عن تصور الطرق الصوفية للإصلاح السياسي أن نذكر أن من الحقائق التاريخية التي لا يجادل فيها أحد أن أول وأقوى من واجه المستعمر الفرنسي عند احتلاله الجزائر هم الصوفية، ابتداء من الأمير عبد القادر الذي كان صوفيا عرفانيا بامتياز، وانتهاء بالمقاومات المتفرقة التي قامت بها الطريقة الرحمانية بفروعها المختلفة.

وهكذا جرت حروب كثيرة أدرك بعدها الجزائريون – بما فيهم الصوفية – أن الوقت لم يكن في صالح هذه المقاومات المتفرقة، وأن العدة والعدد والظروف الدولية وأشياء أخرى كثيرة تحول دون نجاح الجزائريين في طرد المستعمر من بلادهم.

وقد اختلف الجزائريون حينذاك في النهج السلمي الذي يختارونه، كما هو معروف في تاريخ الحركة الوطنية، وقد رأت الطرق الصوفية أن كل تلك الحلول غير مجدية، فلذلك عارضت الحزبية بكل قوة، بل عارضت دعاة الوطنية والقومية أيضا، لأن طروح هؤلاء ستغذي من العصبيات ما يحول دون المشروع الذي هو في صميم منهجهم، والذي انتهجه من قبلهم الذين استطاعوا أن يحولوا التتار من عدو إلى صديق.

وهذه السياسة التي انتهجوها أساء خصومهم – للأسف– فهمها، فاعتبروا هذه الطرق صديق فرنسا الصدوق، وأنهم صنيعة الاستعمار، وأشياء كثيرة لا زالوا يرمونهم بها، وهي التي جعلت بعد ذلك من الدولة الجزائرية تقوم بتعتيم كبير على الطرق الصوفية وعلى الجهود الإصلاحية التي قاموا بها.

وسنحاول هنا باختصار أن نذكر أسس مشروع الإصلاح السياسي كما تتصوره الطرق الصوفية، وخاصة أنشط الطرق في ذلك الحين الطريقة العلاوية.

أولا ــ تجنب المواجهة المباشرة مع الاستعمار:

وهذا الأساس يشكل الأرضية لما بعده، فقد كان الاحتلال الفرنسي ينقض على كل مجاهر بالعداوة له، ليحول بينه وبين الظهور على الساحة أولا، ثم على تفعيل ما يريد تحقيقه من أغراض ثانيا، وهذا ما جعل الجمعية – على الرغم من توجهها الإصلاحي- تجامل الاستعمار في محال كثيرة كما سبق ذكره.

بالإضافة إلى هذا يذكر الباحثون المذهب العقدي الذي ينتمي إليه صوفية الجزائر، وهو المذهب الأشعري، الذي يسوغ الخضوع للإمام الجائر إذا اشتدت وطأته، ولم يمكن مواجهته.

بالإضافة إلى هذين العاملين العامل المميز للصوفية، وهو التصوف نفسه، فالصوفي ابن وقته، وهو يتجنب المواجهة مع الآخر ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وخاصة المواجهة التي تكون نتائجها سلبية.

بالإضافة إلى هذا كله ربما يكون ما يسمى بـ(مراعاة المصالح)، وهو مبدأ فقهي اتفقت عليه جميع الأمة هو السبب الأكبر في هذا، فقد كانت جميع المصالح بيد فرنسا، ولم تكن الظروف لتسمح لأي طرف بانفراده أن يتمرد عليها، ولذلك كان الأصلح في مثل هذه الأحوال أن تداهن لينال منها كل طرف ما يخدم مصالح الأمة، ولهذا آثرت الجمعية هذا التوجه، واستطاعت من خلاله أن تجني الكثير من النتائج الإيجابية.

ثانيا ــــ المحافظة على الشخصية الجزائرية:

كان الشيخ ابن عليوة يرى – كما يرى غيره من مشايخ الصوفية– أن المشكلة في الجزائر ليست مشكلة سياسية، ولا مشكلة استعمار، وإنما هي مشكلة دين، فعندما هزل التدين في الجزائريين صارت لهم القابلية للاستعمار، وإذا رفع هذا الهزال بعودة الدين إلى المجتمع، فإن المصيبة لا محالة ترتفع، فما نزل بلاء إلا بذنب، ولا رفع إلا بتوبة.

وقد كان يخاطب الجزائريين بهذا، فيذكر لهم أن الغرب وإن كان أستاذ العالم في الماديات، لكن العالم الإسلامي جدير بأن يكون أستاذا للغرب أخلاقيا وعقائديا، (فلو اهتدينا بهدي ديننا، وعملنا بتعاليمه وتعاونا على تبليغه لاستفاد العالم الغربي من أخلاقنا ومعتقداتنا فيصبح العالم الإسلامي أستاذا للعالم الغربي في الأدبيات، كما أضحى هو أستاذ العالم الشرقي في الماديات، ولكن أين العاملون؟)[1]

ولهذا ابتعد الشيخ وأتباعه عن الممارسات السياسة التي كانت تمارسها بعض الحركات الوطنية في ذلك الحين، واقتصروا على تعميق الدين في المجتمع بإحياء الشعائر التعبدية ومقاومة الانحرافات الخلقية، وقد وصف الشيخ محمد السعيد الزاهري – بعد أن تخلى عن حربه للطريقة العلاوية– الشيخ ابن عليوة بأنه من دعاة الإصلاح الديني الإسلامي، في الوقت الذي يعتبر نفسه ضمن تيار الإصلاح الوطني السياسي[2].

---

(1) أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، ج 1، قدم له وحققه: عبد السلام بن أحمد الكنوني، راجعه وأشرف عليه: عدلان خالد بن تونس، ط 1، طنجة، 1406 ه.1986، ص 179.

(2) أضاميم المد الساري لصحيفة البلاغ الجزائري، ج 2، ص 469.

وهذا أيضا ما صرح به محمد العوادي الذي وصف الشيخ ابن عليوة بقوله: (كان الأستاذ العلوي رجلا دينيا محضا، لا يحب من الأحزاب السياسية إلا ما يقرر ترجيح الديانة على السياسة، ولا تربطه به أية رابطة سواها)[1]

ولعل هذا ما جعل الشيخ ابن عليوة يظهر بصورة المدافع عن الاستعمار عندما يعاتب أو يوبخ الشعب الجزائري على تقصيره في الالتزام بالدين، فهو يذكر أن (حالة مسلمي الجزائر الدينية اليوم ليست هي عين حالتهم بالأمس.. بل لا يوجد فيما بين الحالتين أدنى شبه إذا قابلنا ما بين مساجدنا الآن، وبين عددها بالأمس.. فعدد مساجد مدينة الجزائر وحدها كان يزيد على المائة مسجد ما بين حنفي ومالكي فضلا عن المدارس والزوايا وعدد مساجدها الآن لا يتجاوز عدد الخمسة)[2]

ثم يعقب على بيان السبب في هذا، وهو عنده ليس المستعمر، بل الشعب نفسه، بل إنه يكيل للمستعمر الثناء في تنوير الشعب[3]، ويلومه في نفس الوقت لأنه لم يفقه الطريق الحقيقية المؤدية إلى الإصلاح، يقول في ذلك: (فكم هذا والقطر الجزائري متسربلا بالراية الفرنسوية متجملا برونقها، والكل يعترف من أنها دولة من أسرع الدول سيرا في سبيل الإصلاح، ومع هذا لم نستفد من ذلك الإصلاح إلا ما نراه

---

(1) محمد العوادي: (جمعية التذكير)، لسان الدين، ع: 35، الجزائر: 30 جمادى الأولى 1356 هـ..

(2) (مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية)، لسان الدين، ع: 8، الجزائر: 20 فيفري 1923.

(3) نحب أن ننبه هنا إلى أن ما اقتبسناه من نصوص عن ثناء ابن عليوة على الاستعمار، والتي كانت من باب المجاملات التي تستخدم لتحقيق المصالح العامة، قد ورد مثلها كثير عن كثير من الحركات الوطنية، بما فيها جمعية العلماء المسلمين أنفسهم.

كاللازم من عمارة السجون بسفهائنا والطرقات بأبنائنا الفارغين من أعمال الدنيا والآخرة، ومع هذا فلست بقائل أن الحكومة تعمدت ترك الإصلاح، كلا! إنما أقول: جهلت الطريق الموصلة إليه فأتت البيت من غير بابه)[1]

بل إنه فوق هذا يدافع عن فرنسا ضد من يرى بأن (أولي الأمر لا يسمحون بإظهار شعائر الإسلام)، ويستدل لذلك بأن الحكومة الفرنسية هي الأعرق في تقرير حرية الأديان على اختلافها[2].

يقول معبرا عن هذا: (فمتى اجتمع المسلمون على نحو تأسيس مدرسة علمية، أو جماعة دينية فعارضتهم الحكومة في ذلك فما سمعنا به. ولن نسمع به إن شاء الله هل يريد المسلمون أن تأمرهم بنحو ذلك رسميا. كلا! لأن ذلك ليس هو من وظيفتها، فهي لا تأمر أبناء جنسها بمثله، كما أنها لا تنهاهم أيضا عن تعاطيه. فكيف تريد أنت أيها المسلم أن تجعل لك درسا تأمرك فيه بتأسيس دينك...ألم يكفك أنها حملت على عاتقها احترام دينك وعوائدك؟)[3]

انطلاقا من هذا ركزت الطريقة العلاوية بقيادة شيخها على برنامج للإصلاح الديني يصحح الوضع في الجزائر، من غير أن يصطدم في ذلك مع الاستعمار، فساهمت في بناء الزوايا التعليمة والتربوية الكثيرة، بل ذهبت إلى المناطق التي قصدت من طرف المبشرين كبلاد القبائل، فقامت بجهود كبيرة لحمايتها من غير أن تصطدم مع المستعمر، وقد نقلت البلاغ الجزائري عن صحيفة النجاح قولها: (إن

---

(1) (كيف نتوخى الإصلاح؟)، لسان الدين، ع: 2، الجزائر: 9 جانفي 1923.

(2) ح.ع: (مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية)، لسان الدين، ع: 5، الجزائر: 30 جانفي 1923.

(3) ح.ع: (مسلمو الجزائر وحالتهم الدينية)، لسان الدين، ع: 5، الجزائر: 30 جانفي 1923.

الشيخ ابن عليوة أنقذ مئات الآلاف من القبائل الذين استحوذت عليهم جمعية الآباء البيض في زواوة والحمامات وغيرهما) [1]

وهذا يرد على تلك الاتهامات التي وجهت للشيخ وطريقته من أنهم كانوا يدعمون التبشير، حتى أن صاحب صحيفة (المرصاد) نعته ب (الكاردينال المتروي)[2]، وبمثل ذلك اتهم سعيد الزاهري الشيخ وطائفته بالدعوة المسيحية الإسلامية وأنه بين المسلمين مبشرا من (المبشرين بالمسيح)[3]

وهذا كله بسبب سوء الفهم من كيفية التعامل في ذلك الوضع الخاص الذي تعيشه الجزائر من جهة، وعن تأثير التسامح في التغلب على الخصم الذي يملك من أدوات القوة ما لا يستطيع أن يواجه بمثلها.

ثالثا ــ تقريب المستعمر من الإسلام:

وهو منهج استعمله الصوفية قديما مع التتر ومع غيرهم، أي أن (يدخل الغالب في دين المغلوب)، والفلسفة التي ينطلق منها هذا المنهج بسيطة، وهي أنه عندما يصبح للمغلوب من القوة الروحانية والإيمانية ما يستطيع أن يقهر به غالبه، فلابد أن يستسلم له أخيرا حتى لو كان منتصرا عليه بالقوة المادية، لأن القوة الروحية أقوى من القوة المادية.

وقد عبر ابن عليوة عن هذا بقوله: (لو أن الإسلام ظهر بتعاليمه الحقيقية على الأسلوب الملائم للعصر الحاضر، لوجد من الأنصار في أهل أوربا، أكثر مما وجدته

---

(1) أضاميم المد الساري، ج 1، ص 372، 1349.

(2) أحمد توفيق، حياة كفاح، ص 224.

(3) أحمد حماني: صراع بين السنة والبدعة، ج 1، ص 297.

المسيحية في إفريقيا الشمالية وغيرها من الأنصار، على أن أنصار التعاليم الإسلامية يعتبرون من الطبقة العالية بين أهل العصر الحاضر....لو كان في الأمة من يقوم بهذه الدعوة الجليلة القدر بانتظام وحسن دراية، لكان الإسلام يعمل بسهولة في أواخر القوم أكثر مما عمل في أولهم...وعلى الأقل...لحسن ثقة الأجانب بتعاليم دينه، الذين (كذا) هم يتخيلونه الآن أشبه شيء بشبح مبهم...)[1]

وقد رأى أن تقريب المستعمر من الإسلام عبر هذا الأسلوب يستدعي أمرين:

الأول: أن يتحول الجزائريون إلى مستوى ديني وأخلاقي صالح لأن يجعلهم نموذجا صالحا لتمثيل الإسلام.

والثاني: هو الدعاية التبشيرية للإسلام باللغة التي يفهمها الغرب، والتي يرى أنه بحاجة إليها، وفي هذه الحالة ينظر رجال الطرق إلى المستعمر لا كمحارب، وإنما كإنسان يملك عقلا وقلبا وروحا، وبذلك يمكن مخاطبة هذه اللطائف فيه، واستعمالها في إصلاحه، أو على الأقل التخفيف من حدة عدوانه.

ولهذا كان الشيخ ابن عليوة يرى أن الدعوة للإسلام في الغرب ممكنة، وأنه يمكن تحويل الغرب إلى مسلمين إذا انتهجنا منهج الحكمة والموعظة الحسنة ونشر الكتب والمجلات والمحاضرات والمسامرات[2].

ولهذا كان يرى أن تعرض تعاليم الإسلام بما يتناسب مع العقل الأوروبي، وخاصة العقل الجاف البعيد عن الروحانية، ولهذا حاول أن يفسر سورة النجم بما

---

(1) البلاغ الجزائري، ع: 5. مستغانم: 5 جانفي 1927.

(2) البلاغ: (إننا لمحتاجون لبث دعاية إسلامية)، البلاغ الجزائري، ع: 150، الجزائر: 2 شعبان 1348،. أضاميم المد الساري، ج 1، ص 178..

يتناسب مع العقل الأوروبي المسيحي ليقرب له بذلك الإسلام.

وقد لقيت هذه المحاولة إنكارا وطعنا شديدا من بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى درجة أن سعيد الزاهري أرسل سؤلا إلى جريدة البلاغ على صفحات جريدة الشهاب يسألها: (لماذا فسر شيخها العلوي سورة والنجم بتعاليم يسوع المسيح عليه الصلاة والسلام، وبما جاء في الإنجيل؟)[1]، فلم يتلق جوابا فعلق موضحا هدفه من السؤال بقوله: (سألتها هذا السؤال لأني أعتقد أن مبشرا مسيحيا...قد كتب هذا التفسير ثم أخرجه للناس باسم الشيخ ابن عليوة)[2] موحيا بأن القس الكاثوليكي بالجلفة الأب جياكوبيتي الذي يدير نشريه الاتحاد الكاثوليكي الأهلي هو صاحب التفسير، لكن الرسالة في طبعتها الأولى كانت قد صدرت عام 1916، أي قبل التقائه بالأب جياكوبيتي بعشر سنوات.

وكان هذا الموقف من الزاهري من الأمور التي أنكرها عليها ابن باديس بعد ذلك، لما يعرفه عن جهود الشيخ ابن عليوة في إنقاذ المسلمين من الوقوع في حبائل المبشرين[3].

---

(1) أحمد حماني: الصراع بين السنة والبدعة، ج 1، ص 297.

(2) المصدر نفسه.

(3) من ذلك إنقاذه لجماعة من المسلمين من أيدي (جمعية الميتوديست البروتستانتية) وقد غطت صحيفة البلاغ الجزائري الحدث وأشركت معها أهل الأريحية من رجال قسنطينة لمساعدة المجموعة العائدة إلى دائرة الإسلام، بعد أن طردت جمعية الميتوديست من كفالتها مبارك بن سليمان السوفي القماري، مع بعض الفتيات حين كاتب الأستاذ العلوي الشيخ ابن باديس في الموضوع فسر بالعمل وأعانهم ماديا انظر: (استلفات لأهل الأريحية من رجال قسنطينة أضاميم المد الساري،. ج 1، ص 144.

ولم يكتف الشيخ ابن عليوة بجهوده الفردية، بل دعا إلى تأسيس مؤسسة في الغرب تقوم بالتعريف بالإسلام والتحبيب فيه، وقد عبر عن هذه الرغبة بقوله: (سأكون سعيدا، إذا تمكنت في يوم ما أن أكون جماعة تكون لي ترجمانا بين أوروبا والمسلمين، لأنني متيقن من أنه إلى حد الآن لا تزال أوربا تجهل خصوصيات الإسلام، إذا أمكننا تأسيس هذه النواة القادرة على إيصال مقاصد الإسلام، لا أشك لحظة واحدة في زوال المسائل التي تفرقنا)[1]

وقد بدأت نواة هذه الجمعية، والتي سميت بـ (أحباب الإسلام)[2] في عهد الشيخ من طرف بعض الفرنسيين الذين أسلموا، وكانت لهم بهم علاقة روحية، ولعل أهمهم (شارل طابيي) الذي كان سبب شروعه في تحرير كتاب الأجوبة العشرة، و(عبد الكريم جوصو)، بالإضافة إلى الفيلسوف الفرنسي الكبير (روني قينون)، والذين كان يوجه الأوربيين الذين دخلوا الإسلام لسلوك الطريق على يدي الشيخ ابن عليوة.

---

(1) El morchid, n° 48, 4e Année, Mostaganem :1 er Redjeb 1370- 8 avril 1951.p 6 نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1909 – 1934، ص261.

(2) جمعية أحباب الإسلام: أنشأها الشيخ عدة بن تونس ومقاصدها: التبشير بالدين الإسلام وبث تعاليمه بين المسلمين وغيرهم من مختلف الأديان والأجناس، وإعطاء صورة صحيحة عن الإسلام وتاريخه المجيد بعد أن شوهه كتاب مغرضون، ولم شعث الأوربيون الذين اعتنقوا الإسلام على يد الطائفة العلاوية ومدها بأنواع الإرشاد والتوجيه الديني، وتطورت هذه الجمعية وصارت لها هياكلها، وندواتها وإصداراتها لتقوم بعملها الدعوي في الخارج وفي الجزائر أيضا. عدة بن تونس: تنبيه القراء إلى كفاح مجلة المرشد الغراء، ج 1.149– ص 147.

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل ما يلي:

1 ـــ أن انقسام الصوفية إلى اتجاهات ومدارس هو الاعتقاد السائد عند أكثر الباحثين في التصوف سواء كانوا من المؤيدين له أو المنكرين عليه، وإن كان هناك من يرى الصوفية شيئا واحدا، ومنهم بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين، وقد تعاملنا مع الاعتقاد السائد بتقسيم الصوفية إلى مدارس متعددة، لنرى من خلال ذلك الاتجاه الذي ينتمي إليه صوفية الجزائر الذين تعاملت معهم جمعية العلماء.

2 ـــ رأينا أنه يمكن أن يقسم التصوف – بحسب وجوده في الواقع – إلى قسمين، أو مدرستين قد تتداخلان فيما بينهما، فيكون الصوفي الواحد في القسمين جميعا، ثم إن لكل قسم أنواعه الخاصة به كذلك، وهذان القسمان هما: التصوف السلوكي، والتصوف العرفاني.

3 ـــ التصوف السلوكي هو التصوف الذي يهتم بالسلوك والمجاهدات والأذكار ونحوها، ويمكن تقسيمه بحسب الممارسات السلوكية فيه إلى قسمين: قسم متفق على ممارساته السلوكية، وهو يدخل ضمن ما يسمى بالتصوف السني، وقسم مختلف في ممارساته، وهو الذي يسميه أعداؤه (التصوف البدعي)، ونحن نؤثر تسميته بـ (التصوف المختلف فيه)، باعتبار أنه يستدل لممارساته باجتهادات فقهاء ومحدثين كبار من القدماء والمحدثين، ومثل هذا لا يستعجل فيرمى بالبدعة، وسنرى تفاصيل الخلافات الواردة في هذا النوع في الفصل الخاص بالسلوك الصوفي الظاهري.

4 ـــ التصوف العرفاني هو الذي يطلق عليه كذلك لقب (التصوف الفلسفي)،

وهو موجود في كل الطرق الصوفية، وهو عادة تصوف النخبة من المثقفين الصوفيين، لأن فيه جوانب فلسفية لا يطيقها العامة، ولعل أحسن من يمثله في وقت الجمعية الشيخ ابن عليوة، وهو في الواقع أيضا ينقسم بحسب المعارف التي يهتم بها هذا النوع إلى أقسام كثيرة، تبدأ من العرفان الإلهي، وتنتهي إلى الاهتمام بالسحر والشعوذة.

5 ــ حصل نوع من الجدل بين الجمعية والطرق الصوفية حول العلاقة بين التصوف والطرق الصوفية، فهناك من الجمعية من يرى الطرق الصوفية شيئا آخر غير التصوف، وهناك من يراهما شيئا واحدا، ويحمل عليهما حملة واحدة.

6 ــ رأينا أن هناك في الواقع الجزائري من لا يفرق بين زوايا الطرق الصوفية التي تنشر الذكر وتربي المريدين عبر مناهج معينة، وبين زوايا المشعوذين والكهان وغيرهم، بحجة أن الجميع يسمي البناء الذي يمارس فيه وظيفته (زاوية)، حتى أن الأمر تعدى إلى الزوايا العلمية، فنسبت هي الأخرى إلى الشعوذة والخرافة بحجة أنها تسمى (زاوية)

7 ــ تتفق الطرق الصوفية جميعا مهما اختلفت توجهاتها وأساليبها في السلوك على شرطين: الشيخ المرشد، والذكر.

8 ــ رأينا أن الطرق الصوفية، وإن اتفقت في كثير من شروط السلوك أو مراحله أو نتائجه إلا أنها تختلف اختلافا جذريا في رؤيتها الإصلاحية، ذلك لأنها عادة ما تكون تابعة لشيخها، فإن كان لشيخها نشاط سياسي صارت الطريقة طريقة سياسية واقتحمت الحياة السياسية ومارست السياسة من أوسع أبوابها، وإن كان شيخ الطريقة مقاوما عسكرية، صارت الطريقة بمريديها ومقدميها وزواياها جنودا لتحقيق

غايته، فإن وضع السلاح وضعت السلاح معه، ثم لا تتحرك بعد ذلك إلا بأمره، وهكذا.

9 ــ يعتبر الصوفية عموما أن السبب في كل ما يحدث في الواقع من أحداث هو العلاقة مع الله المعبر عنها بالتدين، فبقدر ما تكون العلاقة مع الله متينة صلبة حية، بقدر ما تستقيم الحياة، وبقدر ما تنهار تلك العلاقة تنهار الحياة، ولذلك لا يتشتت أصحاب الطرق في البحث عن أي حل، فالحل عندهم واضح.

10 ــ يعتبر الإصلاح الديني هو الإصلاح الأساسي الذي يمكن أن نقصر عليه دور الطرق الصوفية، ذلك أن دور الشيخ المربي - الذي هو مركز دائرة الطريقة - هو التوجيه الديني لمريديه أو الرقي بهم إلى درجات معينة من سلم الكمال الإيماني حسبما يراه، وهذا لا يعني أن سائر أنواع الإصلاح مستبعدة من الطريقة أو من شيخها، ولكن المراد هو أن المنطلق في الإصلاح هو الدين، وأما ما عداه من سياسة أو تربية أو مجتمع هو نتيجة حتمية لتحقق التدين بمفهومه الشرعي.

11 ــ إن كان الكثير يحكم على الدور السياسي للطرق الصوفية في الفترة التي تلت المقاومات الشعبية والطرقية للاستعمار بالسلبية، فإن القليل جدا من الباحثين المنصفين من يحكم على دورهم التربوي والتعليمي بذلك، فقد كانت الزوايا ــ مهما اختلفت الطرق التي تنتمي إليها ــ تمارس هذا الدور بفاعلية في المدن والأرياف، وفي أي محل يكون لها وجود فيه، ولهذا لم تنكر الجمعية ما تقوم به الزوايا والطرق الصوفية من أدوار في هذا الاتجاه، وإنما تنكر عليها بعض ما يطرح في تلك المؤسسات من أفكار لا تتفق معها الجمعية.

الفصل الثالث

آثار التوجهات الفكرية على العلاقة بين الجمعية والطرق الصوفية

بعد أن تعرفنا على التوجهات الفكرية والمشاريع الإصلاحية لجمعية العلماء والطرق الصوفية، نحاول في هذا الفصل أن نبحث عن آثار تلك التوجهات على العلاقة بين الطرفين.

ونحب قبل أن نبحث في هذا أن نذكر بعض الملاحظات المنهجية:

1 ـــ بما أن كلا من الجمعية والطرق الصوفية تنتمي إلى مدارس خاصة لها امتدادها في العالم الإسلامي، فإن المنهج العلمي دعانا إلى عدم الاكتفاء بما ذكرته الجمعية، أو بما ذكره رجال الطرق الصوفية الجزائرية من تصريحات ومواقف، وإنما نضم إليها ما ذكره غيرهم لبيان أثر التوجه الفكري في المواقف والعلاقات.

2 ـــ أنا حاولنا أن نستقرئ التهم المتبادلة بين الطرفين، ونؤرخ لها، وهو ما جعلنا نعود إلى الجذور الفكرية التي ينتمي إليها كلا من الجمعية والطرق الصوفية.

3 ـــ أنا لم نكتف بسرد التهم، وذكر التصريحات الدالة عليها، وإنما حاولنا أن نبحث عن العلل الداعية لها، ومناقشتها.

4 ـــ أنا – كما فعلنا في سائر فصول الرسالة– لم نكتف بالوصف أو السرد، وإنما تدخلنا بالنقد العلمي في حال الحاجة إلى ذلك، لاعتقادنا أن السكوت عن البيان وقت الحاجة لا يجوز.

بعد هذه الملاحظات، فقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين:

تناولنا في المبحث الأول: التهم الموجهة من جمعية العلماء للطرق الصوفية.

وتناولنا في المبحث الثاني: التهم الموجهة من الطرق الصوفية لجمعية العلماء.

المبحث الأول

التهم الموجهة من جمعية العلماء للطرق الصوفية

كما عرفنا سابقا، وفي مواضع مختلفة أن من الأهداف الأساسية التي أسست لأجلها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بل أسس لأجلها التيار السلفي بنوعيه، هو مواجهة الطرق الصوفية والرد عليها ومحاربتها بكل الوسائل.

وقد ذكرنا الأدلة الكثيرة الدالة على هذا، سواء من الناحية الرسمية المتمثلة في قانون الجمعية، أو من خلال تصريحات أعضاء الجمعية، وقد عرفنا أن الخلاف بين أعضاء الجمعية في هذا ليس إلا في طريقة التعامل مع المخالف أو في بعض القضايا الفرعية.

بناء على هذا، فإنا سنحاول في هذا المبحث أن نطرح التهم التي على أساسها قررت الجمعية إعلان الحرب على الطرق الصوفية، بل تقديم الحرب عليها على حرب الاستعمار نفسه.

وقد عبرنا عن هذه المواقف بكونها (تهما) بناء على التصريحات التي بثها رجال الجمعية، وهي تهم من جهة أنها تفتقر إلى الدليل، أو أن الدليل قد يختلف فيه، وبالتالي تبقى تهما مهما كان، خلافا لبعض الباحثين الذين يتصورون أن ما تقوله الجمعية حقائق لا انفكاك عنها، والأمر ليس كذلك، كما أن الأمر بالنسبة للمخالفين ليس كذلك.

وكمثال بسيط على ذلك أن الكثير من المواقف من الطرق الصوفية يعتمد فيها

هؤلاء الباحثون على عدو الطرق الأكبر الشيخ الزاهري، فإذا اعتبر الزاهري الشيخ ابن عليوة أميا قبلوه ونشروا أقواله واعتبروها، لكنه إن تكلم عن الشيخ الإبراهيمي، ووصفه بأدنى مما وصف ابن عليوة، نجدهم يستنكرون موقفه، ويعتبرونه عميلا وخائنا وأوصاف كثيرة.

ونحن نقول لهؤلاء (الباحثين): حددوا موقفكم بدقة، فإن كان الزاهري خائنا، فلا تجوز شهادته، لا على ابن عليوة، ولا على الإبراهيمي، وإن لم يكن خائنا، فلماذا لا تقبلون شهادته في الإبراهيمي كما قبلتموها في ابن عليوة.. أما إن قلتم: إنه كان مخلصا في وقت انضمامه للجمعية خائنا بعد خروجه منها، فهذا يفتقر إلى أدلة كثيرة لا يمكن لبشر أن يأتي بها، لأنها تتعلق بالسرائر، ولا يعلم السرائر إلا الله.

بناء على هذا، فقد رأينا، ومن خلال استقراء أصول التهم التي وجهتها الجمعية للطرق الصوفية انحصارها فيما يلي:

1 ــ تهمة البدعة والخرافة

2 ــ تهمة الكفر والشرك

3 ــ تهمة ابتزاز الأموال

4 ــ تهمة مداهنة الاستعمار

ولكل تهمة من هذه التهم فروعها المرتبطة بها.

وقد حاولنا في هذا المبحث أن نذكر التهم، ونربطها بالتوجه الفكري للجمعية، مع ذكر الأدلة الدالة عليها، أو الأدلة الناقضة لها في حال كون الاتهام باطلا في تصورنا.

وقد وضعنا لكل تهمة مطلبا خاصا بها.

المطلب الأول: تهمة التعبد بالبدعة والخرافة

وهي أشهر التهم، وأكثرها طرحا، حتى صارت لفظة (الطرق) لا تذكر إلا مقرونة بكلمة البدع، وهي من التهم التي اتفق عليها المعتدل والمتشدد من أعضاء الجمعية، وليس الفرق بينهما إلا في التعميم، فبينما نرى المتشددون يرمون كل أفعل الطرق بالبدعة والخرافة وما يستتبع ذلك من البعد عن الكتاب والسنة، نرى المعتدلين أقل حدة في هذه الجوانب، فلا يعممون أحكامهم.

وبما أنا سنتناول بتفصيل الفروع المرتبطة بما تعتبره الجمعية بدعة أو خرافة من سلوك الصوفية أو عرفانها، فإنا سنقتصر هنا على التصريحات الرسمية أو الشخصية الدالة على هاتين التهمتين:

أولا ــ البدعة:

صرحت الجمعية عند بيانها لأهدافها وغاياتها من حركتها الإصلاحية أن من لب أهدافها مواجهة ما تسميه ببدعة الطرق الصوفية، فقد نصت المادة السادسة عشر على أن (الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف ومبناها كلها على الغلو في الشيخ والتحيز لاتباع الشيخ وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ إلى ما هناك من استغلال ومن تجميد للعقول وإماتة للهمم وقتل للشعور وغير ذلك من الشرور)[1]

ومن خلال تتبع منهج الجمعية في تعاملها مع الطرق الصوفية في هذا الجانب يمكن أن نلاحظ بعض الملاحظات:

1 ــ انعدام الطرح العلمي:

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 131)

فمع أن علماء الجمعية اعتبروا الممارسات الطرقية بدعة إلا أني لم أجد طرحا علميا، يصنف الأوضاع الطرقية واحدا واحدا، ويتكلم عنها وعن أحكامها بطريقة الفقهاء المعتبرين، ليكون في ذلك فرصة لاطلاع المخالف، أو رده عليها، ليقوم على أساس ذلك الإصلاح.

لا نستثني من ذلك إلا رسالتين قصيرتين سنتحدث عن منهجهما في الطرح عند الحديث عن وسائل الجمعية في تعاملها مع الطرق الصوفية، وهما رسالة (بدعة الطرائق في الإسلام)، ورسالة (الشرك ومظاهره)، وكلاهما أقل من جميع النواحي من أن تستطيع أداء ما تتصور الجمعية أنها تواجهه من البدع.

وللأسف – بدل أن تتوجه الجمعية للنقد بهذا الأسلوب- اختارت المنهج الخطابي، أو – أحيانا كثيرة – منهج السخرية والبذاءة، ولا يمكن بهذا الطريق أن يتحقق الإصلاح، لأن العامي، وإن اقتنع بما ذكرت الجمعية، فسخر من الطرق، وسقطت من عينه، فإنه سيسخر أيضا من الجمعية، وتسقط من عينه، وبالتالي لا يبقى أي ممثل للإسلام.

وهذا الذي وقع في الجزائر للأسف، ولهذا ولت الجزائر قبلتها بعد الاستقلال للعلمانيين وغيرهم، لأنها لم تجد من يستطيع بنزاهة وعلم وخلق وكفاءة أن يمثل الدين.

2 ــ إعطاء المختلف فيه حكم البدعة:

والأمثلة على ذلك كثيرة منها حديثهم عن السبحة وقراءة القرآن الكريم جماعة والذكر الجماعي وبعض العادات المرتبطة بالجنائز من الذكر والقراءة ونحوها مما سنراه بتفصيل في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

3 ــ التركيز على قضايا فرعية جدا:

وهذا ما نعتبره خطأ منهجيا خطيرا حيث نلاحظ أن الجمعية ركزت عند ذكر البدع على قضايا فرعية جدا، وخلافية جدا، وحتى لو سلمنا بأنها من المجمع عليه، فلم تكن لها في ذلك الحين الأولوية، ولا أن تزاحم قضايا أخرى أكثر خطرا، وسنرى الأمثلة على ذلك في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

4 ــ تقديمها لمواجهة البدع على مواجهة الاستعمار والتبشير:

والتصريحات الدالة على هذا كثيرة جدا، وقد صدرت للأسف من أركان الجمعية الكبار، وخصوصا الشيخ الإبراهيمي، وقد سبق ذكر بعض ذلك، ونضيف إليه هنا مقالة نشرت في الشريعة، التي كانت حينها لسان جمعية العلماء كتبها (محمد جير فودة) تحت عنوان (الدّين الإسلامي بين المبشرين والمبتدعين)[1]

وقد عقد في هذا المقال الخطير مقارنة بين ما تقوم به الطرق الصوفية من بدع حسب تصوره، وبين ما يقوم به المبشرون، وخلص إلى نتيجة فضل فيها المبشرين على الطرقيين.

وسر تفضيله – كما يذكر – هو (أن جماعة المبشرين إنما يدعون إلى الخروج على الدين إطلاقا ويروجون لاعتناق دين غيره، وتلك دعوة ينبني على مجرد الجهر بها النفور عنها، اللهم إلا عند نفر قليل تدفعهم الحاجة إلى الاستسلام وتغريهم الفاقة بالاستكانة، وهؤلاء لا يلبثون أن يصدوا عن الدعوة ويرجعوا إلى الهدى عندما يرون بأعينهم أن المنشآت التي أعدت لهم بين أهل دينهم ستغنيهم عن التردد على

---

(1) جريدة الشريعة النّبويّة، العدد السّادس ، الصّادر يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 للهجرة الموافق ل 21 أوت 1933 للميلاد.

أماكن المبشرين فتكتب لهم النجاة من المهاوي السحيقة التي كانوا على وشك التردي فيها، ولكن ما ظنك بجماعة ليسوا من المبشرين حتى نجتنبهم، ولا يدعون للخروج على الإسلام حتى نتحاشاهم، وإنما هم مسلمون أولا، يلبسون لباس الإسلام، ويتزيون بزيه وجاءوا تحت ستار لباسهم الزائف يجتذبون نفرا من المسلمين، ينفثون فيهم سموم خرافات وأوهام ما أنزل الله بها من سلطان بدعوى أن تلك الخرافات من الدين وأن من لم يتبعها وينسج على منوالهم فيها يبوء بغضب من الله ورسوله ويكون من الكافرين)[1]

وقد أجاب عن هذا التساؤل بقوله: (لا شك أن هؤلاء أشد ضررا على الإسلام من المبشرين الذين قدمنا أن معالجة أمرهم باتت وشيكة النجاح، وأن دعوتهم عند الكثيرين لا تصادف ما قدر لها من رواج)[2]

وعندما عاد للحديث عن التفاصيل التي جعلت من الطرق شرا من المبشرين، لم يجد إلا أن (أرباب الطرق الذين يزعمون أنهم ينتسبون إلى (الصوفية) يصرفون جهدهم في إفهام عامة الشعب أن طريقتهم هي المثلى وأن خطتهم هي القويمة، وأن من لم يخضع لتقاليدهم لا يزكيه الله يوم القيامة ولا ينظر إليه، وهم في هذا المضمار يتسابقون ويتنافسون، كل يرمي الآخر بالمروق والزندقة، وكل يدعي لنفسه السبق

---

(1) جريدة الشريعة النّبويّة، العدد السّادس ، الصّادر يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 للهجرة الموافق ل 21 أوت 1933 للميلاد.

(2) جريدة الشريعة النّبويّة، العدد السّادس ، الصّادر يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 للهجرة الموافق ل 21 أوت 1933 للميلاد.

والتفوق)[1]

ولم يذكر هو الآخر مصدره على هذه الدعوى الخطيرة، وغيرها من الدعاوى، لأن رجال الجمعية للأسف لم يعودوا كتابهم أن يلتزموا المنهج العلمي، وإنما عودوهم أن يكتبوا المقالات الإنشائية التي لا يستقيم جمالها إلا بقدر ما تحمله من أصناف المبالغات.

وقد خلص في الأخير إلى نتيجة عملية عبر عنها بقوله: (من أجل هذا كان حقا على من يهمهم أمر الدين ويعنون بشؤون المسلمين أن يعملوا على تطهيره من أمثال هذه البدع وأن يضربوا بيد من حديد على رؤوس الذين يتخذون الدين ستارا يخفون وراءه أغراضهم ومآربهم)[2]

عندما قرأت هذا المقال، وخاصة من شخصية لم أستطع أن أظفر بترجمتها لم أشك في أن الاستعمار اخترق الجمعية عبر أمثال هؤلاء، وعبر أمثال هذه المقالات، فإذا أقنعهم بأن المبشرين أفضل من رجال الطرق، أقنعهم بعدها بأن الاستعمار أفضل من الأتراك، لأن الأتراك كانوا يشجعون رجال الطرق، والاستعمار يشجع المبشرين، بل هذا ما كاد يصرح به ابن باديس كما ذكرنا ذلك سابقا عند تمجيده للكماليين، حتى في إلغائهم الخلافة، لسبب بسيط، وهو أن الخلافة كانت ملاذا وحضنا للطرق الصوفية.

---

(1) جريدة الشريعة النّبويّة، العدد السّادس ، الصّادر يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 للهجرة الموافق ل 21 أوت 1933 للميلاد.

(2) جريدة الشريعة النّبويّة، العدد السّادس ، الصّادر يوم الاثنين 29 ربيع الثاني 1352 للهجرة الموافق ل 21 أوت 1933 للميلاد.

ثانيا ــ الخرافة:

ولعل أشد الألسنة لهجا بهذه التهمة، بل تكاد تكون تهمته الكبرى لهم هو الشيخ البشير الإبراهيمي، وذلك باعتباره – بالإضافة إلى ميله إلى الاتجاه السلفي المحافظ- يميل إلى التنويريين، وهم لا يريدون أن يظهر المسلم بتلك الصورة التي يظهر بها رجال الطرق الصوفية.

وقد كتب في خصوص هذا مقالات طويلة تحت عنوان (تعالوا نسائلكم)[1]، وقد صدر هذه المقالات بيان دافعه إليها، وهو ما عبر عنه بقوله: (الشعب الجزائري المسلم بفطرته، الكريم في عنصره، الجاهل بحقائق دينه- في أكثريته- واقع اليوم بين قوّتين تتجاذبانه: قوّة العلماء المصلحين الداعين إلى الله وإلى الإسلام كما جاء به محمد ﷺ لا يبغون على ذلك جزاء ولا شكورًا، وقوة الشيوخ الطرقيين الذين وقفوا- إلا أقلّهم- سدًا حائلًا بين العلماء وبين أتباعهم من عامّة الأمة.. فكان من واجب النصح للعامة أن تعرّف بحقيقة هؤلاء الشيوخ تعريفًا يتركهم أمام الأمة على حقيقة حالهم دون أي زيادة عليهم ولا تنقيص لشخصياتهم، {لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ} [الأنفال: 42])[2]

وهذه المقالات من حيث أسلوبها وقوتها وتأثيرها جيدة جدا، وهي تدل على

---

(1) مقال متسلسل نشره الشيخ تباعًا باسم (كاتب نقّاد) من أعضاء جمعية العلماء.

المقال الأول: العدد (7) من جريدة "السنّة"، 22 ماي 1933م.

المقال الثاني: العدد (9) من نفس الجريدة، في 5 جوان 1933م.

المقال الثالث: العدد (11) من نفس الجريدة، في 19 جوان 1933م.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 113)

بعض ما يحصل في الواقع الجزائري في ذلك الحين، ولكن الإبراهيمي- للأسف - في قضايا خطيرة مثل هذه يغلب الخطاب الأدبي على الخطاب العلمي، فيطرح تهمه وأدلته عليها من غير تحقيق ولا توثيق إلا ما يسمعه، أو ما يتمكن من رؤيته، ثم يعمم ذلك تعميما.

فقد اعتبر الإبراهيمي دليله على رمي الطرق جميعا هو ذلك التسليم المطلق الذي يقوم العوام حول المشايخ والصالحين، بل منهم من يعتقد فيهم ما يعتقد في الله نفسه، وقد عبر الإبراهيمي عن هذا الدليل بقوله: (نريد لهذا العامي أن يؤمن بالله ربًا وبالإسلام دينًا.. وتريدون منه أن يؤمن مع ذلك أو قبل ذلك أو بعد ذلك بأنكم أولياء الله، وإن استبحتم الحرمات وركبتم المحرمات، وأن يشرككم مع الله في الدعاء أو يدعوكم من دونه وأن يلتجئ إليكم حتى فيما هو من خصائص الألوهية، وأن يشدّ الرحال لبيوتكم كما يشدّها لبيت الله، فاجبهونا بالتكذيب إن استطعتم)[1]

ثم خاطبهم بحدة قائلا: (أليس فيكم من يبيع الأولاد للعقيم ويبيع الراحة للسقيم؟.. أليس فيكم من يهدّد المسلم بخراب البيت وموت الأولاد وهلاك الحرث والماشية إذا هو قطع عادة أو قصر في شيء من رسوم الخدمة؟.. أليس فيكم من يقول في صراحة إِنه يتصرّف في الوجود ويعطي من يشاء، ويمنع من يشاء ثم ينحل هذا التصرف غيره لتكون له أسوة؟ إن وجودًا يكله الله لتصرّفكم لأهون وجود، وهل بلغ هذا الكون البديع من الهوان على الله أن يكله إلى تدبيركم أيها الحمقى ونحن نراكم أعجز الناس عن تدبير (خبزة) فلا تبلغونها إلا بدفع دينكم ثمنًا

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 116)

لها)[1]

وما ذكره الإبراهيمي من هذا الدليل – كما ذكرنا سابقا – يفتقر إلى تحديد وجهة الخطاب بدقة حتى لا يدخل البريء في التهمة، وذلك لا يكون إلا بحصر الطرق الصوفية، ثم بيان القائل منهم بهذا، ثم تبيين المحل الذي يدل على هذا.

هذا هو المنهج العلمي الذي نراه في تقرير التهم، وخاصة تهمة خطيرة كهذه، أما استناده للعوام في تقرير التهم، فهو كاستناد من يريد اتهام أستاذ من الأساتذة بما كتبه تلميذه، مع أن التلميذ قد يكون بليدا، أو كتب ما لم يمله أستاذه عليه.

وهذا للأسف هو الوصف الصحيح لما تتعامل به الجمعية مع الطرق الصوفية في تقرير تهمها، فهي لا تلجأ لصاحب الشأن، وإنما تلجأ للعامة، ثم تختار من العامة أكثرهم بلادة لتصوره بصورة تلميذ الطرق النجيب.

والأمر في هذا الباب ليس كذلك، بل إن مشايخ الطرق، وخاصة أولئك المشايخ الكبار الذين عاصروا الجمعية وسردنا سيرهم كانوا أبعد الناس عن مثل هذه الدعاوى.

نعم، لهذا الدليل وجه صحيح، ولكن لا يمثله رجال الطرق الصوفية، وإنما يمثله أولئك المشعوذون والعرافون الذين يسمون المحال التي يمارسون فيها شعوذتهم زوايا، والاتفاق في الاسم لا يدل على الاتفاق في المسمى.

بل إن الشيخ الإبراهيمي يكاد ينطق بهذا الذي ذكرناه، فهو يقر بأن فيهم من ينكر هذا من غير تحديد من هو، وكم يشكل في عالم الطرق، ولكنه لا يكتفي منه بذلك، بل يريده أن يستعمل نفس المنهج الحاد الذي يستعمله الإبراهيمي، يقول في ذلك:

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 116)

(وإننا لنعلم أن منكم من ينكر هذا في نفسه ويبرأ منه، ولكن لماذا لا يمدّ يده إلينا ويرفع صوته معنا بالإنكار لهذه الشناعات التي صارت لكم سمة ونعتًا وعرفتم بها وعرفت بكم؟ لماذا لا ينضمّ إلينا فيكون لنا من بعضكم الصالح عون على بعضكم الطالح لولا أنكم تتقارضون سكوتًا بسكوت لأن ضلالكم (مصلحي) والمصلحة أنواع)[1]

ولسنا ندري هل نسي الإبراهيمي أم تناسى تلك الدعوات الكثيرة التي وجهها رجال الطرق للجمعية للصلح، بل للتعاون في المتفق عليه، وهذا من المتفق عليه، لكن الجمعية رفضت، بل تشددت في رفضها كما رأينا ذلك سابقا.

وعلى نمط الإبراهيمي نجد الشيخ مبارك الميلي لا يعمد إلى مؤلفات الطرق الصوفية الكثيرة، ولا إلى مشايخهم ليستفسرهم، وإنما يعمد لبعض العوام يسمع منهم حكايات لا يدري ما زادوا فيها ولا ما أنقصوا، بل يعمد إلى الكهان، ويعمم حكمهم على الطرق الصوفية، ومن الحكايات التي حدثه به من لم يسمه، قال: (حدثني بقرية أبي سعادة من حضر مجلساً فيه كاهن سكير ممن يعرفون في العرف بالمرابطين، فطلب رجل من مرابطه ذلك ولداً ذكراً، فأعطاه إياه، وعيَّن له علامة تكون بجسمه عند الوضع، وقال له: إن وضع بها، فهو مني، وإن خلا منها؛ فهو من الله!!)[2]

وذكر حادثة أخرى، فقال: (وقد كنت سنة أربع وأربعين مع فقيه ميلي بمقهى في قسنطينة، فقص علينا رجل مصيبة أيس من السلامة منها، ثم حصل له الفرج، فعبر

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 117)

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 194)

عن خطورتها قائلًا: لو ما الناس الصالحين... فقال له صاحبي مرشداً أو منكتاً: وربي؟ فأجابه: ربي والناس الصالحين. فقال له: وربي وحده. فلم يجاره، وقال له: هكذا سمعنا الناس يقولون)[1]

ويذكر تحت عنوان (كلاب ابن الحملاوي) قوله: (فقد تواتر أن كلاب عبد الرحمن بن الحملاوي هامت ذات سنة في عدة جهات، فكان الناس يكرمونها بالذبائح والضيافات، ولكنهم يؤلمونها بانتزاع شعورها تبركاً وزلفى)[2]

وقد عمم بناء على هذه الحكايات وغيرها حكمه على الطرق الصوفية بذكر أنهم يعتمدون (في دينهم على الخرافات والمنامات وما يربي هيبتهم في قلوب مريديهم من حكايات، ولا يتصلون بالعلماء إلا بمن أعانهم على استعباد الدهماء، والرد على المرشدين النصحاء؛ بتأويل ما هو حجة عليهم، وتصحيح الحديث الموضوع إذا كان فيه حجة لهم)[3]

وتحدث تحت عنوان (تبليه الطرقيين للناس) عن دور الطرق في (بث الجمود في الناس، وتلقيح غفلتهم، ثم حثهم على زيارتهم والرحلة إليهم لاستدرار أموالهم ولاستغلال جمودهم وغفلتهم.. فمن أقوالهم الجارية: سلم تسلم، سلم للرجال في كل حال، اعتقد ولا تنتقد، زوروا تنوروا!! ومرادهم من الرجال الذين يسلم لهم ويعتقد فيهم من كان على مثل حالهم- لا علماء الدين ومن كان من أهل الغيرة

(1) رسالة الشرك ومظاهره، ص194

(2) رسالة الشرك ومظاهره، ص441.

(3) رسالة الشرك ومظاهره، ص442.

الناصحين)[1]

إلى آخر الحكايات والأحكام الكثيرة المرتبطة بها، ونحن من باب الحقائق العلمية لا يمكن أن ننكر هذا، بل إن مشايخ الطرق أنفسهم لم ينكروا وجود المخرفين والمشعوذين بينهم، وإنما الإشكال في التعميم.

وكمثال يضاف إلى ما ذكره الشيخ مبارك الميلي من أمثلة ما ذكره الشيخ ابن عليوة عن نفسه قبل أن يهتدي للشيخ المربي، وكيف وقع فريسة بين أيدي بعض الطرق التي تميل إلى الخرافة، بل تمارس الخرافة من أوسع أبوابها.

فقد حدث أنه في أول اهتمامه بالتصوف كان منجذبا لتلك الخوارق التي تمارسها الطريقة العيساوية، فقال: (أول ميل كان وقع لي لأهل النسبة على الإجمال، تعلقي بأحد الرجال من السادات العيساوية، كنت أراه متعففا يظهر عليه أثر الصلاح، وبعد ذلك اشتغلت بما تقتضيه تلك النسبة اشتغالاً كُلياً، وأعانني على ذلك حالة الصِّبا، وما عليه الطبع الفطري من جهة ميله للخوارق، وقد مهرت في ذلك وكانت لي حظوة بين رجال تلك النسبة، وكانت عقيدتي فيما أتعاطاه إلا التقرب إلى الله عز وجل جهلاً منّي، ولما أراد الله أن يُلهمني، كنا ذات يوم ببعض اجتماعاتنا فرفعت نظري إلى ورقة كانت في حائط ذلك المنزل، فوقع بصري اتفاقاً على كلام ينسبه صاحبه حديثاً، فاستفدت منه ما ألزمني بترك ما كنت أتعاطاه من الخوارق، وألزمت نفسي على أن أقتصر في تلك النسبة على ما كان من قبل الأوراد والأدعية والأحزاب، ومن ذلك الحين أخذت أتنصل وأعتل للجماعة، إلى أن تركت جميع ذلك، وكنت أُريد أن أزحزح الجماعة بتمامها، ولكنه لم يتيسر. أما أنا فتنصلت كما

(1) رسالة الشرك ومظاهره، ص442.

كانت نيتي، ولم يبق لي من ذلك إلا أخذ الحية، فقد استمريت على أخذها بانفرادي، أو مع بعض الأحباب)[1]

ثم ذكر كيف استغل الشيخ المربي ذلك الحال ليوجه الشيخ ابن عليوة من خلاله، فقال: (إلى أن اجتمعت بالأستاذ الشيخ سيدي محمد البوزيدي رضوان الله عليه. فقال لي ذات يوم وهو عندنا بدكاننا: إنه بلغني أنك تأخذ الحية ولا تخشى من لسعها. فقلتُ له : نعم، كذلك كنت. فقال لي : هل يمكنك الآن أن تأتينا بواحدة فتأخذها بحصورنا؟ فقلت له : مُتيسر. وذهبت من حيني إلى خارج البلد، وبعد ما مر علي نصف يوم لم أجد إلا واحدة صغيرة يقرب طولها من نصف ذراع، فجئت بها ثم وضعتها بين يديه، وأخذت أقلب فيها كما هي عادتي، وهو ينظر رضي الله عنه إلى ذلك، ثم قال لي : هل تستطيع أن تأخذ أكبر من هذه الحية مما هو أكبر منها جرما؟ فقلت له : إنها عندي على السواء، فقال لي : ها أنا أدلك على واحدة أكبر وأشد منها بأساً، فإن أمسكتها وتصرفت فيها فأنت الحكيم. فقلت له : فأين هي؟ فقال : نفسك التي بين جنبيك، فإن سمها أشد من سم الحية، فإن أمسكتها وتصرفت فيها فأنت الحكيم. ثم قال لي : اذهب وافعل بهاته الحية ما هو عادتك أن تفعل بها ولا تعُد لمثل ذلك. فخرجت من عنده، وأنا أتخيل في شأن النفس وكيف يكون سمها أشد بأساً من سم الحية)[2]

وهكذا استطاع الشيخ محمد البوزيدي، وهو من مشايخ الطريقة الدرقاوية الكبار أن يوجه الشيخ ابن عليوة إلى الطريق الصحيح في السلوك، وقد استفاد منه كثيرا،

---

(1) الشيخ عدة بن تونس، الروضة السنية، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص21.

(2) الشيخ عدة بن تونس، الروضة السنية، ص22

بل تحول تحولا جذريا.

ولهذا كان من مقتضى ما ذكره الإبراهيمي أن لا يكتفي بما تفعله العيساوية، بل يعلم أن في الطرق الصوفية رجالا كثيرين مثل الشيخ محمد البوزيدي، وأنه لا يصح لذلك التعميم.

أما تعظيم المشايخ والتأدب معهم، والذي اعتبره الإبراهيمي وغيره من الخرافة، فليس كذلك، بل إنه لولا تعظيم الطرق الصوفية لمشايخهم لما استطاع رجال المقاومة أن يجندوا تلك الآلاف المؤلفة في حرب المستعمر.

بل إن من النتائج الخطيرة التي أفرزها التوجه السلفي وتوجه الجمعية بناء عليه هو عدم احترام العلماء والصالحين، وذلك أدى إلى عدم احترام الدين نفسه، لأن أول من يمثل الدين هم العلماء والصالحون.

المطلب الثاني: الوقوع في الكفر والشرك

وهذه التهمة الخطيرة التي لم تصب على مشايخ الطرق الصوفية فقط، وإنما صبت على العوام أيضا هي نتيجة حتمية للتأثر المبالغ فيه من طرف علماء الجمعية بالتيار الوهابي الجارف، والذي لم يستنكف عن تكفير العوام بحجة أنهم –لزيارتهم الأضرحة أو تعلقهم بالصالحين – قد وقعوا في الشرك الجلي، وقد كان دليل الجمعية أو المتشددين من أعضائها على رمي الطرق الصوفية بهذا الأدلة التالية:

الأول: زيارة الأضرحة وإقامة الموالد

والاهتمام بهذه الناحية يدل على مدى الصلة بين الجمعية والوهابية التي قصرت نشاطها الدعوي على مواجهة مثل هذه الأمور الفرعية الخلافية.

ومما يدل على هذه الصلة هذا الخطاب الذي وجهه الميلي لزوار الأضرحة

وغيرهم مشبها لهم بعباد الأوثان، فقد جاء فيه: (أين أنتم من هذا يا من اتخذتم من القبور والمزارات أوثانا مودة بينكم في الحياة الدنيا، وشيدتم عليها القصور، ورفعتم القباب، وأشركتموها برب الأرباب وجاوزتم ذلك تكثيرا لمظاهر الشرك؛ فبنيتم على القبور، واتخذتم من شجر البطم والسدر وغيرهما ذات أنواط تعلقون به الخرق والخيوط، وتسرجون له الأضواء، وتعطرونه بالمباخير والرياحين، وجاوزتم ذلك إغراقا في الشرك إلى الصخور الضخمة والأودية الموحشة، واستبدلتم بالتبرك المسنون تبرككم المبتدع المأفون؟! ها قد أوضحنا لكم ما في الزيارة من رشد وغي؛ فكونوا من عباد الله الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، ولا تكونوا ممن حقت عليهم كلمة الله: {سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ} [الأعراف: 146])[1]

وعلى نفس المنهاج كتب ابن باديس شارحا لما ورد في قوله ﷺ: (لا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين، وحتى يعبدوا الأوثان، وإنه سيكون في أمتي ثلاثون كذابون كلهم يزعم أنه نبي وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي)[2]، فقال: (من اعتقد مثل عقيدتهم أو فعل مثل أفعالهم أو قال مثل أقوالهم فقد لحق بهم، وقد يكون اللحوق تاما مخرجا عن أصل الإسلام، وقد يكون دون ذلك. فأصل عقيدة الشرك عند عرب الجاهلية أنهم يعلمون أن الله هو خلقهم وهو يرزقهم وهو المالك لجميع مخلوقاته، ولكنهم كانوا يجعلون توجههم وتقربهم وتضرعهم لآلهتهم على

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 364)

(2) سنن الترمذي، (4/ 499)، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح)

اعتقاد أنها هي تقربهم إلى الله. وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تتوجه لبعض الأموات وتتضرع لهم وتقف أمام قبورهم بخضوع وخشوع تامين وتتضرع وتناديهم على اعتقاد أنهم يقربونها إلى الله ويتوسطون لها إليه. ويزيدون أنهم يتصرفون لها بقضاء الحوائج وجلب الرغائب ودفع المصائب. ومن أعمال المشركين في الجاهلية أنهم يسوقون الأنعام لطواغيتهم فينحرونها عندها طالبين رضاها ومعونتها. وفي الناس اليوم طوائف كثيرة تسوق الأنعام إلى الأضرحة والمقامات تنحرها عندها إرضاءً لها وطلبا لمعونتها أو جزاء على تصرفها وما جلبت من نفع أو دفعت من ضر.. ومن أقوال المشركين في الجاهلية حلفهم بطواغيتهم تعظيما لها، وفي الناس اليوم طوائف كثيرة يحلفون بالله فيكذبون ويحلفون بمن يعظمونه من الأحياء أو الأموات فلا يكذبون. فهذه الطوائف الكثيرة كما قد لحقت بالمشركين وصدق رسول الله- صلى الله عليه وآله وسلم- في قوله: (لا تقوم الساعة حتى تلحق قبائل من أمتي بالمشركين)[1]

ونلاحظ من خلال المقارنة بين موقف الجمعية من هذه المسائل وموقف الوهابية الاشتراك التام في أصول هذه المسائل وفروعها، وبالتالي يمكن اعتبار الجمعية في هذا المحل خصوصا وهابية صرفة، وسننقل هنا لمن يشاء المقارنة بعض مقولات الوهابية في هذا، ونرى ردود الطرق الصوفية عليها في المبحث الثاني من هذا الفصل.

فحد الشرك الأكبر الذي يجمع أنواعه وأفراده - عند الوهابية أو السلفية المحافظة - هو: (أن يصرف العبد نوعاً أو فرداً من أفراد العبادة لغير الله.. فكل

(1) آثار ابن باديس: (2/ 237)

اعتقاد أو قول أو عمل ثبت أنه مأمور به من الشارع، فصرفه لله وحده توحيد وإيمان وإخلاص، وصرفه لغيره شرك وكفر)[1]

ومما تضمنه (البيان المفيد) لعقائد الوهابية: (ونعتقد أن عبادة غير الله شرك أكبر، وأن دعاء غير الله من الأموات والغائبين وحبه كحب الله، وخوفه ورجائه، ونحو ذلك شرك أكبر، وسواء دعاه عبادة، أو دعاه دعاء استعانة في شدة أو رخاء، فإن الدعاء مخ العبادة، وأن اعتقاد أن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين شرك أكبر، وأن من عظّم غير الله مستعيناً به فيما لا يقدر عليه إلا الله كالاستنصار في الحروب بغير قوة الجيوش.. والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا، يكون مشركاً شركاً أكبر)[2]

وهم يتفقون في جزء من هذا مع سائر المسلمين، بمن فيهم الصوفية، فالصوفية – كما سنرى – يعتقدون شركية مثل هذه الأفعال، ولكنهم يعتبرونها من الشرك الخفي بخلاف الوهابية الذين يعتقدون أنها شرك جلي مخرج عن الملة، ومبيح لدم معتقده، وهم لذلك يرون أنه إذا ثبت أن الذبح لله من أجل العبادات وأكبر الطاعات، فالذبح لغير الله شرك أكبر مخرج عن دائرة الإسلام[3].

---

(1) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، (القول السديد في مقاصد التوحيد)، مكتبة المعارف، الرياض، ص43.

(2) البيان المفيد فيما اتفق عليه علماء مكة ونجد من عقائد التوحيد، ص 6.

(3) البيان المفيد فيما اتفق عليه علماء مكة ونجد من عقائد التوحيد، ص42 .

وهكذا يرون بما أن النذر عبادة، لمدح الله الموفين به، وأمر النبي ﷺ بالوفاء به، فإن صرفه لغير الله شرك[1].

وقد أورد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في جوابه على ردود ابن سحيم عليه في مسألة (النذر لغير الله)، وأنه (حرام ليس بشرك)، فقال مخاطباً ابن سحيم: (فدليلك قولهم أن النذر لغير الله حرام بالإجماع، فاستدللت بقولهم حرام على أنه ليس بشرك، فإن كان هذا قدر عقلك فكيف تدعي المعرفة؟ يا ويلك ما تصنع بقول الله تعالى: { قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا } [الأنعام: 151] فهذا يدل على أن الشرك حرام ليس بكفر يا هذا الجاهل الجهل المركب، ما تصنع بقول الله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا } [الأعراف: 33] هل يدل هذا التحريم على أنه لا يكفر صاحبه ؟ يا ويلك في أي كتاب وجدته، إذا قيل لك هذا حرام، أنه ليس بكفر، فقولك أن ظاهر كلامهم أنه ليس بكفر، كذب وافتراء على أهل العلم، بل يقال ذكر أنه حرام، وأما كونه كفر فيحتاج إلى دليل آخر، والدليل عليه أنه مصرح في (الإقناع) أن النذر عبادة، ومعلوم أن لا إله إلا الله معناها لا يعبد إلا الله، فإذا كان النذر عبادة وجعلتها لغيره كيف لا يكون شركاً)[2]

ويذكر الشيخ ابن عبد الوهاب قاعدته في هذا، فيقول مخاطبا ابن سحيم: (فاعرف قاعدة أهملها أهل زمانك، وهي أن لفظ (التحريم) و(الكراهة) وقوله (لا ينبغي) ألفاظ عامة تستعمل في المكفّرات، والمحرّمات التي هي دون الكفر، وفي

---

(1) البيان المفيد فيما اتفق عليه علماء مكة ونجد من عقائد التوحيد، ص 47، 48.

(2) محمد بن عبد الوهاب، مجموعة مؤلفات الشيخ، مكتبة ابن تيمية، 5/ 229.

كراهة التنزيه التي هي دون الحرام، مثل استعمالها في المكفرات: قولهم لا إله إلا الذي لا تنبغي العبادة إلا له. وقوله: {وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا} [مريم: 92] ولفظ التحريم مثل قوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} [الأنعام: 151]، وكلام العلماء لا ينحصر في قولهم (يحرم كذا) لما صرحوا في مواضع أخر أنه كفر، وقولهم (يكره) كقوله تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} [الإسراء: 23] إلى قوله: {كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا} [الإسراء: 38]، وأما كلام الإمام أحمد في قوله: (أكره كذا) فهو عند أصحابه على التحريم، إذا فهمت هذا، فهم صرحوا أن الذبح للجن ردة تخرج وقالوا: الذبيحة حرام ولو سمى عليها)[1]

الثاني: القول بالحلول والاتحاد

بالإضافة إلى اتهام الجمعية للطرق الصوفية بالوقوع في الشرك، والذي شمل العوام والخواص، فقد اتهموها أيضا بالقول بالحلول والاتحاد، وهو لاشك من العقائد المكفرة، والشواهد الدالة على اتهام الجمعية للطرق الصوفية بهذا لا تكاد تحصر، وسنكتفي هنا باقتباس بعض النماذج من مقالات مختلفة من صحيفة الشريعة النبوية:

فقد جاء في العدد الرابع من صحيفة الشريعة النبوية تحت عنوان (بلاد القبائل والطريقة الحلولية، جواب عن كتاب (إلى أهالي زواوة): (قرأنا في عدد أخير من جريدة (السنة النبوية الغراء) ما كتبه الأستاذ الزاهري ووجهه إلى بلاد القبائل تحت عنوان (إلى أهالي زواوة) كسؤال لنا معاشر أهالي هذه البلاد عن صحة ما زعمته

---

(1) مجموعة مؤلفات الشيخ، 3/ 66.

الطريقة الحلولية المخذولة، ونشرته للناس في بعض الأعداد الأخيرة من ورقتها الضالة المزورة وهو كله افتراء للكذب على المسلمين وزور وبهتان كما سيأتي في البيان والجواب.. وقبل أن نجيب عن هذا الزعم الباطل وهذا الادعاء الفارغ نقول: إن ورقة أو طائفة تدعي في أهالي (اليمن) حيث ذلك الإمام المصلح العظيم ما ادعته وزعمته من ذلك النفوذ الموهم لا يعسر عليها أن تأتي بما هو أشنع منه في بلادنا.. ثم الذي نقوله هذا باختصار كجواب عن أسئلة الأخ الشيخ السعيد الزاهري الذي نشكره دائما على اهتمامه بشؤون الإسلام في سائر البلاد الإسلامية والذي يغار على الحقائق أن تشوه وتداس بالأقدام تحت ستار تلك المزاعم الباطلة هو أن أهالي (زواوة) ما كانوا يعرفون عن هذا الشيخ الحلولي الذي يقود هذه الطائفة الشريرة إلى التعدي على الأشخاص والأعراض وهتك الحرمات إلا أنه واحد من هؤلاء الذين زعم أنه أنقذ مئات الآلاف من أيديهم وأسلم على يده الكثير.فلا يكادون يجدون أدنى فرق بين أخطار تبشيرهم وتبشيره الحلولي فذاك يلتقط الصغار من اليتامى فيشملهم بعطفه وحنانه وهذا يلتقط الكبار فيشملهم بعفوه وإنقاذه ويغدق عليهم من نعمه ودراهمه وكلاهما مضمر للشر على قاعدة تسمين الكبش..)[1]

وفي الصفحة التالية نجد أمثال هذه العبارات: (فقد قالوا أخيرا في ورقتهم الضالة أنهم أسسوا مدرسة في مجاهل فلسطين وزارها اثنان منهم فكان ما سمعاه من تلاميذ هذه المدرسة التي لا وجود لها إلا في سطرين من ورقتهم هذه ... أناشيد حلولية لا يبعد أن تكون من أحسن وأبلغ ما لم يقل وأفصح ما ضمه ديوان شيخ الحلول المشهور الذي تحسده دواوين غير الشعر على رواجه حتى أنه لو طبع ألف

(1) الشريعة النبوية المحمدية، العدد4، ص7.

مرة لما بقيت منه نسخة مادام حلولي يمشي فوق الثرى ومادامت بلاد (ناطحات السحاب) تهيئ مدارسها من يفهمه ويغوص في بحر لآليه لاستخراج أسراره وأحجاره.. على أن هذا الديوان قد سد فراغا عظيما من الأدب الحلولي وولد كتبا كثيرة كلها تبحث في محاسن الحلول ولا يفهمها إلا علامة المعقول والمنقول! (وأنا لو كنت أضرب بسهم في علم الحلول وكان لي بعض إلمام بتطبيق قواعده المقررة لاقتنيت البعض منها للإحراق) وهكذا كانوا يطيرون بمفترياتهم وأضاليلهم من مركزهم فينزلون بها مرة (بنيويورك) ومرة (بلندن) أو (باريس) ثم يعلنون على رواجها فوق ورقتهم الحلولية حيثما وقعوا وطاروا وإن كان الواقع يكذبهم حيثما حلوا وارتحلوا، وقد راموا هذه المرة أن يطيروا ويسقطوا ببلاد القبائل كما يسقط الذباب على الطعام وينصبوا ظل أخبيتهم هناك فسقطوا ووقعوا في بعض الأودية التي لم يجدوا فيها إلا مخلوقا أو مخلوقين من أمثالهم (والطيور على أمثالها تقع)[1]

وهكذا لا تكاد تمر بصفحة في هذه الصحيفة إلا وتجد فيها هذه التهمة، وهي طبعا من التهم التي حفظها رجال الجمعية من ابن تيمية والوهابية مع أن الصوفية في كل الأزمنة يصيحون بإنكارهم الحلول وردهم عليه كما سنرى في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

الثالث: بعض الفروع الفقهية

مع اتفاق العلماء على عدم التكفير بالفروع الفقهية إلا أنا للأسف نجد من الجمعية من راح يكفر بسببها، وقد سبق ذكر بعض الأمثلة على ذلك كالزيارات والذبح والتوسل وغيرها، ونضيف إليها هنا تهمة الكفر بسبب الرقص الصوفي، وقد

(1) الشريعة النبوية المحمدية، العدد4، ص7.

استدل بعضهم بتكفير من يستحلّ الرقص مطلقا بقول ابن وهبان حيث قـال : (ومن يستحل الرقص قالوا بكفره ولا سيما بالدف يلهو ويزمر)[1]

وقد رد الشيخ ابن عليوة على هذا التكفير المبالغ فيه بقوله: (ألا ترى أنّه تقرّر لديك أنّ مستحل الرقص قالوا بكفره، فكيف بك إذا بلغك أنّ الحبشة دخلوا مسجد النبّي ﷺ يوم العيد على هيئتهم المعروفة من الرقص ونحوه)[2]

الرابع: بعض الدعاوى:

وأهم نموذج على هذا ما كتبه ابن باديس في فتواه المتعلقة بصلاة الفاتح[3] التي يرددها التيجانيون، ويعتقدون لها فضلا خاصا، كما رأينا ذلك سابقا.

وهي فتوى لا تزال تجد صداها مع خطورتها، ولذلك نرى أن ندرسها على ما يقتضيه المنهج العلمي، وخاصة أن لازم قوله فيها كفر أكبر تجمع إسلامي في العالم، وهو التجمع التيجاني المنتشر في جميع أنحاء العالم، وخاصة إفريقيا.

ونص السؤال هو حكم بعض الدعاوى المنسوبة للتيجانية، وهي أنهم:

1- يعتقدون أن قراءة (صلاة الفاتح) أفضل من تلاوة القرآن ستة آلاف مرة

---

(1) الشيخ عثمان بن المكي التوزري الزبيدي، المرآة لإظهار الضلالات، دار الوطن للنشر، السعودين، ص14.

(2) الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، الطبعة الثانية، ص81.

(3) نص صلاة الفاتح هي: (اللهم صل على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق، ناصر الحق بالحق، الهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حق قدره ومقداره) (أحمد محمد الحافظ التيجاني، أحزاب وأوراد القطب الرباني والعارف الصمداني، دار الحسام، الطبعة رقم 1، ص 12)

متأولين بأن ذلك بالنسبة لمن لم يتأدب بآداب القرآن.

2- أن (صلاة الفاتح) من كلام الله القديم، ولا يترتب عليها ثوابها إلا لمن اعتقد ذلك.

3- وأن (صلاة الفاتح) علمها النبي ﷺ لصاحب الطريقة ولم يعلمها لغيره.

4- وأن مؤسس الطريقة التيجانية أفضل الأولياء.

5- وأن من انتسب إلى تلك الطريقة يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب وتغفر ذنوبه الصغار والكبار، حتى التبعات.

ومع خطورة المسألة، ومع الانتشار الكثيف للتيجانية في الجزائر، وخصوصا الجنوب الجزائري، لم يتحرز ابن باديس، ولم يستفسر عن مدى صحة هذه الدعاوى، بل راح يطلق الأحكام التي يخرج منها قارئها لا بتصديق الاتهامات فقط، وإنما بكفر معتقدها أيضا.

وسنذكر هنا باختصار بعض ما أجاب به، وما يستنتج منه الحكم بالكفر:

1 ــ القرآن كلام الله و(صلاة الفاتح) من كلام المخلوق ومن اعتقد أن كلام المخلوق أفضل من كلام الخالق فقد كفر، ومن جعل ما للمخلوق مثل ما لله فقد كفر بجعله لله نداً فكيف بمن جعل ما للمخلوق أفضل مما للخالق.. هذا إذا كانت الأفضلية في الذات فأما إذا كانت الأفضلية في النفع فإن الأدلة النظرية والأثرية قاضية بأفضلية القرآن على جميع الأذكار وهو مذهب الأئمة من السلف والخلف[1].

2- أن من زعم - متأولا لتلك الأفضلية الباطلة - بأن (صلاة الفاتح) خير لعامة الناس من تلاوة القرآن لأن ثوابها محقق ولا يلحق فاعلها إثم والقرآن إذا تلاه

(1) آثار ابن باديس (3/ 143)

العاصي كانت تلاوته عليه إثماً لمخالفته لما يتلوه، واستدلوا على هذا بقول أنس – رضي الله عنه – الذي تحسبه العامة حديثاً: (رب تال للقرآن والقرآن يلعنه)[1] فهو زعم باطل لأنه مخالف لما قاله أئمة السف والخلف من أن القرآن أفضل الأذكار، ولم يفرقوا في ذلك بين عامة وخاصة ولا بين مطيع وعاص، ومخالف لمقاصد الشرع من تلاوة القرآن[2].

3- ليس عندنا من كلام الله إلا القرآن العظيم، هذا إجماع المسلمين حتى أن ما يلقيه جبريل - عليه السلام - في روع النبي ﷺ سماه الأئمة بالحديث القدسي، وفرقوا بينه وبين القرآن العظيم ولم يقولوا فيه كلام الله، ومن الضروري عند المسلمين أن كلام الله هو القرآن وآيات القرآن، فمن اعتقد أن (صلاة الفاتح) من كلام الله فقد خالف الإجماع في أمر ضروري من الدين وذلك موجب للتكفير[3].

4- أن النبي ﷺ بعث معلما، وعاش معلما آخر لحظة من حياته، وقد أدى الرسالة، وبلغ الأمانة، وانقطع الوحي وانتهى التبليغ والتعليم، وهذا كله مجمع عند المسلمين، وقطعي في الدين، فمن زعم أن محمداً مات وقد بقي شيء لم يعلمه للناس في حياته فقد أعظم على الله الفرية وقدح في تبليغ الرسالة، وذلك كفر، فمن اعتقد أن (صلاة الفاتح) علمها النبي ﷺ لصاحب الطريقة التيجانية دون غيره، كان

---

(1) ذكره الغزالي في الإحياء(1/ 324) بدون سند، وذكر نحوه عن بعض السلف، وأقرب ما حديث إليه ما رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج:6 ص:2017) عن ميمون بن مهران قال: إن الرجل ليصلي ويلعن نفسه في قراءته فيقول({أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ} [هود: 18]) وإنه لظالم.

(2) آثار ابن باديس (3/ 144)

(3) آثار ابن باديس (3/ 146)

مقتضى اعتقاده هذا أنه مات ولم يبلغ وذلك كفر، فإن زعم أنه علمه إياها في المنام فالإجماع على أنه لا يؤخذ شيء من الدين في المنام مع ما فيه من الكتم وعدم التبليغ المتقدم[1].

ومن مقتضى الاعتقاد الباطل المتقدم أنه ﷺ كتم عن أفضل أمته ما هو الأفضل وحرم منه قرونا من أمته وهو الأمين على الوحي وتبليغه، الحريص على هداية الخلق وتمكينهم من كل كمال وخير، فمن قال عليه ما يقتضي خلاف هذا فقد كذب عليه وكذب ما جاء به، ومن رجح صلاته على ما علمه هو ﷺ لأصحابه - رضي الله عنهم - بوحي من الله واختيار منه تعالى فقد دخل في وعد: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُبِينًا))[الأحزاب:36].

5- لا تثبت الأفضلية الشرعية إلا بدليل شرعي ومن أدعاها لشيء بدون دليل فقد تجرأ على الله وقفا ما ليس به علم وقد أجمعت الأمة على تفضيل القرون المشهود لها بالخيرية من الصادق المصدوق عليه الصلاة والسلام فاعتقاد أفضلية صاحب الطريقة التيجانية تزكية على الله بغير علم وخرق للإجماع، موجب للتبديع والتضليل[2].

6- عقيدة الحساب والجزاء على الأعمال قطيعة الثبوت ضرورية العلم، فمن اعتقد أنه يدخل الجنة بغير حساب فقد كفر[3].

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 147)

(2) آثار ابن باديس (3/ 147)

(3) آثار ابن باديس (3/ 148)

وبناء على هذه الأدلة التي ساقها ابن باديس، خرج بنتيجة عبر عنها بقوله: (فالمندمج في الطريقة التيجانية على هذه العقائد ضال كافر، والمندمج فيها دون هذا العقائد عليه أثم من كثر سواد البدعة والضلال)[1]

ثم نقل من كلام الأستاذ محمد بن الحسن الحجوي وزير معارف الحكومة المغربية مقرا له قوله: (لهذه وغيره نقول أن الطريقة التيجانية ليست كسائر الطرق في بدعها.. بل هي طريقة موضوعة لهدم الإسلام تحت اسم الإسلام)[2]

وقد علق ابن باديس على هذا بذكر مضار هذه الطريقة، والتي تؤهلها كما يرى لكفر المنتسب لها، فقال: (فبهذا صارت الطريقة التيجانية في نظر أهل العلم بالسنة والكتاب كأنها مسجد الضرر ضد الإسلام، فالله يقول في نبيه خاتم النبيين، وهو يقولون في الشيخ التيجاني هو الختم وهو لبنة التمام للأولياء فحجروا على الله ملكه وقطعوا المدد المحمدي وهم لا يبالون أو لا يشعرون، وحتى إن شعروا فالمقصد يبرر الواسطة، وإذا سمعوا أن النبي أفضل النبيين قالوا إن التيجاني رجله على رقبة كل ولي لله، بهذه العبارة الجافة من كل أدب الجارحة لعواطف كل مسلم لأن الولي في عرفهم يشمل النبي إذ يقولون أن ولاية النبي أفضل من نبوته، ولا يبالون أن يكون أصابهم أفضل من أبي بكر وعمر والعشرة المبشرين بالجنة الذين كانوا يخافون الحساب ولا يأمنون العقاب، ولم يكن عندهم بشارة بالنجاة منهما، إذ لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون.. دعاء الإسلام إلى الجد ومحاسبة النفس والعمل على الخوف والرجاء في جميع نواحي الحياة الدنيا على أن يكون ذلك على السداد

(1) آثار ابن باديس (3/ 148)

(2) آثار ابن باديس (3/ 148)

والإخلاص ليكون ذخراً لسعادة الأخرى فجاءت عقيدة ضمان الشيخ ودخول الجنة بلا حساب)[1]

هذا ما ذكره وما نقله ابن باديس في فتواه، ولم ينقل أي نص من كتب التيجانية المعتمدة، أو من شيوخهم المعتبرين في ذلك الحين، والذين زار بعضهم الجزائر، وصرح بخلاف التصريحات التي نقلت لابن باديس.

بل إن الدليل الذي ذكره هو ما تعود رجال الجمعية على الاستدلال به من الحكايات والقصص، فقد حكى عن الحجوري قوله: (حكي لي بعض القضاة قال: كان في محكمتي تسعون عدلا في البادية، وقد تقصيت أخبار الصالح والطالح منهم لأعلم مقدار ثقتي بهم في حقوق المسلمين فوجدت عشرين منهم متساهلين لا يؤتمنون على الحقوق، وحين دققت النظر في السبب تبين لي أنهم جميعاً تيجانيون، فبقيت متحيرا حتى انكشف لي أن السبب هو اتكالهم على أنه لا حساب ولا عقاب يترصدهم فانتزع الخوف من صدورهم)[2]

وقد علق ابن باديس على هذه الحكاية بقوله: (هذا في العدول وهم من أهل العلم فكيف بالعامة؟ فهذه الطريقة ما وضعت إلا لهدم الإسلام، ولا أجزم بأن صاحبها هو الذي وضعها هذا الوضع فقد يكون فيمن أتصل به من كاد هذا الكيد، ودسّ، وليس مثل هذا الكيد جديداً على الإسلام)[3]

ثم ختم فتواه بهذه الرسالة التي وجهها إلى العلماء، وفي مقدمتهم صديقه العلامة

(1) آثار ابن باديس (3/ 149)

(2) آثار ابن باديس (3/ 149)

(3) آثار ابن باديس (3/ 150)

الأستاذ البشير النيفر التونسي، قال فيها: (إنني ادعوا كل عالم تيجاني إلى النظر في فصول السؤال والجواب فإن اقروا ما أنكرناه فليعلنوا إقرارهم له، وإذا أنكروا ما أنكرناه فليعلنوا إنكارهم له، يصرحوا:

1- بأن (صلاة الفاتح) ليست من كلام الله.

2- وأنها ليست مثل الصلاة الإبراهيمية.

3- وأن النبي ﷺ لم يعلمها لصاحب طريقتهم.

4- وأن لا فضل له ولا لاتباعه إلا بتقوى الله.

5- وأن المنتسب إلى طريقتهم لا يمتاز من المسلمين عن غير المنتسب إليها.

ثم ختم هذا الإعلان بقوله: (ومن لم يصرح بهذا باء بوزره ووزر الهالكين من الجاهلين وكان عليه أثم الكاتمين من العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل)[1]

انطلاقا مما ذكرناه، فإن المنهج العلمي السليم الذي نراه ليس هو أن نكتب مثل هذه الإعلانات، ثم نختمها بتلك الخاتمة المستفزة، لأن أي إنسان يربأ أن تلصق به التهم قبل أن يحقق معه.

ولذلك فإن الفقهاء يعتبرون المسائل المرتبطة بالتكفير مسائل قضائية لما يترتب عليها من أحكام شرعية كثيرة، ذلك أن من مقتضى فتوى ابن باديس هذه أنه لا يجوز الزواج من المرأة التيجانية، والمرأة التي تكون في ذمة تيجاني يفسخ زواجها منه، ولا يصلى على تيجاني، ولا يصلى خلفه، ولا يدفن في مقابر المسلمين.. وغير ذلك كثير.

وكان الأجدى بابن باديس مع مكانته الاجتماعية أن يتصل بمشايخ وعلماء

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 150)

التيجانية الكثيرين، ليستوضح منهم حقيقة ما ينسب إليهم، ولا يرجع في ذلك إلى استفتاء أو إلى كتب لا ندري من طبعها، خاصة إذا أنكرها علماء التيجانية[1]، وتبرأوا مما فيها.

المطلب الثالث: تهمة ابتزاز الأموال

وهذه من أكثر التهم ورودا عند أعضاء الجمعية جميعا – على حسب ما نعلم- لأنهم يعتبرون الهدف الأساسي من الطرق هو استغلال أموال المريدين لمصالحهم الشخصية، بل يعتبرون أنه لولا ما يدر به المريدون والعوام من أموال على الزوايا ومشايخ الطرق لما بقيت هذه الطرق.

ونحب قبل أن نتحدث عن هذه التهمة التي وجهتها الجميعة للطرق الصوفية، وخصوصا الطريقة العلاوية أن نذكر المصادر المالية لهذه الطريقة، بناء على ما أوردته الدراسة المهمة التي أشرنا إليها سابقا، والتي تحمل عنوان (الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909) للباحثة غزالة بوغانم.

فقد ذكرت في دراستها أن الشيخ ابن عليوة عندما تصدر للإرشاد كان ينفق على من يقصده من الفقراء مما كان بين يديه من الأموال حتى اضطر لبيع أثاث مترله، واستمرت الضائقة المالية حتى بعد الحرب العالمية الأولى. ويذكر الشيخ أن نفسه لم تكن تسمح له بالأخذ من الفقراء.

وحتى بعد أن اشتهر أمره وكثر المتجردون للخدمة في الزاوية ومرافقها وكثر أتباعه، كان مما يوصي به الشيخ ابن عليوة المذكرين الذين يوجه وفودهم السياحية لمختلف المناطق لتذكير الناس، بعدم النظر لما بأيدي الناس، ويأمرهم بأن لا يسألوا

(1) سنرى الوثائق الدالة على إنكار التيجانية لمثل هذه العقائد في محلها.

الناس شيئا إلا الماء للوضوء[1].

وتنقل عن بروباست بيرابان بأن الشيخ لم يفرض على أتباعه أي اشتراك سنوي بل ورفض عطاياهم، وأنه لم يستغل أبدا فقراءه ولم يغتن على حسابهم، وهو ما أكده الفرنسي الذي اعتنق الإسلام عبد الكريم جوصو أيضا، لكنه بعد أن كثر أتباعه، وكثرت حاجات الزاوية، وأصبح صاحب مشروع إصلاحي نهضوي تغير موقفه، وصار يقبل ما يسمى في عرف الزوايا (الزيارة)[2]، وهي عادة عبارة عن عطاءات عينية ونقدية، وهي واجبة ومحددة، وعادة يرسل المقدم الشاوش إلى من تخلف من الأتباع في دفعها لتحصيلها، ولكن غالبا ما كانت عملية الدفع تتم عن طيب خاطر[3]، وهي بذلك كمن يدفع الاشتراك للتنظيم الحزبي أو النقابي الذي ينتمي إليه.

ويذكر الدكتور أبو القاسم سعد الله أن هذه الزيارات أصبحت المفتاح الذي تتحكم به السلطات الفرنسية في الطرق الصوفية، فمن شاءت وفرتها له وسمحت له بها فاستغنى وتنفذ وسكت، ومن شاءت منعتها عنه فغلب على أمره ولجأ إلى حيل أخرى أو افتقر[4].

بالإضافة إلى الزيارة كان من مصادر الدخل في الزاوية العلاوية بفروعها

---

(1) غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص 151.

(2) غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص151.

(3) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، المرجع السابق. ص 20.

(4) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، المصدر السابق. ص 20.

المختلفة عمل المتجردين من الخدمة في ممتلكات الشيخ دون أجرة، ومقابل عملهم يوفرون إنتاجا دون مصاريف تقريبا، حيث تقتصر مصاريفهم على تأمين المأوى لهم وكذا الأكل والشرب، فكانت عائدات الأراضي الفلاحية وإيرادات المحلات التجارية التي يعمل بها المتجردون، تستعمل للإنفاق على الزاوية الكبرى بمستغانم ومرافقها المختلفة.

كما كان الشيخ ابن عليوة يتلقى صدقات الأتباع حتى من الخارج، مما أثار ضده ضجة وأنه يأكل أموال الزكاة وهو ليس من مستحقيها، فطلب من مرسلي الصدقات إليه توضيح طبيعتها لينفق ما كان منها زكاة في وجوهها الشرعية[1].

بالإضافة إلى هذا كان من مصادر الزاوية المالية جمع الإعانات والتبرعات، حيث كانت الزاوية ترسل لجمع التبرعات والإعانات كلما همت بإنجاز مشروع، وتخصص وفودا تقوم بالسياحة لهذا الغرض، أعلنت عنها لسان الدين الثانية، ولم أجد في البلاغ- فيما بين يدي من أعداده- مثل ذلك لكن جريدة البلاغ الجزائري نظمت حملة لجمع التبرعات لتأمين صدورها المنتظم. بعد أن مرت بأزمة مالية اضطرتها للتوقف عن الصدور بعض الوقت، وقد نشرت الصحيفة قوائم المتبرعين لها والمبالغ المتبرع بها.

بالإضافة إلى هذا كله شكلت أموال الزكاة مصدرا هاما لمداخيل الزاوية، لذا شن المصلحون حملة على مشايخ الزوايا الذين يتمعشون من أخذ الزكاة، وهي محرمة عليهم، لكون أصحاب الزوايا إما من أهل البيت، أو ليسوا من الأصناف الثمانية

---

(1) أحمد بن مصطفى العلاوي : أعذب المناهل، ص 180، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص153.

الذين شرعت لأجلهم الزكاة وقصدوا بحملتهم هذه بوجه خاص الشيخ ابن عليوة. وقد نشرت جريدة النجاح مقالا يتساءل فيه صاحبه عما يدفع من الأموال لأرباب الزوايا أو يستجلبونه بواسطة المقدمين بقصد الزكاة هل هو مجزي أم لا؟

فكتب ابن عليوة لجريدة النجاح يقول: أن صرف الزكاة لغير الأصناف الثمانية لا يحتمل الجواز لأنها فريضة من الله، ولكن لا يمتنع أن يكون في أرباب الزوايا من يصدق عليه الوصف بعينه، كأن يكون مسكينا أو مدينا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يحتمل أيضا أن يوجد من أرباب الزوايا من يأخذها ليصرفها في أبوابها. لذا أقر بأن دفعها له غير سديد، ولكنه لم يمنع إرسالها إليه، الشيخ ألح فقط على من أراد بإحسانه دفع زكاة أمواله- وأراد أن يتم صرف تلك الأموال بواسطته- أن يبين للشيخ أنها زكاة ليصرف ذلك المال في وجوهه الشرعية[1].

بناء على هذا الواقع، فقد وقفت الجمعية سلبيا من هذه المصادر التي تمون بها الزوايا، من الملاحظات التي يمكن توجيهها للجمعية بسبب هذه التهمة:

الملاحظة الأولى:

أن حاجة الزوايا للمال لا تختلف عن حاجة الجمعية باعتبارها تمارس ما تمارس الجمعية من التربية والتعليم وتحفيظ القرآن، بل تمارس فوق ذلك دور الكفالة الاجتماعية، ونحوها مما سبق الحديث عنه عند ذكرنا لمشروع الطرق الصوفية الإصلاحي، وهو مما لا يختلف فيه، بل تقر الجمعية به، بل إن أكثر علماء الجمعية درس في تلك الزوايا.

---

(1) أحمد بن مصطفى العلاوي : أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل، ص 18، نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص154.

وهذه المدارس- باتفاق الجميع - نظامها داخلي، وهي لذلك تتكفل بكل حاجات الطلاب، بل تتكفل الفقراء منهم تكفلا تاما.

وهذا يدعو إلى التساؤل عن الكيفية التي تمون بها هذه الزوايا إن قطع عنها المدد المالي الذي ينفقه المرتبطون بها من العوام أو المريدين.

ولسنا ندري كيف تنكر الجمعية هذا، وقد أفتى شيخ الفتوى فيها الشيخ العربي التبسي بأحقية المؤسسات التي تهدف إلى حفظ الدين والعلم في أخذ أموال الزكاة، فقال[1]: (الزكاة مشروعة لنشر الإسلام وإقامته ولسد حاجات الفقير المسلم. ذلك هو المقصد المستفاد من أصناف مصارف الزكاة التي منها سبيل الله. والفقهاء إذا اختلفوا قديما في جواز صرف أموال الزكاة لبناء المسجد مثلا إنما كان ذلك أيام كان بناء المساجد من واجبات الحكومة الإسلامية. أما الآن وقد عدمنا حكومة إسلامية فلا يعقل أن يقال ببقاء الأمة في مدنها وقراها من غير مساجد ولا مدارس. لأن منع صرف صرف الزكاة في هذه المصالح الدينية يؤدي إلى ذهاب الإسلام بعباداته ومظاهره الاجتماعية كالجماعة والجمعة، وإلى موت لغة الإسلام بين المسلمين)

وبين وجه الاستدلال في هذا مما ينطبق على الزويا انطباقا تاما، فقال: (ونحن اليوم في وطننا هنا إن لم نستعن بالزكاة لبناء المساجد والمدارس بقينا بلا مساجد ولا مدارس. وهذا يؤدي إلى ضياع الإسلام شعائره ومظاهره ولغته. وإن استعنا بها في بناء المساجد، وإقامة الشعائر الدينية، وتعليم الإسلام، وصلنا إلى المحافظة على مساجدنا وعلى مظاهرنا الاجتماعية، وتربى أبناؤنا على ما يجب أن تتربى عليه

(1) نشرت هذه الفتوى في جريدة البصائر، السلسلة الثانية، السنة الثالثة، عدد 119، الإثنين 15/ ماي/ 1950م الموافق 28/ رجب/ 1369هـ، ص 2.

الناشئة الإسلامية في علومها وآدابها ولغتها. فصار صرف الزكاة لبناء المساجد والمدارس وسيلة مباشرة لبناء المساجد والمدارس والمدارس اللذين لا إسلام ولا دين ولا عربية بعدمهما. وشاهد ذلك ما وصلت إليه الأمة يوم أضاعت التعليم بسبب فقرها وانتثار جماعتها، وجمود فقهائها اللذين باتت فتاويهم حجر عثرة في طريق الإسلام وتعليم الأمة، وتبين أن صرف الزكاة في ذلك وسيلة لأداء هذا الواجب، ووسيلة الواجب واجبة)

والخلاصة التي خلص إليها من فتواه هي (أن الذي ندين الله به هو جواز صرف الزكاة للمساجد بناء وتعميرا، وللمدارس بناء وتسييرا)

ولا نرى فرقا بين زاوية التعليم ومدارس التعليم إلا في الأسماء، والأسماء لا تؤثر في المعاني والحقائق.

بعد هذا فإن الجمعية لو أنها – عند نقدها لهذا السلوك الذي تمارسه الزوايا – كانت عفيفة زاهدة، تنشئ المدارس من أموال أعضائها واشتراكاتهم لربما عذرناها في ذلك، ولكنها تتبع نفس الأسلوب الذي تتبعه الطرق الصوفية، بل إنها تكاد تستجدي الناس استجداء، حتى صارت تلقب كما عرفنا سابقا (جمعية العشور)

ونحن لا نلومها في هذا لأن المهام الخطيرة التي نذرت نفسها لها تستدعي ذلك، ولكن نلومها للمكاييل المزدوجة.، أو كما قالت العرب: (رمتني بدائها وانسلت)، أو كما ورد في الحديث (يبصر القذى في عين أخيه وينسى الجذع في عينه)[1]

(1) قال عنه العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي في (كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، (2/ 388): (رواه أحمد عن أبي هريرة،

وحتى لا يكون حديثنا مجرد دعوى، فإنا سيؤيده بهذا الاقتباس من محاضرة طويلة ألقاها الإبراهيمي بنادي الترقي بالعاصمة عام 1929 م[1] في الفترة التي كان يحضر فيها لتأسيس الجمعية، وقد كان كل جهد الإبراهيمي في هذه المحاضرة بيان الحاجة للمال لتأسيس الجمعية، فقد قال بعد أن بين الأهداف الكبرى التي تريد الجمعية تحقيقها: (ودوننا في الوصول إلى القدر الصالح منه عقبات أكبرها فقدان المال، فلو اجتمعنا وتظاهرنا وملأنا الدنيا أقوالا لما أفادنا ذلك من العلم قليلا ولا كثيرا بدون مال.. إذن فالواجب على هيئاتنا المجتمعة محاربة الجهل بالعلم، ولا يتم ذلك إلا بالمال وأين المال وما أقل ما يكفي منه)[2]

ثم ذكر العقبات المرتبطة بهذا الجانب، فقال: (لا ننكر أن عند أغنيائنا مالا يكفي لبعض الواجب، ولكن يحول دون إخراجه في المشاريع النافعة أسباب: شح مطاع في البعض وجهل بطرق النفع العام في البعض، وأخرى نشكو منها إلى الله وهي عدم ثقة بعضنا بالبعض، هذا الخلق المشؤوم الذي أصبح خلقا ذاتيا فينا ولا نبحث عن أسبابه في هذا الحديث)[3]

ولست أدري لم يعتبره خلقا مشؤوما، وهو قبل أن يحاضر هذه المحاضرة كان يحذر الناس من إعطائهم المال لرجال الزوايا، ويقول لهم: إنهم يبتزونكم، وأنهم

وابن أبي الدنيا في المداراة عن بكر بن عبد الله المزني قال إذا رأيتم الرجل موكلا بذنوب الناس ناسيا لذنبه فاعلموا أنه قد مكر به، وروى الديلمي عن أنس طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس)

(1) مجلة الشهاب (الأجزاء5، 6، 7) المجلد الخامس، جوان، جويليه، أوت 1929.

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 53)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 53)

ليسوا بأهل لإعطائهم أموالكم.

والناس عندما يسمعون هذا قد يكفون عن إعطاء أموالهم للزوايا ورجالها، ولكنهم أيضا لا يعطون أموالهم للجمعية، فمن يضمن أن تصرف تلك الأموال في محالها الصحيحة؟

ثم فوق ذلك كيف يتركون معلوما واضحا أمامهم، وهو الزوايا وما قامت به من أدوار فاعلة إلى جمعية لا يدرون مصيرها، ومصير أموالهم معها.

وقد ذكر الإبراهيمي، أنه وجد في هذا القطر في عهده الأخير جماعة من أبنائه البررة حاولوا التعليم بأسلوب قريب وطريقة منظمة، كل في دائرة اختصاصه، وجعلوا أعمالهم وأوقاتهم تضحية وطنية متكلين على التضحية الوطنية من جانب الأغنياء، لكنهم – كما يذكر الإبراهيمي – (ما جاوزوا مبادئ العمل حتى أعوزهم المال وأخطأ الاتكال، هنا وقعت المشادة الكبرى– قالوا للأغنياء: هاتوا المال، فقال بعضهم: هاتوا الثقة، وقال البعض: هاتوا الثبات، وقال بعضهم: لا أدفع مالي في غير ما يخص أهلي وعيالي.. أما الفريق الثالث فقد عذرناه لأنه مخلص لشحه وأنانيته، وأما الفريقان قبله فهما تحت رجم الظنون. وكانت خلاصة هذه المشادة أن تعطلت تلك المؤسسات العلمية النافعة في أول نشأتها وحرم الوطن من فوائدها وخرج الفريقان بالأعذار الباردة كل يتنصل من العهدة والعهدة على الجميع)[1]

وبناء على هذا الطرح المنطقي ذكر الإبراهيمي أنه لو وجدت (جمعيات منظمة تقوم بهذا العمل لما كنا نحرم هذا الحرمان المؤلم ولشدت عضد هؤلاء المجاهدين، ولكان لها من مكانتها شفيع عند الأغنياء يقطع عذر المعتذر منهم

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 53)

ويخفف عاطفة الشح من الشحيح)[1]

ويتحدث الإبراهيمي – على حسب ما فقهه من مدرسة التنوير- عن تأثير المال وكونه عصب الحياة، (وأن مكان المال من الحياة مكان الوريد من البدن، وأن الزمان قد دار دورته وقضى الله أن يصبح المال والعدم سلاحين لا يطمع طامع في الحياة بدونهما فلننظر مكاننا منهما ومكانهما منا)[2]

هذا هو موقف الإبراهيمي من ضرورة المال في أي مشروع، وخاصة المشاريع الخيرية، ولسنا ندري لم يمنع الطرق الصوفية باعتبارها جمعية خيرية في أن يكون لها حظ من هذا المال لتؤدي به رسالتها.

ولم يقف الأمر بالنسبة للجمعية عند حد المحاضرات والخطب، بل كانت تسعى بكل الوسائل لتحصيل المال، وكانت تمد يدها كل حين للمجتمع ليمدها بما تقوم به مشاريعها، فهذا الإبراهيمي في افتتاحه لمعهد سطيف يخاطب الحضور قائلا: (إن الجمعية الدينية تفخر بما تم على يدها من هذا المشروع الواسع وتعترف بأنها إنما قامت ببعض الواجب، وهي ساعية بتوفيق الله في إتمام بقية هذا الواجب وهي المدارس القرآنية.. وما وسائل التعمير إلا المال الذي يرصد لتكون حياة الجامع مضمونة وحياة هذه المؤسسات مضمونة. وما التعمير الحقيقي إلا العلم والتعليم)[3]

وبناء على هذا طلب (من المحسنين أن يتعاهدوها بالإحسان ويمدوها بالمال

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 53)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 55)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 95)

فلا بقاء لهذه المؤسسات إلا بالإحسان المتواصل والمدد المتوالي.. وإنها تعد نفسها قائمة بواجب كفائي لا ترجو عليه من المخلوق جزاء ولا شكورا وقد أحسن إليها قوم وأساء إليها آخرون، فقالت للمحسنين أحسنتم وللمسيئين هداكم الله، عالمة أن من أساء اليوم سيحسن غدا إذا ظهر الحق واتضح السبيل، فهي تقابل الإساءة بالعذر تمهيدًا لمقابلة إحسانه بالشكر)[1]

ولسنا ندري سر هذه التفرقة العنصرية بين مؤسسات الجمعية ومؤسسات الزوايا، ولسنا ندري سر حاجة مؤسسات الجمعية ومراكز تعليمها إلى المال، بينما لا تحتاج الزوايا إلى المال، والأخطر من ذلك أن يعبر عن إعطاء المال لمدارس الجمعية بكونه إحسانا، بينما يعبر عن إعطاء المال لأختها من زوايا الطرق الصوفية ومدارسها بكونه بلاهة، ويعبر عن مستجدي المال لمؤسسات الجمعية من كونه داعية ومصلحا، ويعبر عن مستجدي المال للزوايا بكونه محتالا نصابا.

الملاحظة الثانية:

قد يقر البعض بما ذكرنا، ولكنه يعتذر لذلك بأن في الجمعية ثقاة محترمون، بخلاف الزوايا والطرق الصوفية، وإثبات هذا صعب جدا من الناحية الواقعية لأن المتعاملين مع الزوايا ومع الجمعية كلاهما بشر، وكلاهما يحب المال، وكلاهما يخطئ ويصيب، وكلاهما قد يخطئ فيمد يده لما لا يحل له، وما دام الأمر كذلك، فلم نصف الجمعية بالعصمة المطلقة، ونصف الزوايا بالخطأ المطلق؟

ولا حاجة لنا لإثبات ذلك، فالزاهري الذي كان محل احترام عظيم من الجمعية، بل رأس صحفها، صار بعد ذلك عميلا، بل صار متهما في أمانته، وقد نقلنا موقف

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 95)

الإبراهيمي منه، وحديثه عن خيانته المالية.

بناء على كل هذا نقول بأن الانحراف في التعامل مع الأموال، واستغلالها للمصالح الشخصية موجود في الزوايا – كما ذكر علماء الجمعية– ولكن لا يوجد فيها وحدها، بل في كل المحال، والمصلح هو الذي يتعامل مع الأصل، لا مع الانحراف.

بل إنا نرى أن الجمعية لا تقل في هذا السلوك عن الزوايا، بل الأخطر من ذلك أن نرى تشريع ابتزاز الأموال عبر فتاوى لا نرى لها أي دليل عليها، وفي حال وجود الدليل عليها من الصعب تحقيق مناطها.

فقد قال الشيخ العربي التبسي في فتواه السابقة: (والموضوع لست بمحتاج في إلى الاستشهاد بنصوص العلماء في جواز دفع الزكاة للفقهاء ولو كانوا أغنياء. لأن العلة في ذلك هي اليوم في تعليم الأمة وبناء المعاهد والمدارس أبين منها في الفقهاء. ولست أيضا في حاجة إلى نقل كلام الأئمة في نقل حق من لم يبق من الأصناف الثمانية إلى من يشبههم في المعنى الذي استحقوا من أجله الزكاة مادامت المسألة في بيان حكم فقهي إلى العامة التي لا تطالبنا بالدليل. ونحن نوافق فتوى أخذ الفقهاء من الزكاة إذا كان أولئك الفقهاء قد حبسوا جهودهم وعلومهم وحياتهم للجهاد في سبيل الإسلام، ونشره، والدفاع عنه. أما فقهاء السوء طلاب الدنيا فإننا لا نقول بجواز أخذهم من الزكاة)[1]

ولسنا ندري كيف يعرف العامة الفرق بين الفقهاء الصالحين وفقهاء السوء، لأن

(1) جريدة البصائر، السلسلة الثانية، السنة الثالثة، عدد 119، 15/ماي/1950م الموافق 28/رجب/1369هـ، ص 2.

ذلك يستدعي البحث في النيات، والنيات محلها القلب، والقلب لا يطلع عليه إلا ربه.

بل إن الشيخ العربي التبسي بهذه الفتوى الخطيرة أعطى الرخصة لأي طويلب علم أن يبتز أموال الناس، بل زكواتهم، ثم يصرفها لنفسه حتى لو كان غنيا بحجة أنه فقيه، وأنه صالح.

بل إني أرى على وزارة شؤون الدنيا أن تمنع من تسرب هذه الفتوى للأئمة والمشرفين على صناديق الزكاة وإلا فلن يرى الفقراء منها لا قليلا ولا كثيرا.

المطلب الرابع: مداهنة الاستعمار

وهي من التهم المشتهرة، والتي لا تزال تتداول على الرغم من أن أكثر المقاومات كانت من رجال الطرق الصوفية، ولكن ذلك – مع ذلك- لا يشفع لهم عند أكثر الباحثين، نظرا لبعض التصريحات التي أدلوا بها، والتي تنسخ جميع ما قاموا به من أعمال تدل على غيرتهم على وطنهم.

مع أن الكثير من أمثال تلك التصريحات صدرت من رجال الجمعية، ووجدت التبريرات التي تسيغها، وكأمثلة على ذلك نذكر بعض مواقف ابن باديس من أحداث متفرقة، وكيف كان يتعامل معها بلغة دبلوماسية قوية تجمع بين المطالبة والاحتجاج مع الحكمة التي تبعده وتبعد جمعيته عن التعرض لأي ضغوط من المستعمر:

ففي التقرير الأدبي الذي ألقاه الشيخ ابن باديس في افتتاح اجتماع الجمعية السنوي سنة 1935 م صور طريقة الجمعية في معالجة القضايا السياسية، وهي طريقة تحاول أن تجمع بين الاحتجاج وإظهار الثقة، فمما جاء فيه قوله: (لقد أبدت الجمعية ألم الأمة وألمها من ناحيتها الخاصة بها بما نشر لها وبما أبرقت من برقيات

وما أرسلت من كتب، وقد أبدت ما لها من أمل يوم قابل رجالها وزير فرنسا (م. ريفي) وسمعت منه ما قوى ذلك الأمل.. وكم كان يسرني- وأنا رجل مسلم طبعتني تربيتي الإسلامية على الاعتراف بالجميل- أو استطعت أن أذكر لكم اليوم شيئا من تحقق ذلك الأمل. لكن بغاية الأسف لا أستطيع أن أقول لكم إلا أنه لم يتحقق شيء منه، فالمساجد ما تزال موصدة الأبواب في وجوه الوعاظ والمرشدين والمكاتب العربية ما زالت تلقى العراقيل الشديدة، وصحيفة الجمعية ما تزال في نطاق المنع والتحجير وما يزال رجال من أشخاص الجمعية البارزين تحت الرقابة والشدة بغير ذنب، غير أننا لا نقطع حبل الرجاء ما دام على رأس الإدارة رجل عالم خبير يقدر العلم وأهله ربما انفسح أمامه المجال للعمل في عهد الولاية الجديدة، ومع ذلك فإنني إبقاء لصوت الحق أرفع باسم جمعكم هذا إلى المراجع العليا الاحتجاج على بقاء هاته الحالة التي يحال فيها بين علماء الإسلام ومساجد الإسلام، ويحال فيها بين الأمة وتعلم دينها في أماكن دينها ويعرقل فيها المسلمون على تعليم أبنائهم، لغة وعقائد وآداب دينهم. ويخنق فيها صوت جمعية دينية علمية فيحال بينها وبين الصحافة التي هي الأداة المشروعة المعترف بها لكل جمعية لنشر دعوتها والدفاع عن نفسها)[1]

وفي خطبة ألقاها الشيخ ابن باديس بقصر الجمعيات الفرنسية بتونس، نرى التكتيك الذي كانت تمارسه الجمعية في تعاملها مع الشؤون السياسية، فمما جاء فيها قوله: (كانت مطالب الجزائر قبل انعقاد المؤتمر الجزائري الشهير مطالب

---

(1) سجل مؤتمر العلماء المسلمين الجزائريين ص 74 - 76/ 16 جمادى الأخيرة 1354هـ - 15 سبتمبر 1935م.

متفرقة يقوم بها أفراد موزعون، ولما تأسس المؤتمر الجزائري في السنة الفارطة توجهت الأمة بمطالب عامة- سياسية، اقتصادية، علمية، عربية قومية- ومطالب الجزائر لا تزال في حيز الانتظار إلى الآن كما لا تزال مطالب تونس في حيز الانتظار.. وقد حدث شيء بعد ذلك وهو مشروع فيوليت الذي هو شيء واحد من المطالب التي قدمناها، وهو يعطى حق الانتخاب لعشرين ألف وبضعة آلاف وحق التصوت في جملة الفرنسويين.. ولقد صعب تنفيذ هذا المشروع لما اشترطه المؤتمر من المحافظة على الصفة الشخصية الإسلامية العربية، وها هو الآن في مهب الريح يمكن أن يتم ويمكن أن لا يتم.. وقد قبلت أكثرية الأمة مشروع فيوليت بالشرط المذكور وباعتباره أقل المطالب، أما الأقلية فقد أبت قبوله تماما لأنها تخشى بعض الألاعيب التي لا تدري متى تكون.. ونحن نحترم رأي هذه الأقلية ونؤمل بقاءها على رأيها، وهي تطالب بالاستقلال وأي إنسان يا سادة لا يحب الاستقلال؟ إن البهيمة تحن إلى الاستقلال الذي هو أمر طبيعي في وضعية الأمم.. أما موقف الحكومة التي أعطيناها ثقتنا من أول يوم فهو موقف التريث والتردد، تشاهد المعارضة من الرجعيين أصحاب المال الأقوياء، ونشاهد مطالب الجزائريين الضعفاء فتارة تعد كما قال م. فيانو وتارة تتوعد كما قال م. أوبو الذي يقول إذا أردنا الاحتفاظ على الشمال الإفريقي فلنحافظ على القوة وقد أخطأ في ذلك، ولو كانت الحكومة تقبل نصيحتي كإنسان لنصحتها باستعمال الإحسان، الذي يمكنها به المحافظة على صداقة هذا الشمال الإفريقي)[1]

(1) آثار ابن باديس: 4/ 333، وانظر: البصائر: السنة الثانية العدد 71 الجمعة 9 ربيع الثاني 1356ه 18 جوان 1937م. ص4، ع 1 و2 و3 وص 5، ع 1 و2.

وقد حاول أحد أنصار ابن باديس أن يفرق بين ما كان يقوم به الشيخ ابن باديس باسم الجمعية وما كان يقوم به باسمه الشخصي، فهو في الحالة الأولى كان لا يخرج عن دائرة القوانين والتشريعات الجارية عندئذ، ولكنه في الحالة الثانية كان لا يتردد في استعمال لهجة العنف والاحتجاج ضد الإدارة الفرنسية[1].

ولكن هذا - كما يذكر د. سعد الله - ليس صحيحا دائما، ففي (الشهاب) التي كانت تمثل وجهة نظر ابن باديس الشخصية أكثر من وجهة نظر الجمعية كانت كثيرا ما تحتوي على مجاملات قد ينظر إليها غير المعاصرين على أنها مفرطة في المجاملة، من ذلك نشرها لصور الوالي العام وتهنئته وتعزيته ووصف بعض رجال الإدارة بالعلم والخبرة ونحو ذلك[2].

ومن ذلك - وهو أخطر من مجرد المجاملات- استدعاء ابن باديس للشرطة عند وقوع الهرج في نادي الترقي للمحافظة على الأمن، وقد انتقد في ذلك نقدا لاذعا وليم على استدعاء الشرطة (الفرنسية طبعا) لفض تنازع العلماء، لكن ابن باديس دافع عن الشرطة بحرارة[3].

وقد دافع سعد الله عن هذا الموقف الحرج الذي وقع فيه ابن باديس والجمعية، فقال: (ومن هنا يتضح أن موقف العلماء لم يكن سهلا، فقد كانوا يمشون على البيض كما يقول المثل الأجنبي، فهم من جهة كانوا يريدون تحقيق مبادئهم

---

(1) بوكوشة، (المعرفة) الجزائرية، أبريل 1964، ص17.

(2) الحركة الوطنية: 3/ 92.

(3) انظر: الشهاب: ج 8، م 8، ص 401 - 409 غرة ربيع الأول 1351ه - أوت 1632م، وانظر: آثار ابن باديس: 4/ 321.

وأهدافهم بأية وسيلة مشروعة، ومن جهة أخرى كانوا واقعين تحت طائلة إجراءات استثنائية مستعدة لعرقلة سيرهم، بل وضعهم في قفص الاتهام، لذلك كانوا يناورون ما وسعتهم الحيلة والمناورة ويجاملون ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم، ومن أجل ذلك اصطدموا مرات بالإدارة)[1]

المبحث الثاني: التهم الموجهة من الطرق الصوفية لجمعية العلماء

تنطلق الطرق الصوفية في تعاملها مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من وصف يتكرر كثيرا، ويعتبر بوابة لكل التهم التابعة له، وهي كون جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ليست سوى فرع من فروع الوهابية في الجزائر، وقد ذكرنا في الفصول السابقة أسباب هذه التهمة، وما يصح منها، وما لا يصح.

وهذا الاسم الذي أعطته الطرق الصوفية للجمعية هو الذي يسر عليها إسداء ما تشاء من التهم إليها، ذلك أن الشيخ محمدا بن عبد الوهاب وأتباعه قد لقوا من العالم الإسلامي منذ ظهور حركتهم حربا شعواء، وألفت في الرد عليه وعليهم المصنفات الكثيرة، والتي كان يصل أكثرها إلى زوايا الطرق الصوفية[2]، فيجدون فيها القواسم الكثيرة المشتركة بين كلتا الحركتين، ولعل هذا ما يسر لظهور المؤلفات الكثيرة في الرد على ما تطرحه الجمعية على الطرق الصوفية من إشكالات وتهم.

---

(1) الحركة الوطنية: 3/ 93.

(2) سنرى بعض تلك المصنفات عند الحديث عن مؤلفات الطرق الصوفية في الرد على الجمعية.

بناء على هذا نحاول في هذا المبحث أن نذكر أصول التهم التي وجهتها الطرق الصوفية إلى الجمعية، ونذكر علاقتها بالتهم الموجهة للحركة الوهابية، وذلك لما ذكرناه سابقا من ضرورة العودة إلى جذور الخلاف.

وقد رأينا من خلال استقراء التهم الموجهة من طرف الطرق الصوفية للجمعية، أو للحركة الوهابية أنها أربع تهم كبرى، هي:

التهمة الأولى: تهمة الجهل والغرور

التهمة الثانية: تهمة المسارعة إلى التكفير

التهمة الثالثة: تهمة إنكار الولاية وما يترتب عليها

التهمة الرابع: تهمة العنف في التعامل مع الآخر

وقد خصصنا كل تهمة منها بمطلب خاص.

المطلب الأول: تهمة الجهل والغرور

ويعتبرها الصوفية أساس جميع الأخطاء التي تتصور أن الطرف الآخر وقع فيها، ولهذا كثيرا ما نجد الشيخ ابن عليوة على الخصوص يوجه المخالفين له إلى المطالعة والبحث، أو يتهمهم في كونهم لم يبذلوا جهدهم في البحث في المسائل التي يطرحونها، وكمثال على ذلك قوله للمخالف مخاطبا له: (.. قبّح الله الجهل وما في معناه، وأنّ تقصير المعارض في طريقة القوم فهو أشهر من أن يستدل عليه، لأنّه لو تكرّر على مسمعه من اصطلاحاتهم، وتمكّنت من قلبه بعض عباراتهم، وعلم أنّ ألفاظهم أقرب إلى المجاز منه إلى الحقيقة، لوجد في ذلك مجالا أوسع من أن يضيق من أقوالنا، وبالأقل كان يحمل ما في (المنح القدوسيّة) من قوله (تطور في أطوار شتى لتظهر عظمته) على المجاز بالحذف، لأنّ من أنواعه ما يدلّ العقل على

حذفه كقوله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ} [الفجر: 22]، فدلّ العقل على أنّ فاعل جاء محذوفا، لاستحالة تصوّر المجيء من الحقّ، ولم لا يقدر هذا المعارض محذوفا، إذا علم أنّ التطوّر لا يصحّ من الحقّ، ويقول تطور سرّه أو نوره وما هو من هذا القبيل، ولكن التعصّب يعمي ويصم)[1]

وختم هذا الوصف بقوله: (لأنّ عقل العموم أضعف من أن يتوّصل لعلم القوم)[2]

ومثل ذلك كتب للشيخ (محمد الهلالي) المدّرس بالحرم النبويّ الشريف يقول له: (أمّا أنا فلا أراكم إلاّ أنّكم قستم من تعرفونهم على من لا تعرفونهم، حكمتم على الجنس بحكم النوع، وهو لا شكّ حكم تفتخرون به بين المناطقة، وتصولون بمثله على الأصوليين !، أيّها الشيخ، أليس يكفيك أن تقوم بتدريس ما تعرفه من ضروريات الدين، وتتجنب ما لا تعرفه، حتى تكون على بينة ويقين ؟ ألم يبلغك: {إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء: 36]، فالأحرى بنا وبكم أيّها الشيخ أن لا نحكم بالسلب أو الإيجاب، إلاّ على ما نعرفه من نفوسنا، وإن كان ولا بدّ، فعلى ما نعرفه ونتحقّقه في بعض أبناء جنسنا، أمّا ما غاب عنّا وعنكم من أسرار الخلق، فتكل أمره للملك الحقّ، وهذا ما عن لنا نصحناك به لوجه الله تعالى، وعلينا وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته)[3]

(1) ابن عليوة، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص21.

(2) ابن عليوة، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص21.

(3) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص173.

وهكذا يخاطب الشيخ عثمان ابن المكي بقوله: (وكلّ ذلك أصابك ولعلّه من عدم الفقه في دين الله، ولهذا اشترط عليه الصلاة والسلام في حق الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون فقيها فيما يأمر به فقيها فيما ينهى عنه، لئلا يأمر بمنكر وينهى عن معروف، ومن أجل ذلك تورّع أكابر العلماء عن القول في دين الله بغير نصّ صريح، أو ما هو كالصريح.. فإنّ من الحق عليك أن تنكر ما علمت إنكاره من الدين بالضرورة، وتأمر بما تحققت معروفيته من الدين بالضرورة، وتحسن الظنّ فيما تفرّع عن اجتهاد المجتهدين من أئمة الدين من الصوفيّة وغيرهم، أو ليس في علمك قد يوجد من المشتبه ما ثبت حرمته في مذهب وإباحته في آخر، أو ندبه في مذهب، وكراهيته في الآخـــــــر ؟)[1]

بل دله فوق ذلك على المراجع التي يرجع إليها في ثبوت هذه المسائل، بل ذكر له المراجع التي تتناسب مع توجهه المالكي المتشدد في موقفه من البدعة، فقال: (وإن أردت الاستطلاع على ذلك والتتبع لفتاوى الفقهاء الماهرين والأئمة العاملين في ذلك، فانظر ما على هامش رائية الشريشي فقد جمع من فتاوى الفقهاء قديما وحديثا ما يتعذّر عليّ نقله، ولا تظنّ أنّ المومى إليهم هم من أطراف الفقهاء، أو هم ممن اشتهروا بالتصوّف حتى تطرقهم التهمة، لأنّ المذهب عندك متهم، إنّما هم من محقّقي مذهب الإمام مالك كالشبرخيتي، وأضرابه، ومن محقّقي مذهب الإمام الشافعي كجلال الدين السيوطي وأصحابه، ومن محقّقي مذهب أبو حنيفة

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص193.

كالفيروزبادي صاحب (القاموس) وأمثاله، ومن هذه الطبقة جماعة)[1]

وبهذا يوقف الشيخ ابن عليوة المخالفين له في موقف حرج، بل يثبت لهم أنهم لا يطالعون، بل لا يطالعون كتب المذهب المالكي الذي يدعون نسبتهم إليه، وسنرى عند الحديث عن فتاوى الجمعية، وفتاوى الاتجاه السلفي عموما انتقائية عجيبة في التعامل سواء مع النصوص، أو مع أقوال العلماء عند الحديث عن أساليب التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية.

وأمثال هذا كثير في رسائله، كما هي في رسائل غيره من الصوفية، وهم في هذه التهمة مقلدون للعلماء الذين اتهموا الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وحركته، والتي لم تكن الطرق الصوفية ترى أي فرق بينهما.

ومن المؤلفات التي ألفت في هذا ما كتبه الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف، وهو أحد شيوخ محمد بن عبد الوهاب في الإحساء، فقد كتب رسالة يرمي فيها الشيخ بالجهل بعنوان (سيف الجهاد لمدعي الاجتهاد)

كما ألفّ محمد بن عبد الرحمن بن عفالق رسالة وجهها إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وكان عنوانها (تهكم المقلدين في مدعي تجديد الدين)، وقد تضمنت هذه الرسالة أسئلة علمية طلب من الشيخ أن يجيب عنها، ومما ورد فيها قوله: (وبعد فأسألك عن قوله تعالى: {وَالْعَادِيَاتِ} [العاديات: 1] إلى آخر السورة هي من قصار المفصل كم فيها من حقيقة شرعية وحقيقة لغوية وحقيقة عرفية، وكم فيها من مجاز مرسل ومجاز مركب، واستعارة تحقيقية، واستعارة وثاقية واستعارة عنادية واستعارة

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص202.

عامية واستعارة خاصية واستعارة أصلية واستعارة تبعية واستعارة مطلقة واستعارة مجردة واستعارة مرشحة وموضع الترشيح والتجريد فيها وموضع الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية وما فيها من التشبيه الملفوف والمفروق والمفرد والمركب والتشبيه المجمل والمفصل. إلى آخر هذه الأسئلة)[1]

بالإضافة إلى الجهل، فقد اتهمت الطرق الصوفية الجمعية بالغرور، واهتمامها بصناعة الألفاظ دون الغوص في المعاني، وأنها لا تبحث في الحقائق بقدر بحثها في الألفاظ.

ومن أمثلة ذلك ما رد به الشيخ ابن عليوة على من تستعبدهم الألفاظ ولا تروقهم المعاني، فقال عند حديثة عن العلم الباطن عند الصوفية: (فإذا كان هؤلاء القوم يستخرجون الجدّ من الهزل، فكيف لا يستخرجون الجـــدّ مـــن الجدّ، بل لهم ذلك لكونهم لا يقفون عند ظاهر الألفاظ، وإنّما ينظرون إلى المعاني الدالّة على المراد، ولا يلتفتون للحن ولا للإعراب، بل يأخذون المعاني من حيث وجدوها، فهم ناظرون لإشارة الأرواح، غافلون عما يتلفظ به اللسان، تراهم مع الله في كلّ حال وشأن، مع انّه كلّ يوم هو في شأن، ما اتخذ الله وليّا جاهلا إلاّ علّمه، وابتداء التعليم به ثمّ بأحكامه، وأمّا بقيّة العلوم فليست شرطا في صحّة الولاية وإنّما هي شرط كمال وذلك كالنحو والصرف، والمعاني والبيان، وعلم اللغة، حيث من لم

---

(1) (تهكم المقلدين)، ق5، نقلا عن: الشيخ عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، وقد ذكر أن هذه الرسالة لا تزال مخطوطة في مكتبة الجامعة الملكية في تبونجن بألمانيا.

تغنه معرفة الله، فذلك هو الشقي)[1]

وفيما ذكره الشيخ تلميح إلى تلك السخرية التي كان يعاني منها من أعضاء جمعية العلماء لكون لغته بسيطة ولا تجاري لغتهم القوية، ولكونها بعد ذلك ممتلئة باللحن، ومخالفة لقواعد اللغة من النحو والصرف.

ولهذا ينقل عن (أحمد بن عجيبة) قوله في هذا المقام: (إصلاح اللسان دون إصلاح القلب فسق وضلال، وإصلاح القلب دون إصلاح اللسان كمال دون كمال، وإصلاح القلب واللسان كمال الكمال)[2]

وينقل عن الفقيه (ميمون) قوله: (أقبح كلّ قبيح أن يتعلّم الإنسان نحو اللسان ويعلّمه، ولا يتعلّم نحو القلب ويعلّمه، مع أنّه محلّ نظر الربّ، فإذا كان نحو اللسان مع نحو الجنان كان صاحبهما في أمان، ولا يخشى عليه الخسارة والخذلان، يوم وقوفه بين يدي الرحمن، لأنّ الله تبارك وتعالى لا يثيب العباد على إعرابهم، وإنّما يثيبهم على قلوبهم)[3]

وينقل عن الشيخ العربي الدرقاوي قوله: (ما عرفنا من النحو إلاّ إعراب قوله

---

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص24.

(2) النص كما وجدته في إيقاظ الهمم شرح متن الحكم (ص: 190) هو قوله: (كان شيخ شيخنا رضي الله عنه إذا ذكر من تقدم له في العربية يقول له أنت اترك شيئاً من عربيتك وأنا أترك شيئاً من جبليتي، يعني من اللغة الجبلية، ونلتفت للطريق، والحاصل أن من اجتمع فيه الحال وفصاحة المقال فهو كمال الكمال، وذلك لأنه ينتفع بكلامه بعدموته كالغزالي والشترى والشاذلي والمرسي والشيخ رضي الله عنهم، فقد عظم النفع بكلامهم)

(3) ابن عليوة، المنح القدوسية، ص20.

تعالى : {إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ} [النور: 32]، إنّ حرف شرط، ويغنهم جواب الشرط، والمقصود بالغنى الغنى الأكبر فيكون خطابه للمتوجهين على طريق أهل الإشارة)[1]

بالإضافة إلى هذا نجده في مناقشاته مع الجمعية أو مع الاتجاه السلفي يرشدهم إلى المراجع التي يحتاجون إلى الرجوع إليها للتعرف على الحقائق، وسيأتي ذكر الأمثلة على هذا عند الحديث عن المناقشات الفقهية بين الجمعية والطرق الصوفية في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

المطلب الثاني: تهمة المسارعة إلى التكفير

وهي من التهم التي وجهها رجال الطرق الصوفية إلى الجمعية بناء على ما ذكرناه سابقا من اتهام الجمعية للطرق الصوفية بالكفر والشرك، ولو لأبسط الأسباب، وقد كتبت في هذا الإطار (البلاغ الجزائري) رسالة مفتوحة للشيخ ابن باديس تقول له فيها:(نحن لا يسوؤنا أيها الأخ أن تختار ذلك لنفسك لعلمنا بأن الإنسان أحرص على نجاة نفسه من حرص غيره عليه، إنما يسوؤنا أن تحمل الناس عليه، في حال أنه لم يتضح دليله للسابقين الأولين، فهو بالأحرى يخفى على الآخرين؟...وها هي كتب الأئمة الأربعة فهل رأيت فيها من ذكر في باب الردة أن من زار قبرا على قصد التبرك أو التوسل بصاحبه إلى الله في قضاء حاجته فقد أشرك بالله أو ارتد عن دينه والعياذ بالله)[2]

---

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية، ص21.

(2) (نصيحة ثمينة وموعظة عظيمة إليكم يا حضرة ابن باديس)، البلاغ الجزائري، ع: 301، السنة الثامنة، الجزائر: 28 ربيع الأول. 1352 ه، 21 جويلية 1933.

وهذه التهمة لا يمكن دفعها، ذلك أن الجمعية بما كانت تنشره في صحفها كاف لإثبات التهمة، فهي تتهم كل مخالف لها من رجال الطرق الصوفية إما بكونه شيخ حلول، أو كونه عابد وثن، ونحو ذلك مما مر بنا ذكره، وضرب الأمثلة عليه.

هذا هو المبرر الأول، أما المبرر الثاني فهو أنهم يجدون (الوهابية) التي دافعت عنها الجمعية دفاعا مستميتا من أكثر الجماعات الإسلامية مسارعة إلى تكفير المخالف، حتى أن مصطلح (نواقض الإسلام) يعتبر ابتكاراً وهابياً، فقد وضع مؤسس الوهابية الشيخ محمد بن عبد الوهاب رسالة في مصنّفه (كتاب التوحيد) بعنوان (نواقض الإسلام)، وحدّدها في عشرة نواقض على النحو التالي:

1 ـ الشرك في عبادة الله تعالى، قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} [النساء: 48]، ومنه الذبح لغير الله، كمن يذبح للجن أو للقبر، أو للقباب.

2ـ من جعل بينه وبين الله وسائط يدعوهم ويسألهم الشفاعة ويتوكّل عليهم كفر إجماعا.

3ـ من لم يكفّر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم كفر.

4ـ من اعتقد أن غير هدى النبي ﷺ أكمل من هديه، أو أن حكم غيره أحسن من حكمه، كالذي يفضّل حكم الطاغوت على حكمه فهو كافر.

5 ـ من أبغض شيئاً مما جاء به الرسول ﷺ ولو عمل به كفر.

6 ـ من استهزأ بشيء من دين الرسول ﷺ أو ثواب الله أو عقابه كفر..

7 ـ السحر ومنه الصرف والعطف فمن فعله أو رضي به كفر.

8 ـ مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين والدليل قوله تعالى: {وَمَنْ

يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ } [المائدة: 51]

9 ـ من اعتقد أن بعض الناس يسعه الخروج من شريعة محمد ﷺ كما وسع الخضر الخروج من شريعة موسى عليه السلام فهو كافر.

10ـ الإعراض عن دين الله تعالى لا يتعلّمه ولا يعمل به، والدليل قوله تعالى: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ} [السجدة: 22]

ثم يختم بالقول: (لا فرق في جميع هذه النواقض بين الهازل والجاد والخائف، إلا المكره. وكلها من أعظم ما يكون خطراً، ومن أكثر ما يكون وقوعاً)[1]

فهذا ما يتصوره الشيخ ابن عبد الوهاب وأتباعه من نواقض الإسلام، ولعلها كانت مرجعا للجمعية في كثير من أحكامها التكفيرية، كما عرفنا ذلك سابقا.

والأخطر مما ذكرنا من المكفرات هو ما ورد فيها من عبارات غامضة وأحكام مطلقة، تجعل لكل من يشاء أن يكفر أحدا أن يستخدمها بسهولة، ولعله لأجل هذا خرجت الحركات التكفيرية من رحم الوهابية.

وكمثال على ذلك نرى الشيخ ابن عبد الوهاب يربط بين الذبح الذي لا يقصد به إشراك أحد في عبادة غير الله، بالشرك بالله مع أنه قد يكون عادة جرت أن يذبح في مكان ولي للبركة، وليس للتعبد، ثم يوزع لحم الذبيحة على الفقراء، وهذا ما جرى به العمل في العالم الإسلامي، بما فيها الجزائر، والتي كانت تسمى (زردة)، ولقبها علماء الجمعية بـ (أعراس الشيطان)

---

(1) الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان، الرسالة التاسعة، (نواقض الإسلام)، موسوعة مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص 385 ـ 387.

وهكذا الأمر بالنسبة لما ذكره في الناقض الثاني، فهو يعتبر (الواسطيّة) وكأنها شرك يزاحم الله تعالى، مع أن المسلم إنما يرجو نيل شفاعة نبيه ﷺ، كما في أحاديث مستفيضة عن شفاعته ﷺ للعصاة من أمته يوم القيامة، وكقوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا } [النساء: 64]، فالآية الكريمة لا تقف عند المعنى الظاهر في {وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ} [النساء: 64]، لوجود آية أخرى صريحة: {وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ } [آل عمران: 135]، ولكن ضمّ استغفار الرسول ﷺ للقوم الذين أرادوا التوبة رجاء لقبولها من الله. وهناك مواقف عديدة لجأ فيها الصحابة لبعضهم في مواقف شديدة طلباً لتحقيق أمر أو نزول بركة أو رحمة من الله، وكما فُعل مع العباس عم النبي ﷺ .

وقد رد الصوفية مدافعين عن أنفسهم منذ ظهرت هذه المقولات عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه في العالم الإسلامي، وتركزت ردودهم على تفنيد ما يزعمه الوهابيون من أن تعظيم الصوفية للصالحين أو لأضرحتهم أو توسلهم بهم إلى الله لا يعني الشرك، ولا علاقة له بما كان يفعله أهل الجاهلية.

فهذا الشيخ القباني يخاطب الشيخ ابن عبد الوهاب قائلا: (فهل سمعت عن أحد من المستغيثين أنه يعتقد في الرسول ﷺ، أو في الولي المستغاث به أنه إله مع الله تعالى يضر وينفع، ويشفع بذاته كما يعتقد المشركون فيمن عبدوه..)[1]

(1) الشيخ القباني، فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب، ق61 (نقلا عن: الشيخ عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص233)

ويذكر (الحداد) عن أتباعه أنهم (مهما عظموا الأنبياء والأولياء، فإنهم لا يعتقدون فيهم ما يعتقدون في جناب الحق تبارك وتعالى من الخلق الحقيقي التام العام، وإنما يعتقدون الوجاهة لهم عند الله في أمر جزئي، وينسبونه لهم مجازاً، ويعتقدون أن الأصل والفعل لله سبحانه)(1)

ويقرر (دحلان) ما قرره سائر المسلمون في جميع العصور قبل مجيئ الوهابية، وهو أن الشرك في حقيقته ليس سوى اعتقاد التأثير لغير الله، وليس هناك مسلم يعتقد التأثير لغير الله، يقول في ذلك: (فالذي يوقع في الإشراك هو اعتقاد ألوهية غير الله سبحانه، أو اعتقاد التأثير لغير الله.. ولا يعتقد أحد من المسلمين ألوهية غير الله تعالى، ولا تأثير أحد سوى الله تعالى)(2)

وهذا نرى (الزهاوي) يؤكد مثل من سبقه على أن المشركين الأولين كانوا يعتقدون لأصنامهم أنها تنفع وتضر بذواتها فيقول: (إن المشركين إنما كفروا بسبب اعتقادهم في الملائكة والأنبياء والأولياء أنهم آلهة مع الله يضرون وينفعون بذواتهم)(3)

ويرد (العاملي) على ابن عبد الوهاب في ادعائه أن مشركي العرب ينكرون ربوبية

---

(1) (مصباح الأنام)، ص5. (نقلا عن: الشيخ عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص156)

(2) المرجع السابق، ص 234.

(3) الفجر الصادق في الرد على منكري التوسل والكرامات والخوارق، ص 51 باختصار (نقلا عن: الشيخ عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص2346)

الله – كما ذكر ذلك ابن عبد الوهاب في رسالتيه: (كشف الشبهات)، و(أربع قواعد) – فيقول: (لا شيء يدلنا على أنهم – أي مشركي العرب – لا يعتقدون في الأصنام والأوثان ومعبوداتهم أنه لا تأثير لها في الكون، وأن التأثير وحده لله تعالى وهي شافعة فقط، إذ يجوز أن يعتقدوا أن لها تأثير بنفسها بغير ما في الآيات المستشهد بها، فتشفي المرض وتكشف الضر)[1]

ويذكر الشطي في معتقد الوهابية في الاستغاثة، فيقول: (فإنهم يصرحون بأن من يستغيث بالرسول عليه السلام، أو غيره، في حاجة من حوائجه، أو يطلب منه أو يناديه في مطالبه ومقاصده، ولو بيا رسول الله، أو اعتقد على نبي أو ولي ميت وجعله واسطة بينه وبين الله في حوائجه فهو مشرك حلال الدم والمال ...)[2]

ويرد على ذلك بأن ما يفعله العوام لا يرقى إلى هذه الدرجة، فبذكر حكاية مهمة لجده تبين دوافع العوام فيما يفعلونه من التعلق بالأولياء والصالحين، فقال: (ومرة دخل جدي جامع بني أمية في الشام، فسمع عجوزاً تقول: يا سيدي يحيى عاف لي بنتي، فوجد هذا اللفظ بظاهره مشكلاً، وغير لائق بالأدب الإلهي، فأمرها بالمعروف، وقال لها: يا أختي قولي بجاه سيدي يحيى عاف لي بنتي، فقالت له: أعرف أعرف، ولكن هو أقرب مني إلى الله تعالى، فأفصحت عن صحة عقيدتها من أن الفعال هو الله تعالى، وإنما صدر هذا القول منها على وجه التوسل والتوسط إلى

---

(1) كشف الارتياب، ص 170. (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص235)

(2) الشيخ القباني، فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب، ق61. (نقلا عن دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص237)

الله تعالى، بحصول مطلوبها منه)[1]

ويرد ابن عفالق على كل ما يذكره الوهابية من مكفرات، بل يعتبر أنها في أشد أحوالها ليست سوى ذنوب ومعاص لا ترقى لحد الكفر، فقد قال – في معرض نفيه أن يكون الذبح والنذر لغير الله شركاً –: (فاجتمعت الأمة على أن الذبح والنذر لغير الله حرام، ومن فعلها فهو عاص لله ورسوله.. والذي منع العلماء من تكفيرهم أنهم لم يفعلوا ذلك باعتقاد أنها أنداد لله)[2]

بل إن الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، وهو الأخ الشقيق لمحمد بن عبد الوهاب يستنكر استنكارا شديدا موقف أخيه من تكفير من ذبح أو نذر لغير الله، ويستغرب من تكفير من دعا غير الله فيقول: (من أين لكم أن المسلم الذي يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إذا دعا غائباً أو ميتاً أو نذر له، أو ذبح لغير الله، أن هذا هو الشرك الأكبر الذي من فعله حبط عمله وحل ماله ودمه)[3]

ويضيف في موضع آخر: (لم يقل أهل العلم من طلب من غير الله فهو مرتد ولم يقولوا من ذبح لغير الله فهو مرتد..)[4]

---

(1) النقول الشرعية، ص 100. (نقلا عن دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص234)

(2) جواب ابن عفالق على رسالة ابن معمر، ق60. (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص234)

(3) الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية، ص 6. (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص237)

(4) المرجع السابق، ص 7. (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص237)

وهكذا بالنسبة للاستغاثة، فالشيخ محمد بن محمد القادري لا يرى في الاستغاثة بغير الله – ما دام أن المستغيث بغير الله، لا يعتقد أن غير الله هو الموجد، وأنه لا تأثير إلا لله وحده شركا – يقول في تقرير ذلك: (وقول يا سيدي أحمد أو شيخ فلان ليس من الإشراك؛ لأن القصد التوسل والاستغاثة.. ولا يشك في مسلم أن يعتقد في سيدي أحمد أو غيره من الأولياء أن له إيجاد شيء من قضاء مصلحة أو غيرها إلا بإرادة الله وقدرته..)[1]

ومثل ذلك النذر للأولياء، فهو عندهم من الشرك الذي لم ينص عليه غير الوهابية، فيقول:

(وأما نص النجدي بمنع النذر مطلقاً للأكابر، فمن افترائه على كتب الشريعة وجهله المركب)[2]

وبناء على هذه فإن هذه النواقض العشرة التي تبناها الوهابية، وتبناها أتباعهم في العالم الإسلامي تعتبر – كما يذكر بعض الباحثين– (المدخل الذي يرد منه كل من أراد الترويج لثقافة التكفير، على قاعدة أن من لم يكفّر كافراً فهو كافر، ومن شكّ في كفره فهو كافر، الأمر الذي يشجّع الناس على الإنغماس في عقائد بعضهم، فيخرجون من يشاءون من الدين ويدخلون إليه من يشاءون، ويعقدون نادياً للتداول فيما انعقدت عليه قلوب المؤمنين، فهذا مؤمن، وذاك كافر، وذلك منافق، وقد

---

(1) الشيخ القباني، فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب، ق61. (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص237)

(2) مصباح الأنام، ص 44. (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص237)

يصدرون أحكاماً بقتل فلان بتهمة الردّة عن الدين، لمجرد أنه يختلف مع المذهب الرسمي، وتطال آخر تهمة الإنحراف عن العقيدة، والضلال، ويتكفّل رسل الموت من أهل الدعوة بإيصال رسائل التهديد للكتّاب كما فعل الفوزان)[1]

وكمثال على هذه النزعة التكفيرية ما نشأ من حركات متطرفة كثيرة لا تزال تنشر سمومها في المجتمع الإسلامي لتشوة الإسلام وتشوه السلام الذي جاء به، ولعل من أشد تلك الحركات سرعة إلى التكفير (جماعة الهجرة والتكفير)، والتي انطلقت في أحكامها المتسرعة من كونها (جماعة المسلمين)، وأن الخارج عليها ضال مضل إلى أوصاف كثيرة تزعمها لنفسها.

وللأسف نجد مثل هذه النزعة عند الجمعية في تعاملها مع المخالف، فهي تتصور أنها الحق المطلق، والآخر هو الشر المطلق، وقد مضى ذكر الكثير من الأمثلة على هذا، ونضيف إليه ما صرح به الشيخ التبسي – بمناسبة سقوط الخلافة الإسلامية – فقد كتب مقالا مطولا، حاول أن يبرهن فيه على أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هي (الطائفة التي توفرت فيها أوصاف جماعة المسلمين الشرعية)[2] التي لا ينبغي التعامل معها إلا بالطاعة المطلقة.

ومن ضمن ما جاء في مقاله قوله: (وقد وجب على كل مسلم في الجزائر أن

---

(1) سعد الشريف، الوهابيّة: مذهب الكراهية، مشايخ التكفير، الجزء الخامس ـ 2، مجلة الحجاز الإلكترونية على هذا الرابط (http://www.alhejazi.net/qadaya/0310802.htm)

(2) نقلا عن: منارات من شهاب البصائر (آثار الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي) للدكتور أحمد عيساوي، ص93..

يعترف بأن جماعة المسلمين في الجزائر هي جمعية العلماء لا ينازع في ذلك إلا من أضله الله على علم أو جهل، أو كان من الذين سبقت عليهم الشقوة، فأنساهم الشيطان والهوى وحظوظ أنفسهم القيام بالقسط والشهادة ولو على أنفسهم)[1]

ثم ذكر المبررات التي تصور من خلالها أحقية الجمعية لهذا اللقب العظيم، فقال مخاطبا الجزائريين: (فيا أيها المسلمون الجزائريون: اعلموا أنه إذا كانت جماعة المسلمين بالعلم، فأكثر علماء الجزائر في هذه الجمعية، وإذا كانت الدعوة إلى الله فهي الجماعة المخلصة المؤمنة المجاهدة التي عاهدت ربها، وكتبت ميثاقا على نفسها، أنها الداعية بجماعتها وأفرادها إلى دين الله، وإلى كتابه، وسنة نبيه، وإذا كانت بالعمل لتوريث الجيل الجديد الميراث الإسلامي الأخلاقي والأدبي بما فيه من علوم، ومن مآثر رجال وشخصيات تاريخية، وما في الإسلام من فضل على الإنسانية، وما في ظهوره يوم ظهر من هداية وسعادة. فإن الجمعية بدروس رجالها وبمدارسها تقوم بنقل هذا الميراث إلى الأحداث والجيل الجديد حتى يعرف نفسه ويعمل بدينه ويرتبط بتاريخه، وحتى يمتد الإسلام إلى من يأتي بعدنا، وإذا كانت باعتراف الأمة الإسلامية، وبالأهلية الدينية والعلمية والتضحيات المبذولة عن طيب نفس. فإن الأمة الجزائرية تعترف بذلك لجمعية العلماء، وترجع إليها في دينها وعلومها. تسلم إليها أبناءها ليتلقوا الإسلام وعلومه على يد هذه الجمعية)[2]

ولسنا ندري بعد هذا كيف نرد على هذه التهمة، وقد ثبتها رجال الجمعية بما لا مزيد عليه، فلم تجرؤ جماعة في يوم من الأيام – عدا جماعة الهجرة والتكفير – أن

---

(1) المرجع السابق، ص93.

(2) المرجع السابق، ص94.

تعتبر نفسها (جماعة المسلمين)، وأنها الحق المطلق، لأن الحق المطلق ليس إلا عند المعصوم، أما سائر الناس، فيصيب ويخطئ.

المطلب الثالث: تهمة مخالفة جماهير العلماء

وهي من التهم الكبرى التي تخفي خلفها الكثير من ألوان التهم الفرعية، وقد ذكر الإبراهيمي اتهام الطرق له وللجمعية بهذه التهمة، فقال: (إن الجزء الأخير من كلامك مقتبس مما يشنع به علينا خصوم الإصلاح، وهو أننا ننبش القبور ولا نحترم الأموات، وننكر كرامات الأولياء ومراتبهم (من غوثية وقطبانية) إلى أكاذيب يلفقونها وأراجيف يتناقلونها عنّا)[1]

وهو يقرر أن ما يذكره رجال الطرق الصوفية من الخلاف في ذلك، وأن من العلماء الكبار من يؤديهم فيه صحيح، ولكن الحق أحق أن يتبع، وأن (حجة الإسلام قائمة، وميزانه منصوب، وآدابه متمثلة في سيرة الصحابة والتابعين، واننا لا نعرف في الإسلام بعد قرونه الثلاثة الفاضلة ميزة لقديم على محدث، ولا لميت على حي، وإنما هو الهدى أو الضلال، والاتباع أو الابتداع، وليست التركة التي ورثناها الإسلام عبارة عن أسماء تطفو بالشهرة وترسب بالخمول ويقتتل الناس حولها كالأعلام، أو يفتتنون بها كالأصنام. وإنما ورثنا الحكمة الأبدية والأعمال الناشئة عن الإرادة، والعلم المبني على الدليل)[2]

بناء على هذا الإقرار على مصداقية هذه التهمة يذكر الصوفية مخالفة الجمعية لما عليه جماهير العلماء قديما وحديثا، يقول الشيخ ابن عليوة: (أما جمهور الأمة

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 173)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 173)

وأكابر الملة فجميعهم مطبقون على أن التصوف هو زبدة الدين والغاية القصوى من سنن الموحدين، وكفاه فضلاً أنه عبارة عن السير في مقامات الإحسان الذي هو أحد أركان الدين الثلاثة المصرح بها في حديث جبريل عليه السلام.. وماذا عسى تقوله الأئمة ومن لهم اطلاع على أحوال قوم وهبوا أنفسهم لله وبذلوا جهدهم في طاعة الله، وأسسوا قوائم مجدهم على تقوى من الله إلى أن عرفوا بين الخصوص والعموم بأنهم أهل الله وخاصته من خلقه، دانوا لله بخالص التوجه، فدانت لهم العباد وأشرقت بأنوار هداهم النواحي والبلاد)[1]

بل إن الشيخ ابن عليوة – كسائر علماء الطرق الصوفية– يقتبس من كلام جماهير العلماء، بل من كلام العلماء الذين تزعم الجمعية أنها تستند إليهم سواء من علماء السلفية المحافظة، أو السلفية التنويرية، ما يبين مخالفة الجمعية لهم.

وسنذكر هنا – باختصار– بعض ما ذكره الشيخ في معرض رده على علماء الجمعية من بيان أن من يستند إليهم علماء الجمعية سواء كانوا من أئمة المذاهب الأربعة ومن تبعهم من الفقهاء الكثيرين، أو من أئمة السلفية المحافظة كابن القيم وابن تيمية، أو من أئمة السلفية التنويرية كمحمد عبده والأفغاني ورشيد رضا لا يرون رأيهم.

أولا ــ مخالفة الجمعية لفقهاء المذاهب الأربعة:

يذكر الشيخ ابن عليوة مخالفة الجمعية في موقفها من التصوف والطرق الصوفية لما عليه أئمة المذاهب الأربعة، فيقول: (إن الأئمة المجتهدين رضي الله عنهم كانوا في عصرهم أحرص الناس على متابعة السنة واجتناب المبتدعات ومذهب التصوف

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص21.

كان في عصرهم شائعاً ذائعاً وإذاً فلم لم ينقل عنهم التنبيه عنه والتحذير منه لو كان مخالفاً للدين أو جاء على غير سنن الموحدين؟ وكنا إذاً نجده في كتبهم ونرويه عن أتباعهم بالتواتر، وبكل صراحة كما بلغنا عنهم التحذير من الخوض في علم الكلام وغير ذلك مما لم يكن الخوض فيه مأثوراً عن الصدر الأول، إذ لا مذهب إلا وتجده يعلن التحذير من ذلك بكل صراحة)[1]

وبناء على هذا ينقل الأدلة من المصادر المالكية على مخالفة الجمعية لمذهب مالك، فيقول: (وأما ما جاء صريحاً عن الإمام مالك في هذا الباب ونقل عنه في غير ما كتاب قوله: (من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق) نقله التتائي في شرحه على مقدمة ابن رشد، وكذلك الشيخ زروق في القاعدة الرابعة من قواعده، ونحن حيث تلقينا هاته القولة عن الإمام من أوثق المصادر اتضح عندنا يقيناً أنه رحمه الله كان صوفياً، لا محباً للصوفية فقط، وإلا لزم تسلط الحكم عليه المستفاد من صريح قوله (فقد تفسق) برأه الله من ذلك)[2]

ثم يستخلص من تلك المقولة المنسوبة لمالك ما يحاول به أن يجعل منه صوفيا كسائر الصوفية، فيقول: (وهذه الصراحة من الإمام كافية في إعظامه لمذهب التصوف، وكفى أنه جعله قريناً للفقه بدونه عاطل كما أن التصوف بدون الفقه باطل، وخلاصة القول أن الإمام رضي الله عنه كان جامعاً بين التصوف والفقه، وهذا لا

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص21.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص25.

يستبعد من الإمام ما دام التصوف عبارة عن صدق التوجه إلى الله عز وجل)[1]

وأجاب على الشبهة التي يوردها بعضهم، وهي أن مالك لو كان صوفيا أو له علاقة بالتصوف لاشتهر ذلك عنه أو لألف فيه كما فعل المشتهرون بالتصوف ممن هم في طبقته كالحارث المحاسبي وغيره، فقال: (إن عذر الإمام (يعني الإمام مالك رضي الله عنه) في ذلك هو قيامه بما دعت إليه الضرورة من لزوم حفظ القواعد الفقهية وضبط النقول الشرعية خصوصاً وهو يرى من نفسه الكفاءة للأمر الذي لم يتوفر لغيره غالباً، وكل ذلك لا يمنع أن يختص الإمام في خاصته وحد ذاته بما اختص به غيره من خاصة المتصوفة بأن تكون له المشاركة في علمهم ودقائق أسرارهم التي أمروا بعدم إفشائها لغير أهلها)[2]

ويستدل لهذا بما نقله عن الشاطبي في كتاب الموافقات من قوله: (وأخبر مالك عن نفسه أنه عنده أحاديث وعلوم ما تكلم فيها ولا حدث بها)[3]

ثم علق على ذلك بقوله: (وعليه، فهل ترى أيها الأخ أن هذا العلم المخبر عنه هو من مدخول الفقه ؟ فما أظن. إذ لو كان كذلك لما ساغ له كتمانه لما أن الفقه في الدين يشترك في لزوم معرفته جميع المكلفين ويجل عن كتمانه العلماء الأعلام لما في آية الكتمان وحديث الإلجام، ولكنك تستبعد أن يكون لما لك من العلوم

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص25.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص74.

(3) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م، (5/ 171)، وانظر: ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص26.

الموروثة عن النبي ﷺ غير ما دونه للعموم، وهذا الاستبعاد إنما يتصور مع عدم الاطلاع على ما اشتملت عليه دفاتر السنة من النصوص المثبتة لنظير ذلك)[1]

ثم استدل لهذا بما ورد في الحديث عن أبي هريرة قال: (حفظت عن رسول الله ﷺ وعائين من العلم أما أحدهما فبثثته وأما الآخر فلو بثثته لقطعتم مني هذا البلعوم)[2]

أما ما يستند إليه المخالفون مما رواه عنه عبد الملك بن زياد قال: كنا عند مالك فذكرت له صوفية بلادنا، فقلت له: يلبسون فواخر ثياب اليمن ويفعلون كذا وكذا فقال: ويحك أوهم مسلمون؟)[3]

وقد رد الشيخ ابن عليوة على هذا الاستدلال بمحاولة فهمه على عكس قصد الجمعية، فذكر بأنه (إذا حددنا النظر في مضمون هذا النقل على فرض صحته لابد أن نستخلص منه مسائل)، وهذه المسائل – كما ذكرها الشيخ ابن عليوة – هي[4]:

1 ــ ما أوردوه من قول مالك – على فرض صحته – دليل على (أن مذهب القوم ثابت الدعائم من عصر التابعين، لأن مالك كان من معاصريهم)[5]

2 ــ أن المذهب كان في نظرهم في غاية الإعظام لأن السائل لم يسأل الإمام على المذهب، ولا الإمام أخبر على فساده، (وإنما السؤال يفيدنا أن هناك جماعة

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص26.

(2) صحيح البخاري (1/ 41)

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص9.

(4) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص10.

(5) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص10.

انتسبت للتصوف مع أنها تفعل كذا وكذا، فكان جواب الإمام يفيد استبعاد أن يكون أولئك من عامة المسلمين، فضلاً على أن ينتسبوا للتصوف الذي هو عبارة عن السير في مراتب الإحسان، وهذا ما تعطيه العبارة عن مضمون السؤال)[1]

وبمثل هذا المنهج يذكر مخالفة الجمعية للشافعي، فينقل النصوص الدالة على احترامه للصوفية ومجالسته لهم، ويعقب عليها بقوله: (ونحن إذا نظرنا إلى انتماء الإمام للصالحين وحبه للمتصوفة وكثرة مجالسته لهم لا تستبعد أن يكون له نصيب من المشاركة في علومهم حسبما تقدم عن الإمام مالك رضي الله عنهما)[2]

ويرد على ما يورده المخالفون من أن الشافعي قال: (لو أن رجلاً تصوف أول النهار لا يأتي عليه الظهر حتى يصير أحمق) بقوله: (ونحن إذا استخلصنا من أقوال الإمام ما به الحاجة بعد فرض ثبوتها عنه فنجد الأمر منحصراً في إثبات الحمق لمن ينتسب إلى المتصوفة لا غير مع أننا لا ندري هل إثبات الحمق لهم إنما هو في نظر من سواهم كما سيأتي أم هو ثابت في نفس الأمر؟ فإن قلنا بالأخير فلابد أن يكون مطرداً في عموم أفراد المتصوفة وعليه فإن يكن الأول فالأمر محتمل وإن يكن الثاني فالواقع يجري على خلافه بدليل المشاهدة.. ولا أراني متغالياً يا حضرة الأخ إن قلت لكم أنه قد يوجد في رجال التصوف من يكاد عقله يرجح بعقول سائر كتاب عصرنا، وإن كنت أنا وأنت من أفرادهم.. وهب أنه يثبت عنهم نوع من الطيش في طباعهم فهل يصح أن يكون عنواناً على فساد العقيدة ؟ فيبعد يا حضرة الأخ أن نستخلص من ذلك النقل ما نحتج به لأنك بصدد إثبات فساد المذهب لا بصدد إثبات تفاوت

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص10.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص29.

العقول ورجحانها، وزيادة أنك تعلم من أن رجحان العقل في مرتبة يعتبر نقصاناً في الأخرى، ألا ترى أن العاقل بين أهل الدنيا يعتبر أحمق عند أهل الآخرة)[1]

وهكذا نقل عن الإمامين أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، ثم عقب على ذلك بقوله: (وإلى هنا ينتهي بنا ما وعدنا بنقله عن الأئمة الأربعة، وفي ظني أنه يعتبر كافياً في نقض ما حاولتم إثباته عنهم من كونهم كانوا برأهم الله لا يقيمون وزناً للتصوف وأهله اعتماداً منكم على مجرد ما وقع بأيديكم من كتاب (تلبيس إبليس) قاطعين النظر عما وراء ذلك مما حوته كتب الفروع والأصول وفي ظني أن هذا مما يعتبر شبه خيانة في النقل لفاعله وتدليساً في الرواية وشأن الناقل أن يكون أميناً)[2]

ثانيا ــ مخالفة الجمعية لأئمة السلفية المحافظة:

لم يكتف الشيخ ابن عليوة ببيان مخالفة الجمعية للأئمة الأربعة في موقفها من التصوف، بل بين مخالفتها لأئمة السلفية الكبار وخصوصا لابن تيمية وابن القيم.

حيث يذكر الشيخ ابن عليوة مخالفة الجمعية لابن القيم، فيقول: (أما ابن قيم الجوزية رحمه الله فقد ينقل عنه أكثر بكثير مما ينقل عن غيره من جهة ما يرجع لاحترام مذهب التصوف ورجاله ولو لم يوجد عنه إلا هاته الفقرة الآتية لكانت كافية في الموضوع)[3]

ثم ينقل قول ابن القيم: (الصوفية ثلاثة أقسام: صوفية الأرزاق وصوفية الرسوم وصوفية الحقائق وبدع الفريقين المقلدين يعرفها كل من له إلمام بالسنة والفقه وإنما

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص11.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص32.

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص59.

الصوفية صوفية الحقائق الذين خضعت لهم رؤوس الفقهاء والمتكلمين فهم في الحقيقة علماء حكماء)[1]

ويعلق عليه بقوله: (فتأمل قوله يرحمك الله : (فهم في الحقيقة علماء حكماء، خضعت لهم رؤوس الفقهاء والمتكلمين)، أليست هذه قولة شافية وصراحة كافية في إثبات شرف القوم على غيرهم من الفقهاء خصوصاً، وقد قالها ابن القيم الذي لا يفوتكم ماله من حدة الانتقاد، والذي ترجون أن يكون لكم أكبر صاعقة على المتصوفة، لولا أن النتيجة جاءت عن خلاف ما في الآمال)[2]

ولا يكتفي الشيخ ابن عليوة بهذا الاقتباس من ابن القيم الدال على احترامه للصوفية، وإنما ينقل عنه ما هو أخطر من ذلك، وهو تقريره لما يذكره الصوفية من العرفان، أو ما يعبر عنه الشيخ ابن عليوة بغوامض التصوف، كما سنرى ذلك عند الحديث في الجزء الثالث من هذه السلسلة عند الحديث عن العرفان الصوفي.

وينقل عنه حديثه عن الشطحات الصادرة من الصوفية، والتي تحكم الجمعية كالتيار السلفي المتشدد على الواقعين فيها بالكفر، بل بأبشع أنواع الكفر، بينما يتحدث ابن القيم عن بلغة علمية مهذبة، فيذكر أنها (أوجبت فتنة على طائفتين من الناس أحدهما : أحجبت عن محاسن الطائفة ولطف نفوسهم وصدق معاملتهم فأهدروها لأجل هذه الشطحات وأنكروها غاية الإنكار وأساؤوا الظن بها مطلقاً،

---

(1) لم أجد النص في كتب ابن القيم كما ذكر الشيخ، ووجدته في مجموع الفتاوى لابن تيمية، (انظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة : الثالثة، 1426 هـ / 2005 م، (11/ 19)

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص59.

وهذا عدوان وإسراف، فلو كان من أخطأ أو غلط ترك جملة وأهدرت محاسنه لفسدت العلوم والصناعات والحكم وتعطلت معاملتها، والثانية : حجبوا بما رأوه من محاسن القوم وصفاء قلوبهم وصحة عزائمهم وحسن معاملتهم عن عيوب شطحاتهم ونقصانها فسحبوا عليها ذيل المحاسن، وأجروا عليها حكم القبول والانتصار وهؤلاء مقتدون مفرطون، والطائفة الثالثة وهم أهل العدل والإنصاف وهم الذين أعطوا كل ذي حق حقه وأنزلوا كل ذي منزلة منزلته فلم يحكموا على الصحيح بحكم المعلول ولا على المعلول السقيم بحكم الصحيح)[1]

وبعد أن نقل هذا النص بطوله قال مخاطبا المخالف له ومن وقف موقفه من أصحاب الاتجاه السلفي: (وما كان بودي أن نبعثك ايها الأخ على مطالعة هاته النقول، ولا نبعث غيرك لولا ما فاجأتمونا به من نقولكم المتضمنة كون الجنيد وعصباته كانوا أحط درجة من الخوارج في نظر كثير من الأئمة)[2]

ويرد على هذه الدعوى المتشددة بذكر ما كان عليه ابن القيم من احترام للجنيد وغيرهم من الصوفية، فيقول: (وذلك هو الأمر الذي بعثنا على الاستغراب، ولربما يبعث الغير عن تصديقكم مهما كان خالي الذهن مما ينقل عن الأئمة على أن ابن القيم رحمه الله ينقل عنه في الجنيد وعصابته خلاف ما حكيتموه أنتم)[3]

وبعد أن نقل الشيخ ابن عليوة للجمعية وللاتجاه السلفي المتشدد ما نقله عن ابن

---

(1) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1393 – 1973، (1/ 225)

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص62.

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص62.

القيم ذكر لهم ما يقوله ابن تيمية، والذي يتصورون أنهم منتهجون لنهجه، فقال: (ولا شك أنكم تعتبرون هاته النقول عن ابن القيم من الغرابة بمكان، ولكن الأغرب من ذلك أن الكثير من أبناء العصر يعتقدون في الإمام ابن تيمية أنه على أبلغ ما يكون في تخطئة القوم وتسفيه أحكامهم، وهذا الزعم الفاسد هو الذي دفعهم إلى المشي في الأرض مرحاً، حتى إذا أوقفت أحدهم على ما صح من النقول عن الإمام المذكور، أو عثر هو بنفسه على شيء من ذلك مما يخالف ظنه وزعمه على خط مستقيم، رجع مبهوتاً خجلا من سوء ظنه وفهمه، وكان حينئذٍ مضطراً لأحد أمرين: إما الرجوع عما كان يعتقده، واما ظنه بأن النقل قد اختلف عن الإمام المذكور)[1]

ثم دعا إلى العودة إلى تراث ابن تيمية ودراسته للتأكد والتثبت من موقفه، فقال: (وإني أرجوك أيها الأخ أن تعطي هاته النقول حقها من الاهتمام رجاء أن تكون هي الباعث على تحويل معتقداتكم في رجال التصوف على أن الرجوع إلى الحق أولى من التمادي على الباطل وهذا مقرر عند العقلاء بإجماع)[2]

بعد هذا التقرير ذكر الشيخ ابن عليوة منهج ابن تيمية في التعامل مع الصوفية والتصوف، فقال: (إن ابن تيمية رحمه الله ما كان من عادته أن يجر ذيل الإنكار على مذهب التصوف برمته، ولا عرف بنظير ما تظاهرتم به أنتم ومن تقاسمكم في غلطكم، انما في غلطكم إنما ينتقد بعض كلمات على جماعة مخصوصين، ومع ذلك تجده يلتمس ما يستطاع من الأعذار لرجال التصوف، وهكذا تجده يحرص جهده في طريق حمل ما يصدر عن القوم من الألفاظ المبهمة والمتشابهة على ما

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص62.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص63.

ينبغي حمله عليه)[1]

ثم نقل عنه بعض النصوص التي عذر فيها من وقعوا في بعض الشطحات أو الألفاظ الموهمة للحلول والاتحاد من الصوفية، كما سنراه في الجزء الثالث من هذه السلسلة، ثم علق عليه بقوله: (وأطال النفس في ذلك كثيراً، وهذا شأنه في التماس المخارج للسادات الصوفية وكثيراً ما يشاركهم في أذواقهم ومشاربهم العذبة)[2]

ونقل عنه موقفه من المصادر الغيبية التي يعتمدها الصوفية كالكشف وغيره، وهو قوله: (وأما حجة أهل الذوق والوجد والمكاشفة والمخاطبة فإن أهل الحق من هؤلاء لهم إلهامات صحيحة مطابقة كما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: (قد كان في الأمم محدَّثون فإن يكن في الأمة أحد فعمر)[3]، وكان عمر يقول: اقتربوا من أفواه المطيعين فإنها تجلى لهم أمور صادقة)[4]

بل ينقل عنه ما توجه إليه علماء الجمعية بالنقد الشديد، وهو (مجالس الذكر المعهودة عن الصوفية، واعتباره لها من السنة بمكان)[5]، كما سنرى ذلك في الجزء الثالث من هذه السلسلة.

وما ذكره الشيخ ابن عليوة من مخالفة الجمعية لابن تيمية وابن القيم ذكر مثله الكثير من الذين اهتموا بالرد على الشيخ محمد بن عبد الوهاب وأتباعه في هذه

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص63.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص65.

(3) صحيح البخاري (4/ 211)

(4) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص65.

(5) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص65.

المسائل أو غيرها، ولعل الشيخ اقتبس منهم ذلك، فقد كانت كتب الرد على الوهابية منتشرة في الزوايا، وكان الحجاج – قبل احتلال الوهابية للحجاز – يأتون بها، كما يأتون بها من تركيا وغيرها.

فابن عفالق ينقل كلام لابن تيمية في الاستغاثة بالرسول ﷺ جاء فيه: (فإن كان الاستغاثة بمعنى أن يطلب من الرسول ﷺ ما هو اللايق لا ينازع فيها مسلم، ومن نازع في هذا المعنى فهو كافر إن أنكر ما يكفر، وإما مخطيء ضال)[1]

وعقب ابن عفالق على هذ النص بقوله: (فانظر هذا الكلام النفيس، وتأمل قوله: (فإن كان الاستغاثة..)، فهذا حال المنكر للتوسل به ﷺ يدور بين الكفر والضلال، فكيف بمن أنكرها، وقال من قال: يا رسول الله فهو كافر، ومن لم يكفره فهو كافر ...)[2]

وفي موضع آخر بين كيفية تعامل ابن عبد الوهاب مع كتب ابن القيم، فقال: (والذي أوقع هذا الرجل في هذه الورطة العظيمة أنه ينظر في كتب ابن القيم فيأخذ منها ما وافق هواه، ويترك ما خالفه، ويأخذ من أول الفصل ويترك آخره ...)[3]

ويذكر ابن عفالق قول البوصيري:

---

(1) رسالة ابن عفالق لابن معمر ق 45، 46 (هكذا نقل ابن عفالق العبارة)، (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص249)

(2) رسالة ابن عفالق لابن معمر ق 45، ، (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص249)

(3) المرجع السابق ق 46. ، (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص249)

يا أكرم الخلق ما لي من ألوذ به سواك عند حلول الحادث العمم

والذي اعتبره ابن عبد الوهاب وأتباعه نوعا من الشرك الأكبر، فيقول: (وهو كذب صراح إن كان ينقله عن العلماء، وإلا فهو افتراء منه وبهت، فإن ابن القيم مع تعصبه وخلافه لجميع الأمة في مثل هذا الباب عدّ هذا من الشرك الأصغر.. انظروا كتبه كـ (شرح المنازل) في باب الشرك الأصغر، و(إغاثة اللهفان)[1]

وهكذا نجد منهج سليمان بن عبد الوهاب في رسالته التي رد بها على أخيه فقد كان يذكر له كل حين ما كتبه ابن تيمية وابن القيم، ثم يعقب عليها بما يدل على قصور أخيه عن فهمها أو عن الاطلاع عليها.

وكمثال على ذلك ما نقله عن ابن تيمية من قوله: (النـذر للقبور، ولأهل القبور، كالنذر لإبراهيم الخليل عليه السلام، أو الشيخ فلان نذر معصية لا يجوز الوفاء به وإن تصـدق بما نذر من ذلك على من يستحقه من الفقراء أو الصالحين كان خيراً له عند الله وأنفع)[2]

ثم عقب على هذا بقوله: (فلوا كان الناذر كافراً عنده لم يأمره بالصدقة؛ لأن الصدقة لا تقبل من كافر، بل يأمره بتجديد إسلامه، ويقول له خرجت من الإسلام بالنذر لغير الله)

---

(1) المرجع السابق ق 52 . ، (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص250)

(2) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا – مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1408هـ – 1987م، (2/ 448)

ومثل ذلك ما نقله عنه من قوله: (من نذر إسراج بئر أو مقبرة أو جبل أو شجرة أو نذر له أو لسكانه لم يجز، ولا يجوز الوفاء به، ويصرف في المصالح ما لم يعرف ربه)

ثم عقب عليه بقوله: (فلو كان الناذر كافراً لم يأمره برد نذره إليه، بل أمر بقتله)

وبعد إيراده مثل هذه النصوص عن ابن تيمية قال: (فانظر كلامه هذا، وتأمله، هل كفّر فاعل هذا، أو كفّر من لم يكفره، أو عد هذا في المكفرات هو أو غيره من أهل العلم كما قلتم أنتم)

ونفس الشيء ذكره عن ابن القيم، (الذي ذكر النذر لغير الله في فصل الشرك الأصغر من (المدارج)، واستدل بالحديث الذي رواه أحمد عن النبي ﷺ: (النذر حلفة)[1]، وذكر غيره من جميع من تسمونه شركاً وتكفرون به في فصل الشرك الأصغر، وأما الذبح لغير الله، فقد ذكره في المحرمات ولم يذكره في المكفرات، إلا أن ذبح للأصنام، أو لما عبد من دون الله كالشمس والكواكب، وعدّه الشيخ تقي الدين في المحرمات الملعون صاحبها كمن غيّر منار الأرض، وقال الشيخ تقي الدين: كما يفعله الجاهلون بمكة شرفها الله تعالى وغيرها من بلاد المسلمين من الذبح للجن، ولذلك نهى النبي ﷺ عن ذبائح للجن.. ولم يقل الشيخ من فعل هذا فهو كافر، ومن لم يكفره فهو كافر كما قلتم أنتم)[2]

---

(1) ذكر ابن القيم هذا الحديث في (مدارج السالكين)، وعزاه إلى السنن من حديث عقبة بن عامر. انظر: (مدارج السالكين) 1/ 345، ولم أجده .

(2) (الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية) ص 8، 9. ، (نقلا عن: دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، ص156)

بل إن داود بن جرجيس كتب كتابا في مخالفة الوهابية للشيخين ابن تيمية وابن القيم سماه (صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيم في تبرئة ابن تيمية وابن القيم)

ثالثا ــــ مخالفة الجمعية لأئمة السلفية التنويرية:

من باب إدراك الشيخ ابن عليوة لقيمة أئمة السلفية التنويرية بالنسبة للجمعية، فإنه ينبههم إلى مواقفهم المعتدلة من التصوف مقارنة بمواقف الجمعية.

وقد أشاد في ذلك بكتاب (النصرة النبوية) الذي جمع فيه صاحبه (جملاً كافية ونقولاً كثيرة من ذلك النوع تختص بعلماء مصر ونواحيها، وكذلك علماء تونس لم يشتهر عنهم إلا الذب عن مذهب التصوف بكل ما في استطاعتهم كبيرهم وصغيرهم، ويكفينا دليلاً على ذلك ما كتبوه في هذا العصر الأخير من تقريظاتهم لكتاب (السيف الرباني) لخير المتأخرين الشيخ (المكي بن عزوز) رحمه الله الذي كان ينافح فيه عن الإمام الجيلاني رداً على من كان يحاول تنقيصه من جهة النسب والمشرب، وقد توفر عدد الكتاب في ذلك إلى ما يزيد عن الأربعين عالماً مما يرجع إيلهم في المعضلات من علماء تونس جزاهم الله خيراً)[1]

وبناء على إدراكه لأهمية الشيخ محمد عبده خصوصا عند الجمعية، فإنه يذكره ويذكر مواقفه من التصوف كلما اقتضى المقام ذكره ليبين لهم أنهم مع احترامهم له يخالفونه فيما يرتبط بالتصوف، وكأنه بذلك يريد أن ينفي صلتهم به ليؤكد صلتهم بالوهابية.

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص76.

فقد جاء في معرض رده على ما تبثه الجمعية وغيرها من المواقف ضد التصوف - بعد إيراده للنصوص المنقولة عن كثير من العلماء المتقدمين -: (ظهر لي أن أزيدكم نافلة مما ينقل عن نقاد المتأخرين وممن اشتهر بالذكر في الخافقين خصوصاً بين أبناء العصر الآخر كجناب الشيخ محمد عبده رحمه الله، وها أنا الآن أتكلم فيما يخص جنابه، لا من ناحية كونه كان صوفياً بأتم معنى الكلمة)[1]

وقد بدأ حديثه عنه، وبيان مخالفة الجمعية له، ببيان علاقته القديمة بالصوفية، ونقل من ذلك ما ذكره الشيخ رشيد رضا – الذي كان من أخص أتباع الشيخ محمد عبده ــ وسنرى ذلك في الجزء الثالث من هذه السلسلة عند بيان موقف الطرق الصوفية من ضرورة الشيخ المربي.

وبعد أن نقل ذلك قال: (وفي ظني أن هذا النقل كاف في صحة ما أثبتناه من كون الأستاذ المذكور كان صوفياً حقيقياً، أو تقول كان صوفياً بكل معنى الكلمة)[2]

بل إنه ذكر أن الشيخ محمد عبده لم يكن صوفيا سلوكيا فقط، بل كان فوق ذلك صوفيا عرفانيا، يقول الشيخ ابن عليوة: (أما معلوماته في مشرب القوم الصوفية فهي تبرهن بنفسها على أن له قدماً راسخةً في معلوماتهم رضي الله عنهم وإن شئت قلت: رحمه الله من المتغالين في إثبات وحدة الوجود على ما يشبه مشرب (ابن العربي الحاتمي) حسبما قدمناه)[3]

وما ذكره الشيخ ابن عليوة صحيح، بل إن الوهابية المعاصرة تكفر الشيخ محمد

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص67.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص69.

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص69.

عبده، وتتهمه بالقول بوحدة الوجود؟

وهكذا نقل موقفه من الصوفية الذين يتعامل معهم الكثير من علماء الجمعية بشدة وقسوة، بينما كان الشيخ محمد عبده على عكس ذلك تماما، يقول الشيخ ابن عليوة: (أما ما يرجع لأفراد المتصوفة في نظر هذا الإمام يتضح لكم بما ذكره في شرحه على مقامات (بديع الزمان الهمذاني) عند قول المصنف: (فلما تجلينا وأخبرنا بحالنا أسفرت القصة عن أصل كوفي ومذهب صوفي)[1]

ثم نقل ما قاله الشيخ محمد عبده، وهو قوله: (والصوفي نسبة إلى الصوفية وهم طائفة من المسلمين همهم من العمل إصلاح القلوب وتصفية السرائر والاستقبال بالأرواح وجهة الحق الأعلى جل شأنه حتى تأخذهم الجذبات لله عمن سواه وتفنى ذواتهم في ذاته وصفاتهم في صفاته، والعارفون منهم البالغون إلى الغاية من سيرهم في أعلى مرتبة من الكمال البشري بعد النبوة)[2]

ثم عقب عليه بقوله: (فلتتأمل يا حضرة الأخ قوله: في درجات الكمال البشري بعد النبوة)[3]

بل إنه فوق ذلك ينقل عن الشيخ محمد عبده نصا مهما يعبر عن منهج إصلاحي ذكره الشيخ يدل على مدى اهتمامه بالتصوف ومدى تعلقه به، وهو ما ذكره تلميذه العلامة رشيد رضا قال: (قال لي يعني (الشيخ محمد عبده) مرة أخرى: إن بقاء الأزهر متداعياً على حاله في هذا العصر محال، فهو إما أن يعمر، وإما أن يتم خرابه،

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص71.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص72.

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص72.

وإني أبذل الجهد المستطاع في عمرانه، فإذا دفعتني الصوارف إلى الإياس من إصلاحه، فإني لا آيس من الإصلاح الإسلامي، بل أترك الحكومة، واختار أفراداً من المستعدين فأربيهم على طريقة التصوف التي ربيت عليها، ليكونوا خلفاء لي في خدمة الإسلام)[1]

ويعلق على هذا بقوله: (ولاشك أن بهذا النقل تتجلى لك نفسية الشيخ محمد عبده في أجلى مظاهرها من جهة علاقته بالتصوف)[2]

بل إنه يذكر أن سر العلاقة الحميمية التي جمعته بالشيخ الأفغاني كان مبدؤها التصوف، فيقول: (وبالجملة إن رغبتهم في الفن هي التي جمعتهم بالسيد جمال الدين الأفغاني رحمه الله، وهي التي أحدثت تلك الرغبة بينهما في أول الصحبة)[3]

وينقل للدلالة على هذا، ما ذكره الشيخ رشيد رضا من قوله: (وأما ملاقاته – يعني الشيخ محمد عبده لجمال الدين الأفغاني – فهي أن أحد المجاورين برواق الشام، قال له: جاء من مصر عالم أفغاني عظيم، وهو يقيم في خان الخليلي، فسر به وأخبر الشيخ حسناً ودعاه إلى زيارته معه، فألفياه يتعشى، فدعاهما إلى الأكل معه، فاعتذروا، فطفق يسألهما عن بعض آيات القرآن، وما قاله المفسرون والصوفية فيها ثم يفسرها لهم، فكان هذا مما زاد فقيدنا به عجباً وشغفه حباً، لأن التصوف والتفسر هما قرة عينه أو كمال مفتاح سعادته)[4]

---

(1) مجلة المنار (8/ 453)

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص72.

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص72.

(4) مجلة المنار (8/ 379)

وبناء على هذا كله ذكر الشيخ ابن عليوة أن البناء الإصلاحي التنويري مختلف تماما عما تمارسه الجمعية، وأنها لذلك وهابية أكثر منها عبدوية، فيقول: (إن هاته التعاليم التي أخذت مأخذها من نفس الشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني، والتي هي نفس التعاليم التي ثبتت جذور أصولها في صميم علماء السنة خلفاً عن سلف حسبما تقدم لكم نقله هي التي تبقى راسخة في قلوب الأشحة على دينهم ما دام للدين جناب يحترم بين أبناء المسلمين، وهي التي نرى خاصة الكتاب المعتدلين محتفظين بها إلى الآن وما كان احتفاظهم بها إلا احتفاظاً بجوهر الدين من أن يلحقه ما يهذب بصبغة أو يمس بجوهره على أن التصوف عند من حقق مباديه هو منتزع الجوهر من خصال الدين الحميدة وممثل للطائفة الروحية وعلى هذا التعريب تنطبق سائر التعاريف في القديم والحادث)[1]

بل إن الشيخ ابن عليوة يذهب إلى أبعد من ذلك حين يبين للجمعية مخالفتها لصديقها الحميم محمد رشيد رضا، فيعقب على بعض النصوص التي تبين موقفه المسالم للتصوف بقوله: (وفي ظني أنه لا شيء أبين من هذا فيما نريد إثباته وزاد على ذلك حضرة الكاتب ما أثبته للصوفية من تأثير الإرادة وغيرها من الخوارق التي تعتبر عند البعض من أهل العصر الحاضر من الخرافات ولا مستند لهم في ذلك إلا سوء الظن وعدم اعتبارهم ما للروح من الكمالات والخصائص الذاتية وهذا من حضرة الكاتب أبلغ ما يعتبر في الصراحة وأوضح ما يتأتى في التعريف)[2]

المطلب الرابع: تهمة العنف في التعامل مع المخالف

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص73.

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص75.

وهي من التهم التي توجهت بها الطرق الصوفية للجمعية، كما توجهت بها الجمعية للطرق الصوفية كما رأينا ذلك سابقا، وكما سنراه في الباب التالي، ولكنا بالبحث والتدقيق في دلائل عنف أعضاء الجمعية سواء كانوا من الصادقين في نسبتهم أو من المحسوبين عليها، فإنا نجد عنفهم أشد وعلى مستوى أعلى، بخلاف الطرق الصوفية، التي لم تتعد تهم العنف فيها أفرادا من العامة، من دون أن يتبناها شيوخ الطرق أو يهتموا بها.

بخلاف العنف الذي مارسه بعض رجال الجمعية أو عوامها، فإنا نجد الجمعية في صحفها الرسمية تتبناه وتشجعه، ووكمثال على ذلك نسوقه هنا لما نرى من تعتيم عليه من المتحدثين عن الجمعية ومآثرها ما حدث للشيخ الحافظي بعد خروجه من الجمعية، أو طرده منها، فقد ذهب إلى عنابة التي كانت معقلا من معاقل الطريقة العلاوية، وذهب كما يذهب أي رئيس جمعية أو حزب إلى المؤيدين له، لكنه للأسف قوبل من المؤيدين الجمعية بما وصفته (صحيفة الصراط) متهكمة في مقالة تحت عنوان رئيسي يقول: (كيف دخل الحافظي عنابة وكيف خرج منها)[1]، وتحته عنوان فرعي يقول (دخلها متشعّب الأطماع عظيم الآمال بين الشّكّ واليقين وخرج منها مُنكسر الخاطر بخُفّ حُنين)، وتحت هذين العنوانين الممتلئين بالإثارة كتبت تصف ما حصل بنبرة ممتلئة بالتهكم والسخرة والحقد مقالا طويلا هذا بعض ما جاء فيه: (وما جاء ضُحى الغد حتّى شاع وذاع أنّ الإذن قد دُبّر له بإلقاء خطاب في الجامع الكبير فانتشرت شيعة العليوي في البلد لدعوة النّاس فضلا عن إطلاق برّاح ، وما طرق هذا النّبأ أسماع رجال بونة الأحرار وحظرت ساعة الحافظي المُعيّنة حتّى

---

(1) جريدة الصراط السوي، العدد (05). 26 جمادى الثانية 1352هـ. ص 07.

هرعوا إلى المسجد من كلّ فوج على مُختلف طبقاتهم فغصّت أفنيته واكتضّت رحابه.. شرع الحافظي في إعادة سرد الآيات ، وفي تلك الأثناء سمعنا صوتا من سدّة المسجد: (فاقوا)، فدخلت أوجه الشيعة المُتهلّلة وشيخهم في طور الاصفرار وانكشف لهم ما وراء السّتار وذهل الحافظي، فأشير عليه بالتّمادي وما كاد يفوه بكلمات بعد سرد الآيات حتّى ارتفعت الأصوات بالسّخط عليه وعلى شيخه العليوي من كلّ جانب وأُسمع أيضا ألفاظا بذيئة.. وفي الحال نادى مناد أيّها النّاس الخروج الخروج فائتمروا مُبادرين وتجمهروا بصحن المسجد وخارجه محيطين به من كلّ جانب وعلا الضجيج: (أخرجوه أخرجوه أخرجوا الحافظي أخرجوا بائع الذّمّة أخرجوا نصير العليوي وخديمه)، عند ذاك شاهد الموت الأحمر بعينيه فانقلب فرحه ترحا وسروره غمّا وصار يُفكّر في الخروج من هذا المأزق وإلى أين الفرار وكيف النّجاة فبادر العليويون إلى الكوميساريّة وأعوانها.. وبقي مُختفيا بالمسجد هُنيهة حتّى قدم بعض الأعوان مع رئيسهم فأخرج محروسا بهم تعلوه الكآبة مُنتقع اللّون مُرتجف الفؤاد، وما تخطّى باب المسجد حتّى دخل في دور الطّماطم والبيض وحتّى الهندي رغما عن كونه مُحاطا بالأعوان ودفاعهم ، ولنكتف عن ما وراء هذا بما نشرته الصّحف الفرنسويّة والعربيّة.. وبعد فراره في سيّارة أحضرت لهذا المهم.. فأمطرت عليها حجارة من سجّيل وكثر الصّياح والضّجيج حولها مُدّة سيرها إلى فرع الزّاوية العليويّة بقي بها مُستترا تحرسه شيعته حتّى أتاه على السّاعة الحادية أو الثّانية عشرة ليلا أمر رسمي يقتضي عدم السّماح له بالمبيت فيها فغادرها حالا غير مأسوف عليه إلى قرية مندوفي قانعا من الغنيمة بالإياب)[1]

(1) جريدة الصراط السوي، العدد (05). 26 جمادى الثانية 1352هـ. ص 07.

والعجيب أن الصحيفة الرسمية للجمعية، والتي نقلت هذا الخبر بطريقة ممتلئة بالإثارة، لم تنتبه إلى أن هؤلاء الذين أخرجوا الحافظي من المسجد، ومنعوه من الكلام، ورموه بما رموه به لم يكن لأجل أفكار طرحها لم تكن مقبولة لديهم، فالرجل بمجرد بدئه بقراءة القرآن كمقدمة لحديثه بدأ الإنكار عليه كما تنقل الصحيفة.

وفي هذا رسالة واضحة تدعو من خلالها الجمعية إلى عدم سماع الآخر، بل المباردة لطرده ورميه بالطماطم والبيض والهندي كما فعل بالحافظي، لأن الصحيفة وصفت هؤلاء الذين قاموا بذلك بكونهم (أحرار عنابة)

ونحن في هذا الموقف – مع إنكارنا لكثير من الأساليب القمعية التي مارسها المستعمر الفرنسي مع الشعب الجزائري – إلا أنا لا نستطيع أن ننكر عليه إغلاق مثل هذه الصحيفة الداعية إلى الفتنة والشغب الذي لا مبرر له.

بل إن الجمعية في صحفها الرسمية لم تكتفي بتشجيع العنف المحلي، بل راحت تشجع العنف الذي مارسه الوهابيون، وغيروا على أساسه معالم التاريخ الإسلامي التي كانت محفوظة لأجيال طويلة في الجزيرة العربية.

فقد ذكر الزاهري في صحيفة الشريعة النبوية، وهي صحيفة رسمية للجمعية، ما فعله الوهابيون بالأضرحة وغيرها في الحجاز مؤيدا، وذلك في بعض قصصه في الشريعة، حيث قال: (.. وأما القباب المهدومة فإن الحكومة العربية الإسلامية السعودية قد أحسنت كثيرا إلينا معشر الحجاج؛ فإنها بذلك قد وجهت وجهتنا كلها إلى الله وحده فأقبلنا عليه تعالى بأفئدتنا وقلوبنا وبأسماعنا وأبصارنا وكان حجنا إليه خالصا وكنا نقضي مناسكنا مخلصين له الدين، ولولا ذلك لتوزعت نياتنا، ولكان لنا

في حجنا من هذا القباب شركاء مع الله على أننا ذهبنا بنية أن نحج إلى بيت الله الحرام ونزور قبر سيد الوجود ﷺ ولم تكن نيتنا أن نحج إلى تلك القباب المنصوبة أو المهدومة ولو لم يكن ذلك مرادنا لما حملنا أنفسنا مشقة السفر إلى الحجاز ولاكتفينا بزيارة هذه القباب التي ملأت علينا بلادنا سهولها وجبالها فمن منا يصعد جبلا أو يهبط أرضا أو يقطع واديا دون أن يجد كثيرا من القباب و((المزارات))؟ وإني أعتقد أن بعض المطوفين في الحجاز هم أيضا يهولون من أمر هذه القباب المهدومة، ويبالغون في تعظيمها ويكثرون من التأسف عليها ويصفونها بعبارات مؤثرة تبعث في أنفس الحجاج الحسرة والأسى وتستثير حزنهم على ذهابها وحنقهم على هادمها (!!) يقول المطوف للحاج مثلا: هنا كانت قبة سيدنا فلان صفتها كيت وكيت، وهدمها الملك! وهنالك في موضع كذا كانت قبة سيدتنا فلانة، ويصف هذه القبة بأروع الصفات وأجمل النعوت، ثم يقول له: وقد هدمها الملك أيضا! فيظن الحاج المسكين أنه بذهاب هذه القباب قد فاته خير كثير.. ولو أن الحكومة العربية السعودية قد نظرت في أمر هؤلاء المطوفين الذين يشوهون سمعتها عند الحجاج فوضعت لهم نظاما كالنظام الذي وضعته كثير من حكومات أوروبا للأدلاء والمترجمين الذين يرافقون السواحين الذين يزورون بلادها لحسنت سمعتها ولقضت على هذا النكير الذي يثيره عليها الجامدون من المسلمين ولسلمت من هذه التهم والأقاويل التي تشاع عنها في كثير من بلاد الإسلام ولعلها فاعلة إن شاء الله)

بل إن الجمعية لم تكتف بتشجيع ما فعله الوهابيون في الحجاز، وإنما راحت تشجع ما يفعله الوهابيون في الجزائر، أو تنشئ وهابيين جدد في الجزائر، وكمثال

على ذلك ما ورد في صحيفة الشريعة النبوية في عددها الثاني، فقد جاء فيه تحت عنوان (داعية السنة في جبل أوراس) هذا الخبر: (جاءنا كتاب من بعض سكان هذا الجبل يثنون فيه على ما قام به الأخ الشيخ المسعود بن علي من مقاومة الشركية الكبرى المنتشرة في جهات عديدة من القطر وهي الشجرة التي تزار وتقام حولها الزردات وتذبح لها الذبائح وتنذر لها النذور وتدعى بالشجرة أم الخبوط. فقد كانت عندهم شجرة عظيمة من هذا النوع، فقام الشيخ بوعظ الناس وإرشادهم وتذكيرهم بالقرآن العظيم والأحاديث النبوية حتى أقلعوا عنها وتأسف الذين كاتبونا على أن لم يكن غير هذا الشيخ يقوم بمثل ما قام به.. نحن نشكر لهذا الأخ عمله جازاه الله بأحسن الجزاء ونذكر غيره من جميع الإخوان أهل العلم أن يقوموا في نواحيهم بمثل ما قام به فإن الأمة متهيئة لسماع الحق وقبوله وإن لكلام الله تعالى وحديث نبيه ﷺ من فم مرشد مخلص حكيم لأبلغ الأثر في القلوب وأنجح الدواء للنفوس، وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)[1]

وهذا من أكبر الأدلة على مدى الصلة الرابطة بين الجمعية والفكر الوهابي المتطرف، والذي لم يكتف بالعنف اللفظي، بل راح يضم إليه العنف بكل أصنافه.

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ـ بما أن كلا من الجمعية والطرق الصوفية تنتمي إلى مدارس خاصة لها امتدادها في العالم الإسلامي، فقد كان لذلك أثره في التهم المتبادلة بين الطرفين،

(1) جريدة الشريعة النبوية المحمدية، العدد 2، ص5.

وهذا ما جعلنا نعود إلى الجذور الفكرية التي ينتمي إليها كلا من الجمعية والطرق الصوفية عند سرد التهم المتبادلة.

2 ــ رأينا، ومن خلال استقراء أصول التهم التي وجهتها الجمعية للطرق الصوفية انحصارها في: ــ تهمة البدعة والخرافة ــ تهمة الكفر والشرك ــ تهمة ابتزاز الأموال ــ تهمة مداهنة الاستعمار ولكل تهمة من هذه التهم فروعها المرتبطة بها.

3 ــ تعتبر تهمة التعبد بالبدعة والخرافة من أشهر التهم التي وجهتها الجمعية للطرق الصوفية، وأكثرها طرحا، حتى صارت لفظة (الطرق) لا تذكر إلا مقرونة بكلمة البدع، وهي من التهم التي اتفق عليها المعتدل والمتشدد من أعضاء الجمعية، وليس الفرق بينهما إلا في التعميم، فبينما نرى المتشددون يرمون كل أفعل الطرق بالبدعة والخرافة وما يستتبع ذلك من البعد عن الكتاب والسنة، نرى المعتدلين أقل حدة في هذه الجوانب، فلا يعممون أحكامهم.

4 ــ تعتبر تهمة وقوع الطرق الصوفية في الكفر والشرك من أخطر التهم التي لم تصبها جمعية العلماء على مشايخ الطرق الصوفية فقط، وإنما صبتها على العوام أيضا، وهي نتيجة حتمية للتأثر المبالغ فيه من طرف علماء الجمعية بالتيار الوهابي الجارف، والذي لم يستنكف عن تكفير العوام بحجة أنهم – لزيارتهم الأضرحة أو تعلقهم بالصالحين – قد وقعوا في الشرك الجلي.

5 ــ تعتبر تهمة ابتزاز الطرق الصوفية الأموال من أكثر التهم ورودا عند أعضاء الجمعية جميعا – على حسب ما نعلم- لأنهم يعتبرون الهدف الأساسي من الطرق هو استغلال أموال المريدين لمصالحهم الشخصية، بل يعتبرون أنه لولا ما يدر به المريدون والعوام من أموال على الزوايا ومشايخ الطرق لما بقيت هذه الطرق.

6 ــ تعتبر تهمة مداهنة الطرق الصوفية الاستعمار من التهم المشتهرة، والتي لا تزال تتداول على الرغم من أن أكثر المقاومات كانت من رجال الطرق الصوفية، ولكن ذلك – مع ذلك- لا يشفع لهم عند أكثر الباحثين، نظرا لبعض التصريحات التي أدلوا بها، والتي تنسخ جميع ما قاموا به من أعمال تدل على غيرتهم على وطنهم، مع أن الكثير من أمثال تلك التصريحات صدرت من رجال الجمعية، ووجدت التبريرات التي تسيغها.

7 ــ تنطلق الطرق الصوفية في تعاملها مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من وصف يتكرر كثيرا، ويعتبر بوابة لكل التهم التابعة له، وهي كون جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ليست سوى فرع من فروع الوهابية في الجزائر، وقد ذكرنا في الفصول السابقة أسباب هذه التهمة، وما يصح منها، وما لا يصح.

8 ــ أن هذا الاسم الذي أعطته الطرق الصوفية للجمعية هو الذي يسر عليها إسداء ما تشاء من التهم إليها، ذلك أن الشيخ محمدا بن عبد الوهاب وأتباعه قد لقوا من العالم الإسلامي منذ ظهور حركتهم حربا شعواء، وألفت في الرد عليه وعليهم المصنفات الكثيرة، والتي كان يصل أكثرها إلى زوايا الطرق الصوفية، فيجدون فيها القواسم الكثيرة المشتركة بين كلتا الحركتين، ولعل هذا ما يسر لظهور المؤلفات الكثيرة في الرد على ما تطرحه الجمعية على الطرق الصوفية من إشكالات وتهم.

9 ــ رأينا من خلال استقراء التهم الموجهة من طرف الطرق الصوفية للجمعية، أو للحركة الوهابية أنها أربع تهم كبرى، هي: تهمة الجهل والغرور، وتهمة المسارعة إلى التكفير، وتهمة إنكار الولاية وما يترتب عليها، تهمة العنف في التعامل مع الآخر.

فهرس المحتويات


دراسات حول جمعية العلماء
والطرق الصوفية في الجزائر
(٢)
جوانب الخلاف بين
جمعية العلماء والطرق
الصوفية وأسبابها
د. نور الدين أبو لحية
دار علي بن زيد للطباعة والنشر
http://albordj.blogspot.com

دراسات حول جمعية العلماء
والطرق الصوفية في الجزائر
(3)

جوانب الخلاف بين جمعية العلماء والطرق الصوفية وأسبابها

د. نور الدين أبو لحية

دار علي بن زيد للطباعة والنشر

عنوان الكتاب: جوانب الخلاف بين جمعية العلماء والطرق الصوفية وأسبابها

المؤلف: د. نور الدين أبو لحية

الطبعة الأولى: 2015

رقم الإيداع القانوني: 7521 – 2015

دار علي بن زيد للطباعة والنشر

حي المجاهدين ـ بسكرة ـ الجزائر


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

بناء على ما سبق ذكره في الجزء السابق من تحديد التوجهات الفكرية للجمعية والطرق الصوفية وآثارها في التعامل بينهما، نحاول في هذا الجزء البحث عن أمهات القضايا التي وقع فيها الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية، والتي تجلت من خلال وسائل وأساليب التعامل بينهما.

وقد رأينا من خلال الاستقراء أنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الخلاف في مفهوم البدعة وضوابطها، باعتبار أن الجمعية ترمي الطرق الصوفية وممارساتها المختلفة بالبدعة، بينما ينكر رجال الطرق ذلك، وقد رأينا أن سبب ذلك يعود إلى اختلاف مفهوم البدعة بين المدرستين الفكريتين اللتين تنتمي إليهما الجمعية والطرق الصوفية.

القسم الثاني: الخلاف فيما تعتبره الطرق الصوفية منهجا ضروريا للسلوك الروحي، من ضرورة الشيخ والبيعة والخلوة وأصناف الأذكار ونحو ذلك، وهو جميعا مما حصل الخلاف بينها وبين الجمعية بسببه.

القسم الثالث: الخلاف في العرفان الصوفي، أو ما يسمى بالتصوف الفلسفي ومنهج الوصول إليه..

وقد خصصنا كل قسم من هذه الأقسام بفصل خاص، نحاول فيه أن نبرز جوانب الخلاف وأسبابه العلمية، مع ذكر أصوله وجذوره التاريخية.

الفصل الأول

جوانب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية حول مفهوم البدعة وضوابطها

يعتبر الموقف من البدعة وضوابطها من نقاط الخلاف الجوهرية الكبرى بين الجمعية والطرق الصوفية، بل بين الاتجاه السلفي بمختلف مدارسه والصوفية بمختلف فرقها وطرقها ومذاهبها.

ولهذا لا يمكن فهم تفاصيل ما جرى من خلاف بين الجمعية والطرق الصوفية في الكثير من فروع المسائل قبل معرفة هذا الأصل المهم، وهو ضبط معنى البدعة وحدودها لدى كل فريق من الفريقين.

وبما أن هذه المسألة قديمة، وقد أخذت حظها من كتب الفقه والأصول والمقاصد، والجمعية والطرق الصوفية لم يقوما فيها إلا بتبني بعض الاتجاهات ونصرتها، فإنه لزاما علينا أن نعود إلى المسألة في أبوابها الخاصة بها من كتب الفقه والأصول القديمة، والتي كانت المصدر الذي من خلاله تبنت الجمعية ومثلها الطرق الصوفية ما رأته من مواقف.

ولهذا، فإنه سيغلب على هذا البحث المنهج الفقهي المقارن، أي أننا سنذكر المسألة، ونحرر النزاع فيها، ثم نذكر أدلة كل فريق، ونحاول إن رأينا الحاجة إلى بعض الترجيحات فعلنا، وإلا تركنا الأمر للقارئ يحكم في المسألة بما يشاء.

وبناء على هذا، فقد قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

تناولنا في المبحث الأول: حقيقة البدعة وحكمها

وتناولنا في المبحث الثاني: موقف الجمعية من البدعة وأدلتها.

وتناولنا في المبحث الثالث: موقف الطرق الصوفية من البدعة وأدلتها.

المبحث الأول

حقيقة البدعة وحكمها

المطلب الأول: حقيقة البدعة:

لغة:

اسم من الابتداع، يقال: أبدع الشيء يبدعه بدعاً، وابتدعه: أنشأه وبدأه. والبدع والبديع: الشيء الذي يكون أولاً، وفي القرآن الكريم: {قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ} [الأحقاف: 9] أي: ما كنت أول من أرسل بل أرسل قبلي رسل كثيرون، والبديع: من أسماء الله تعالى لإبداعه الأشياءوإحداثه إياها، وهو البديع الأول قبل كل شيء. وهو الذي بدع الخلق، أي بدأه، كما قال سبحانه: {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [البقرة: 117] أي خالقها ومبدعها[1].

اصطلاحا:

اختلفت تعريفات العلماء للبدعة بحسب موقفهم من تقسيمها إلى حسنة وسيئة، وشرعية ولغوية، ولهذا سنكتفي هنا بإيراد بعض التعاريف، ونترك تفاصيل ما يرتبط بالتعريف من أحكام إلى محله من هذا المبحث.

عرف ابن رجب البدعة بأنّها : (ما أُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدّل عليه،

---

(1) انظر: لسان العرب، لابن منظور 8 : 6 مادة (بدع)

أما ما كان له أصل من الشرع يدّل عليه فليس ببدعة شرعاً وإنْ كان بدعة لغةً)[1]

وعرفها ابن حجر العسقلاني بأنها (ما أُحدث وليس له أصل في الشرع، ويسمّى في عرف الشرع بدعة، وما كان له أصل يدلُّ عليه الشرع فليس ببدعة)[2]

وعرفها ابن حجر الهيثمي بأنها (ما أُحدث على خلاف أمر الشرع ودليله الخاص أو العام)[3]

المطلب الثاني: حكم البدعة:

اختلف الفقهاء في حكم البدعة إلى اتجاهين متناقضين، أحدهما متشدد يرى أن كل البدع سيئة مذمومة محرمة، والفريق الثاني متساهل، يرى أنه تنطبق عليها الأحكام الشرعية جميعا من الإباحة والحرمة والكراهة والندب، بل والوجوب.

وبما أن مواقف الجمعية والطرق الصوفية لا تعدو أن تكون اختيارا ونصرة لأحد هذين الاتجاهين، فإن المنهج العلمي يلزمنا أن نبحث في جذور الخلاف في هذه المسألة لدى الفريقين.

الفريق الأول: المتشددون

ويمثله ــ كما ذكرنا ــ الشاطبي خاصة في كتابه الاعتصام، والذي عرف البدعة بأنها (طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه)[4]

---

(1) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، طبع الهند، ص 160.

(2) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 17 : 9.

(3) ابن حجر الهيتمي، التبيين بشرح الاربعين، ص 221.

(4) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، (1/ 37)

وبين أن اسم البدعة لا ينطبق إلا على ما يرتبط بالدين، يقول في ذلك: (وإنما قيدت بالدين، لأنها فيه تخترع وإليه يضيفها صاحبها. وأيضاً فلو كانت طريقة مخترعة في الدنيا على الخصوص لم تسمَّ بدعة، كإحداث الصنائع والبلدان التي لاعهد بها فيما تقدم)[1]

ثم بين خروج الكثير من العلوم الحادثة في الملة من مسمى البدعة باعتبار أن لها أصولا سابقة في الشريعة، وكأنه يرد بذلك على الاتجاه الآخر، والذي يعتبر تلك العلوم من البدع المستحسنة أو الواجبة، يقول الشاطبي: (ولما كانت الطرائق في الدين تنقسم، فمنها ماله أصل في الشريعة، ومنها ما ليس له أصل فيها، خُصَّ منها ما هو المقصود بالحد، وهو القسم المخترع، أي : طريقة ابتدعت على غير مثال تقدمها من الشارع... وبهذا القيد انفصلت عن كل ما ظهر لبادي الرأي أنه مخترع مما هو متعلق بالدين، كعلم النحو والتصريف ومفردات اللغة وأصول الفقه وأصول الدين، وسائر العلوم الخادمة للشريعة)[2]

وعلل ذلك بقوله: (فإنها وإن لم توجد في الزمان الأول فأصولها موجودة في الشرع، إذ الأمر بإعراب القرآن منقول، وعلوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة، فحقيقتها إذاً أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى، وأصول الفقه إنما معناها: استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس)[3]

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (1/ 37)

(2) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (1/ 37)

(3) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (1/ 37)

وإلى هنا نرى اتفاق كلا الاتجاهين على مشروعية كل ما أحدث في أمور الدنيا، أو أمور الدين مما له أصل في الشريعة على اختلاف في التسمية، فالشاطبي لا يعتبرها بدعة مطلقا، بينما يراها أصحاب الاتجاه الأول بدعا مستحسنة.

ونقطة الخلاف تبدأ، وربما تنتهي في القيد الذي أطلق عليه الشاطبي (مضاهاة الشرعية)، قال الشاطبي شارحا لهذا القيد: (وقوله: تضاهي الشرعية، يعني أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة: منها : التزام الكيفيات والهيئات المعينة، كالذكر بهيئة الاجتماع على صوت واحد، واتخاذ يوم ولادة النبي ﷺ عيداً، وما أشبه ذلك.. ومنها التزام العبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة، كالتزام صيام يوم النصف من شعبان وقيام ليلته..)[1]

فالشاطبي ومدرسته يعتبر كل ما لم يرد في النصوص من أمور العبادات بدعة، حتى لو كان له أصل في الشريعة إذا لم ترد النصوص بفعله من النبي ﷺ أو السلف الصالح، وهي نقطة الخلاف بينه وبين الاتجاه الآخر.

فالاتجاه الآخر – مثلا– لا يرى حرجا في الذكر الجماعي بصوت واحد ما دام يدخل في أصل الذكر الذي ورد في النصوص الحث عليه من غير تقييد له بكيفية ولا هيئة.

بينما يرى هذا الاتجاه أنه ما دام لم يرد في النصوص أن الرسول ﷺ فعله، أو السلف الصالح فعلوه، فإنه بدعة، وكل بدعة ضلالة.

ويرى الشاطبي أن العلة الدافعة إلى هذه المضاهاة هو (المبالغة في التعبد لله

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (1/ 38)

تعالى.. فكأن المبتدع رأى أن المقصود هذا المعنى، ولم يتبين له أن ما وضعه الشارع فيه من القوانين والحدود كافٍ)[1]

والدافع النفسي لذلك بالإضافة إلى المضاهاة - كما يرى الشاطبي - هو ملل النفوس من العبادات والشرائع المضبوطة وطلبها للجديد، يقول في ذلك: (وأيضاً فإن النفوس قد تمل وتسأم من الدوام على العبادات المرتبة، فإذا جدد لها أمر لا تعهده، حصل لها نشاط آخر لايكون لها مع البقاء على الأمر الأول. ولذلك قالوا: (لكل جديد لذة بحكم هذا المعنى)، كمن قال (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور) فكذلك (تحدث لهم مرغبات في الخير بقدر ما حدث لهم من الفتور)[2]

وبناء على هذا أنكر الشاطبي تقسيم البدع واعتبر أن (هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه دليل شرعي، بل هو في نفسه متدافع ؛ لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هنالك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لَمَا كان ثَمّ بدعة ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بـها أو المُخيَّر فيها. فالجمع بين تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدل على وجوبـها أو ندبها أو إباحتها : جمع بين متنافيين)[3]

ونحب أن نبين أن هذا الموقف المتشدد من البدع انتهجته مدرستان فقهيتان قديمتان، هما مدرسة المالكية ومدرسة الحنابلة، فقد كان لكليهما موقف متشدد من المحدثات بغض النظر عما يدل عليها من النصوص.

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (1/ 40)

(2) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (1/ 41)

(3) أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، (1/ 191)

ولهذا نرى الإمام مالك يعتمد عمل أهل المدينة، وكأنه يرى بذلك عصمة السلف الذين مثلهم أهل المدينة حسب تصوره، ولعل خير مثال يدل على هذا موقفه من التثويب[1] في الأذان، فقد روى محمد بن وضاح قال : ثوب المؤذن بالمدينة في زمان مالك، فأرسل إليه مالك، فجاءه، فقال له مالك : ما هذا الذي تفعل ؟ قال : أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر فيقوموا فقال له مالك لا تفعل لا تحدث في بلدنا شيئا لم يكن فيه قد كان رسول الله ﷺ بهذا البلد عشر سنين وأبو بكر وعمر وعثمان فلم يفعلوا هذا، فلا تحدث في بلدنا ما لم يكن فيه. فكف المؤذن عن ذلك وأقام زمانا، ثم إنه تنحنح في المنارة عند طلوع الفجر، فأرسل إليه مالك فقال له : ما هذا الذي تفعل ؟ قال أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر. فقال له مالك : ألم أنهك ألا تحدث عندنا ما لم يكن ؟ فقال : إنما نهيتني عن التثويب، فقال له مالك : لا تفعل، لا تحدث في بلدنا ما لم يكن فيه. فكف أيضا زمانا، ثم جعل يضرب الأبواب، فأرسل مالك إليه فقال له : ما هذا الذي تفعل ؟ قال : أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر، فقال له مالك : لا تفعل، لا تحدث في بلدنا ما لم يكن فيه)[2]

---

(1) التثويب عند الفقهاء: هو أن يقول المؤذن في أذان الصبح بعد قوله: "حي على الفلاح": "الصلاة خير من النوم" مرتين، وسمي تثويبا، لأن المؤذن دعا إلى الصلاة أولا بقوله: "حَيَّ عَلَى الصَّـلاَةِ حَيَّ عَلَى الصَّلاَةِ"، ثم دعا إلى الفلاح بقوله: "حَيَّ عَلَى الفَلاَحِ، حَيَّ عَلَى الفَلاَحِ"، ثم عاد للدعاء إلى الصلاة: "الصَّلاَةُ خَيرٌ مِن النَّومِ، الصَّلاَةُ خَيرٌ مِن النَّومِ"، ويطلق التثويب أيضا على الإقامة، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ أَدبَرَ الشَّيطَانُ لَهُ ضُرَاطٌ، حَتَّى لاَ يَسمَعَ التَّأذِينَ، فَإِذَا قُضِيَ التَّأذِينُ أَقبَلَ، حتى إذا ثوّب بالصلاة أدبر حَتَّى إِذَا قضي التثويب أقبل، حتى يخطر بين المر ونفسه، يقول له: "اذكر كذا، واذكر كذا"، لما لم يكن من قبل، حتّى يظل الرّجل ما يدري كم صلّى))(البخاري (2/ 101)، ومسلم (1/ 291)

(2) الاعتصام ـ للشاطبى (2/ 69)

فهذا النص يبين شدة الإمام مالك عن كل محدث حتى لو كان معقول المعنى، ولهذا روى عنه ابن الماجشون قوله: (من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة زعم أن محمداً ﷺ خان الرسالة، لأن الله يقول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة: 3] ، فما لم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً)[1]

وهو الذي كان يقول: (لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فما لم يكن يومئذ دينا لا يكون اليوم دينا)[2]

ولهذا نرى أن لتبني الجمعية لمذهب الإمام مالك تأثيره الكبير في موقفها من الطرق الصوفية، ولهذا تستند إلى منهجه كثيرا في الرد عليها، وقد ورد في بعض ردود ابن باديس على بعضهم: (ثم يقول (نحن مالكيون) ومن ينازع في هذا وما يقرئ علماء الجمعية الا فقه مالك وياليت الناس كانوا مالكية حقيقة اذا لطرحوا كل بدعة وضلالة فقد كان مالك كثيرا ما ينشد :

وخير الأمور ما كان سنة وشر الأمور المحدثات البدائع) [3]

بالإضافة إلى المدرسة المالكية نرى المدرسة الحنبلية، وخير من يمثلها في الموقف من البدع الشيخ ابن تيمية الذي رد بشدة على من يرى تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة، يقول في ذلك (واعلم أن هذه القاعدة، وهي : الاستدلال بكون الشيء بدعة على كراهته، قاعدة عامة عظيمة، وتمامها بالجواب عما يعارضها، وذلك أن

---

(1) الاعتصام (1/ 49)

(2) انظر : العلامة القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى – مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، ج 2، ص 88.

(3) آثار ابن باديس: 2 / 238.

من الناس من يقول :البدع تنقسم إلى قسمين : حسنة وقبيحة.. والجواب : أما القول : إن شر الأمور محدثاتـها، وإن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، والتحذير من الأمور المحدثات: فهذا نص رسول الله ﷺ، فلا يَحِل لأحد أن يدفع دلالته على ذم البدع، ومن نازع في دلالته فهو مراغم)[1]

الفريق الثاني: المتساهلون

ويرى هذا الفريق أنه ليست كل البدع محرمة، وإنما تنطبق عليها الأحكام الشرعية الخمسة، وقد اشتهر بهذا القول العز بن عبد السلام، كما اشتهر بالقول الآخر الشاطبي، ولكن الحقيقة التاريخية تبين أن المسألة قديمة، وأن تقسيم البدعة إلى مستحسن ومستهجن بدأ من السلف الأول، بل من جيل الصحابة أنفسهم.

فقد روي أن عمر بن الخطاب اعتبر صلاة التراويح بدعة، ومع ذلك أقرها، بل أثنى عليها، ففي الحديث عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال : خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال عمر رضي الله عنه : إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: (نعمت البدعة هذه والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون) يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله[2].

وروي عن ابن عمر مثله في صلاة الضحى، فقد روي عن الأعرج قال : سألت

---

(1) الاقتضاء، (2/ 87).

(2) صحيح البخاري (3/ 58)

ابن عمر عن صلاة الضحى فقال : بدعة، ونعمت البدعة، وقد قال تعالى حاكياً عن أهل الكتاب: {رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا } [الحديد: 27][1]

بل إن الفقهاء الكبار قسموا البدع هذا التقسيم، فقد روي عن الشافعي أنه قال: (البدعة بدعتان : بدعة محمودة، وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم)[2]

وقال ابن حزم: (البدعة في الدين كل ما لم يأت في القرآن، ولا عن رسول الله ﷺ إلا أن منها ما يُؤجر عليه صاحبه، ويعذر بما قصد إليه من الخير، ومنها ما يؤجر عليه ويكون حسناً، وهو ما كان أصله الإباحة، كما روي عن عمر رضي الله عنه: (نعمت البدعة هذه)، وهو ما كان فعل خير وجاء النص بعمومه استحباباً، وإن لم يقرر عمله في النص، ومنها ما يكون مذموماً ولا يعذر صاحبه، وهو ما قامت الحجة على فساده فتمادى القائل به)[3]

وقال أبو حامد الغزالي: (وما يقال إنه أبدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فليس كل ما أبدع منهياً عنه، بل المنهي عنه بدعة تضاد سنة ثابتة وترفع أمراً من الشرع مع بقاء علته، بل الإبداع قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيرت الأسباب)[4]

وقال ابن الأثير: (البدعة بدعتان : بدعة هدى، وبدعة ضلال. فما كان في

(1) ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، الدار السلفية الهندية، (2/ 405)

(2) أبو نعيم، حلية الأولياء، (9/ 113)

(3) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (1/ 47)

(4) إحياء علوم الدين (2/ 3)

خلاف ما أمر الله به ورسوله ﷺ فهو في حَيِّز الذم والإنكار، وما كان واقعاً تحت عموم ما ندب الله إليه وحضّ عليه الله ورسوله : فهو في حَيِّز المدح)[1]

ولكن الذي نظر لهذا، ودافع عنه، حتى اشتهر به هو العز بن عبد السلام، فقد قال في كتابه الذي خصصه لمقاصد الشريعة، وسماه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام): (البدعة فعل ما لم يُعْهَد في عصر رسول الله ﷺ وهي منقسمة إلى : بدعة واجبة وبدعة مُحَرَّمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة. والطريق في معرفة ذلك أن تُعْرَض البدعة على قواعد الشريعة : فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي مُحَرَّمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة)[2]

وتبعه على هذا الكثير من الفقهاء الذين انتشرت كتبهم ودرست في المدارس الإسلامية فترة طويلة، كالإمام النووي[3]، والحافظ ابن حجر[4].

---

(1) المبارك بن محمد الجزري بن الاثير مجد الدين أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث، المكتبة الإسلامية، (1/ 106)

(2) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت – لبنان، (2/ 172)

(3) قال النووي في (شرح النووي على مسلم (3/ 247): (قال العلماء : البدعة خمسة أقسام : واجبة ومندوبة ومحَرَّمة ومكروهة ومباحة).

(4) قال في فتح الباري: (التحقيق : أن البدعة إن كانت مما تندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة، وإن كانت مما تندرج تحت مستقبح في الشرع هي مستقبحة، وإلا فهي من قسم المباح) (أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة – بيروت، 1379، 4/ 253)

بل إن الكثير ممن كتب في ذم البدع ذهب إلى هذا الرأي:

فأبو شامة في كتابه (الباعث على إنكار البدع والحوادث) يقول: (ثم الحوادث منقسمة إلى بدع مستحسنة، وبدع مستقبحة)[1]

ومن المتأخرين الشيخ عبد الله الصديق الغماري، فقد قال في كتابه (القول المبين): (قَسّم عز الدين بن عبد السلام في قواعده الكبرى البدعة باعتبار استعمالها على المصلحة والمفسدة، أو خُلُوّها عنهما إلى أقسام الحكم الخمسة : الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة، ومَثّل لكل قسم منها، وذكر ما يشهد له من قواعد الشريعة. وكلامه في ذلك كلام ناقد بصير، أحاط خُبْراً بالقواعد الفقهية، وعرف المصالح والمفاسد التي اعتبرها الشارع في ترتيب الأحكام على وفقها. ومن مثل سلطان العلماء في معرفة ذلك ؟ فجاء تقسيمه للبدعة مؤسساً على أساسٍ من الفقه وقواعدِهِ متين؛ ولذا وافقه عليه الإمام النووي والحافظ ابن حجر وجمهور العلماء تَلقّوا كلامه بالقبول، ورأوا أن العمل به متعين في النوازل والوقائع التي تحدث مع تطور الزمان وأهله، حتى جاء صاحب (الاعتصام) فخرج عن جمهرة العلماء، وشَذّ بإنكار هذا التقسيم فَبَرْهَن بـهذا الإنكار على أنه بعيد عن معرفة الفقه، بعيد عن قواعده المبنيَّة على المصالح والمفاسد لا يعرف ما فيه مصلحة فيطلب تحصيلها بفعله، ولا يَدْري ما فيه مفسدة فيطلب اجتنابـها بتركه ولا ما خلا عنهما فيجوز فعله وتركه على السواء. وأخيراً برهـن على أنه لم يَتَذوَّق علم الأصول تذوقاً يمكّنه من معرفة وجوه الاستنباط، وكيفية استعمالها، والتصرف فيها بما يناسب

---

(1) عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، دار الهدى – القاهرة، الطبعة الأولى، 1398 – 1978، ص22.

الوقائع، وإن كان له في الأصول كتاب (الموافقات) فهو كتاب قليل الجدوى، عديم الفائدة، وإنما هو بارع في النحو له فيه شرح على ألفية ابن مالك في أربعة مجلدات دَلَّ على مقدرته في علم العربية، على أنا وإن كنا نعلم أن للشاطبي دراية بعلم أصول الفقه على سبيل المشاركة : فلا نشك في أن سلطان العلماء فيه أمكن، وعلمه بقواعده أتم، وقواعده الكبرى خير شاهد على ذلك)[1]

ومنهم – كذلك – الشيخ محمد الطاهر بن عاشور شيخ المقاصد ومعلمها في هذا العصر، والذي تتلمذ عليه الشيخ عبد الحميد بن باديس، فهو من القائلين بانقسام البدع، وقد حصل بينه وبين ابن باديس خلاف شديد في هذا، رأينا بعض صوره عند الحديث عن الاتجاه الفكري للجمعية.

المبحث الثاني

موقف الجمعية من البدعة وأدلتها.

بناء على ما سبق إثباته من أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين انتهجت المنهج السلفي بمدرستيه المحافظة والتنويرية، وبناء على تبنيها لمنهج الإمام مالك في مواجهة جميع المحدثات، فإنه من البديهي أن تختار الاتجاه الذي يرى أن كل البدع ضلالة، وأنه لا صحة لتقسيمها لمقبولة ومرفوضة، وهذا الرأي – كما عرفنا– هو الرأي الذي اشتهر به الشاطبي، واشتهر به كتابه (الاعتصام)، والذي كانت توليه

(1) عبد الله بن الصديق الحسني الغماري، الرد المحكم المتين على كتاب القول المبين، مطبعة العهد الجديد، الطبعة الثانية، سنة 1374 هـ – 1955 م، ص 107.

الجمعية عناية خاصة، كما كان يوليه الاتجاه السلفي بفرعيه المحافظ والتنويري.

وسنحاول في هذا المبحث أن نبين موقف الجمعية من تحديد مفهوم البدعة، وأنواعها، وضوابطها، ثم نذكر الأدلة على ما ذهبت إليه من ذلك مع ذكر مناقشات المخالفين لها.

المطلب الأول: حقيقة البدعة عند الجمعية:

يعرف ابن باديس البدعة بأنها (كل ما أحدث على أنه عبادة وقربة ولم يثبت عن النبي ﷺ فعله وكل بدعة ضلالة)[1]

ويقول في موضع آخر: (من أبين المخالفة عن أمره ﷺ وأقبحها الزيادة في العبادة التي يتعبد الله بها على ما مضى من سنته فيها واحداث محدثات على وجه العبادة في مواطن مرت عليه ولم يتعبد بمثل ذلك فيها وكلا هذين زيادة واحداث مذموم يكون مرتكبه كمن يرى أنه اهتدى الى طاعة لم يهتد اليها رسول الله ﷺ وسبق الى فضيلة قصر رسول الله ﷺ عنها وكفى بهذا وحده فتنة وبلاء ودع ما يجر اليه من بلايا أخرى)[2]

ويضرب الأمثلة على ذلك، وهي أمثلة تقترب كثيرا من الأمثلة التي تذكرها السلفية المحافظة، بل كما يذكرها الشيخ محمد بن عبد الوهاب خصوصا، يقول في الآثار: (من الناس من يخترع أعمالا من عند نفسه ويتقرب بها الى الله مثل ما اخترع المشركون عبادة الاوثان بدعائها والذبح عليها والخضوع لديها وانتظار قضاء الحوائج منها وهم يعلمون أنها مخلوقة مملوكة له وانما يعبدونها-كما قالوا-

(1) آثار ابن باديس، 5/ 154.

(2) آثار ابن باديس، 1/ 224.

لتقربهم الى الله زلفى.... وكما اخترع طوائف من المسلمين الرقص والزمر والطواف حول القبور والنذر لها والذبح عندها ونداء أصحابها وتقبيل أحجارها ونصب التوابيت عليها وحرق البخور عندها وصب العطور عليها فكل هذه اختراعات فاسدة ليست من سعي الآخرة الذي كان يسعاه محمد ﷺ وأصحابه من بعده فساعيها موزور غير مشكور)[1]

وهذا النوع من الأعمال هو ما اصطلح عليه التيار السلفي بالبدع الحقيقية.

وهناك نوع آخر يطلقون عليه (البدع الإضافية)، ويريدون به تقييد ما ورد من الشعائر التعبدية بمواقيت أو أعداد ونحوها، وقد تحدث ابن باديس كذلك عن هذا النوع واعتبره من بدع الضلالة مخالفا بذلك أصحاب الفريق الأول الذي يرى أن هذا الصنف لا يشمله وصف الضلالة وإن شمله وصف البدعة، يقول في بيان ذلك: (إن ما ورد من العبادة مقيدا بقيده يلتزم قيده وما ورد منها مطلقا يلتزم اطلاقه فالآتي بالعبادة المقيدة دون قيدها مخالف لأمر الشرع ووضعه والآتي بالعبادة المطلقة ملتزما فيها ما جعله بالتزامه كالقيد مخالف كذلك لأمر الشرع ووضعه وهو أصل في جميع العبادات)[2]

بل إن الأمر وصل بالشيخ ابن باديس إلى التشدد حتى في ما ورد في الشرع إطلاقه من كل قيد، وهو مما لم يقل به حتى بعض من ينتمي إلى التيار السلفي المحافظ، يقول في ذلك: (وكذلك التزامها في وقت مخصوص بشكل مخصوص كما تلتزم الطاعات التي فرضها الشارع وجعل لها أوقاتا، فان هذا ليس مما يتسع له

---

(1) الآثار (87/ 1.

(2) الآثار (2/ 57.

صدر الدين ولا مما كان في عهد السلف الصالحين ولاسيما مع التكلف الذي كثر من يرتكبه بالزام وبغير الزام)[1]

وهو يفرق في هذا بين العبادات والمعاملات، يقول في ذلك: (ما يجري به عمل الناس ينقسم الى قسمين قسم المعاملات وقسم العبادات، وقسم المعاملات هو الذي يتسع النظر فيه للمصلحة والقياس والأعراف وهو الذي تجب توسعته على الناس بسعة مدارك الفقه وأقوال الأئمة والاعتبارات المتقدمة وفي هذا القسم جاء كلام أبي سعيد هذا وغيره وفيه نقله الفقهاء أو ما تراه كيف يعبر بالعرف والعادة ؟ وأما قسم العبادات فانه محدود لا يزاد عليه ولا ينقص منه فلا يقبل منه إلا ما ثبت عن النبي ﷺ فلا يتقرب الا بما تقرب به وعلى الوجه الذي كان تقربه به ومن نقص فقد أخل ومن زاد فقد ابتدع وشرع وذلك هو الظلام والضلال)[2]

المطلب الثاني: أدلة الجمعية على موقفها من البدعة:

كما اهتمت الجمعية بالتشدد مع ما تراه من البدع، اهتمت كذلك ببيان ما تستند إليه من مصادر وأدلة على ذلك، وهي لا تعدو الأدلة التي ذكرها الشاطبي في الاعتصام، فهو الكتاب الذي نال عندها أهمية قصوى، بل نرى البشير الإبراهيمي ينتصر لهذا الكتاب، ويعتبره أكمل كتاب في تحرير معنى البدعة والسنة، ففي رسالة خطية بعث بها الإبراهيمي – وهو بمنفاه بـ(آفْلُو) – إلى تلميذه الشيخ أحمد بن أبي زيد قصيبة الأغواطي... وفي طياتها يجيبه طلبه؛ حيث سأله أن يذكر له جملة من الكتب الأصول، قال الإبراهيمي بعدما ذكر مجموعة من كتب الأدب واللغة، وكتب

(1) الآثار: 3/ 235.

(2) آثار ابن باديس: 3/ 248.

السيرة وغيرها: (كتاب الاعتصام للشاطبي. وهو أكمل كتاب في تحرير معنى البدعة والسنة)

ونرى كذلك الشيخ زموشي يقوم بتلخيص أهم مباحث كتاب (الاعتصام)، بأسلوب سهل مبسط، وينشره في (الشهاب) تحت عنوان: (بحثٌ في البدعة)[1]

وقد بدأ بحثه بذكر تقسيم العز بن عبد السلام للبدع، وتفاصيل ذلك، ثم رد الشاطبي عليه، وهو يدل على أن الجمعية مطلعة تماما على ما ذكره العز، وأنها اختارت عن قناعة مذهب الشاطبي.

بعد هذا، ومن خلال ما ذكرناه من مصادر نستطيع تصنيف أدلة الجمعية على هذا الموقف إلى الأدلة التالي:

النصوص الدالة على كمال الدين:

وعلى رأس هذه النصوص قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا } [المائدة: 3]، فالآية الكريمة – كما هو واضح- تدل على تمامِ الشريعة وكمالها، وكفايتها لكل ما يحتاجه الخلق.

وقد استدل بالآية الشيخ عبد الحميد بن باديس على ذم البدع مطلقا، فقد قال في معرض رده على الشيخ ابن عاشور: (إن من ابتدع مثل هذه البدعة التي هي تقرب فيما لم يكن قربة كأنه يرى أن طاعة لله بقيت تنقص هذه الشريعة فهو يستدركها وأن محمدا ﷺ خفيت عليه قربة هو اهتدى إليها أو لم تخف عليه ولكنه كتمها. وهذه كلها مهلكات لصاحبيها فلا يكون ما أوقعه فيها من ابتداع تلك التي يحسبها قربة إلا محرما. وقد قال مالك فيما سمعه من ابن الماجشون: (من ابتدع في الإسلام بدعة

(1) الشهاب"،س4، العدد (164)، 6ربيع الثاني1347هـ -20سبتامبر1928،(ص:6-10)

يراها حسنة فقد زعم أن محمدا- صلى الله عليه وآله وسلم- خان الرسالة لأن الله يقول: : {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ } [المائدة: 3] فما لم يكن يومئذ دينا فلا يكون اليوم دينا)[1]

كما استدل بالآية كل من ذهب إلى ذم البدع بجميع أنواعها، يقول الشوكاني في (القول المفيد) في معرض مناقشته لبعض من يتصورهم مبتدعة: (فإذا كان الله قد أكمل دينه قبل أن يقبض نبيه ﷺ فما هذا الرأي الذي أحدثه أهله بعد أن أكمل الله دينه؟! إن كان من الدين في اعتقادهم؛ فهو لم يكمل عندهم إلا برأيهم وهذا فيه رد للقرآن! وإن لم يكن من الدين؛ فأي فائدة في الاشتغال بما ليس من الدين؟! وهذه حجة قاهرة، ودليل عظيم، لا يمكن لصاحب الرأي أن يدفعه بدافع أبداً، فاجعل هذه الآية الشريفة أول ما تصك به وجوه أهل الرأي،وترغم به آنافهم وتدحض به حججهم)[2]

ويقول الشاطبي: (إن المستحسِن للبدعِ يلزمه عادة أن يكون الشرع عنده لم يكمل بعد، فلا يكون لقوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ } [المائدة: 3] معنى يعتبر به عندهم)[3]

وقد أجاب على هذا الاستدلال الشيح ابن عليوة بتفصيل في رسالة كتب بها لبعض المخالفين، وهي رسالة مهمة جدا ترقى إلى مستوى المناقشات العلمية الهادفة المحترمة، ونحاول هنا باختصار عرض هذه الرسالة، ووجوه الاستدلال

---

(1) في الآثار (3/ 79).

(2) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، دار القلم – الكويت، الطبعة الأولى، 1396، ص38.

(3) الاعتصام ـ للشاطبى موافق للمطبوع (1/ 111)

فيها.

بدأ الشيخ ابن عليوة مخاطبة المخالف له وللصوفية من غير أن يحدد من هو المخالف، بقوله: (أراني ملزما يا حضرة الأخ بذكر أمر طالما تردّد ذكره في مكاتباتكم، كمكاتبات غيركم من بعض كتّاب العصر، وقد جئتم به في هذا الكتاب الأخير أيضا بقصد الاستدلال على محدثات المتصوّفة، وأنّها ليست من الدين في شيء، وأكبر عمدتكم في ذلك قوله تعالى : {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة: 3] ، تريدون بذلك أنّ ما لم يكن دينا في ذلك الحين، ليس هو بدين من بعد)[1]

وبعد هذه المقدمة بدأ الشيخ في عرض الأدلة التي ترد على من يعتبر الآية دليلا على كون محدثات الصوفية بدعة، وأنها بدعة ضلالة، وهو يعتمد في ذلك على منهج إلزام الآخر بلوازم قوله، وهذه اللوازم تتدرج من إنكار جميع اجتهادات المجتهدين إلى إنكار أحاديث رسول الله ﷺ نفسه التي قالها بعد نزول الآية الكريمة، بل إلى إنكار ما ورد في القرآن الكريم من الأحكام بعد نزول الآية، أو ما هو قبل ذلك مما نجهل تاريخ نزوله.

أما بالنسبة للزوم إنكار جميع اجتهادات المجتهدين في جميع فروع الدين، فالأمر فيها واضح ذلك أن نصوص الكتاب والسنة لم تحط بتفاصيل الفروع، بل اقتصرت على أصول المسائل وطرق الاستنباط وكثير من الجزئيات، وتركت لأهل العلم – بعد ذلك – أن يستنبطوا من النصوص ما يحقق المقاصد الشرعية التي جاءت النصوص لتقريرها، يقول الشيخ ابن عليوة في ذلك: (وهذا شيء جميل، لو

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص138.

يقع تسلّطه على إخراج ما أحدثه المتصوّفة من وظائف الأذكار وغيرها، لكن بعيد أن يستقيم لنا ذلك، إلاّ إذا أخرجت معه سائر اجتهادات المجتهدين وأقوال العلماء العاملين، ولا شكّ أنّه قضاء مبرم على سائر الأحكام الشرعيّة، المقرّرة من طريق الاجتهاد، والحكم عليها بأنّها ليست من الدين، بدعوى أنّها جاءت بعد كمال الدين وإتمام نعمته على المسلمين المفهومات من صحيح الآية، ولا شكّ أنّ مقالتك هذه تنتج لنا من الاعتقاد ما لا تقول به أية فرقة من فرق الإسلام المنحرفة، فضلا عن أهل السنّة المتبوعة الذين أنت من أفرادهم)[1]

بالإضافة إلى هذا يذكر الشيخ ابن عليوة أن ما أحدثه الصوفية من وظائف الأذكار، والتقييدات في الأعداد قليل أمام ما أسسه المجتهدون من الأحكام وقنّنوه من القوانين.. فإن (المجتهدين حلّلوا وحرّموا وأوجبوا وندبوا، الأمر الذي لا يذكر أمامه ما أحدثه القوم من القوانين)[2]

وهكذا الأمر بالنسبة لاجتهادات الصحابة الذين نزلت الآية بين أظهرهم، وهم أدرى بتفسيرها، فإن القول بكمال الدين بعد نزول الآية ينفي جميع ما اجتهدوا فيه، بل يجعلهم مبتدعين بذلك بدع ضلالة، يقول الشيخ ابن عليوة في بيان ذلك: (وزيادة على هذا إنّ الأمر لا يقف عند هذا الحدّ بل يتعدى إلى سائر الأحكام المستفادة من أقوال الصحابة والتابعين، وحتى المنصوص عليها من أعمال الخلفاء الراشدين، على أنّ جميعها جاء بعد نزول الآية الكريمة، فلا تفوتك يا حضرة الشيخ

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص138.

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص138.

تلك النوازل على صلاة التراويح بالمسجد لم يقرر العمل به إلاّ في خلافة عمر بأمر منه، وكان الحال في عصر النبيّ ﷺ على خلاف ذلك، وأنّ الطلاق الثلاث دفعة واحدة، كان على عهد النبيّ ﷺ، وخلافة أبي بكر، وطرف من خلافة عمر رضي الله عنهما يعتبر طلقة واحدة، ثم بدا لهذا الأخير أن يعتبره ثلاثا باتا، فنجد رأيه في ذلك، ووافقه عليه الصحابة رضوان الله عليهم، وها هو الآن يجري عليه العمل!، وأنّ حدّ شارب الخمر، كان في عهد النبيّ ﷺ، وخلافة أبي بكر مقيّدا بأربعين جلدة، وزاد فيه عمر إلى الثمانين، وعلى ذلك جرى العمل، وقس على ذلك بقيّة النوازل، والحالة أنّ جميع ذلك بعد نزول الآية الكريمة، فهل يتسنى لكم القول بأنّ ذلك ليس من الدين ؟ ! كلا، لا تطاوعك نفسك، ولا نفس أي مؤمن يشبه ذلك القول)[1]

وهكذا الأمر بالنسبة للأحاديث النبوية الشريفة التي وردت بعد نزول الآية الكريمة مع تضمنها لأحكام وتكاليف شرعية، يقول ابن عليوة: (وفي ظنّي أنّك تدرك كون الأمر لا يقف عند هذا الحدّ أيضا، بل يتعدّاه إلى سائر الحكام المستفادة من الأحاديث النبويّة، التي جاءت بعد نزول الآية، أعني بعد كمال الدين وإتمام النعمة، فوجودها مساو لوجود غيرها بالنظر لمقتضى الآية)[2]

بل إنه يستلزم من هذا ما هو أخطر من مجرد رد الأحاديث التي وردت بعد نزول الآية الكريمة، ذلك أنه (مهما اعتبرنا ما جاء من الأحاديث، عقب تلك الآية، لا يصحّ الاحتجاج به لزمنا التوقف في عموم الأحاديث التي نجهل تاريخ وقوعها، وهي

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص139.

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص139.

ليست بقليلة العدد، نفعل ذلك لئلا ندين لله بغير دينه المختم بقوله : {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ } [المائدة: 3] ، على أنّ رواة الحديث لم يتعرّضوا في الغالب لما يرجع للتاريخ، ولا شكّ أنّ أمرا كهذا يجرّ لنا وللمسلمين من الوبال ما لا يخفى على مثلكم)[1]

وينتهي الأمر بلوازم القول بهذا على حد تعبير الشيخ ابن عليوة إلى ما هو أخطر من ذلك، وهو أنه (يلزم على ذلك المعتقد خروج جملة من الأحكام السماويّة المنصوص عليها بالآيات القرآنيّة، واعتبارها أنّها ليست من الدين)[2]

وقد استدل الشيخ لهذا بما ذكره في السيوطي في كتابه (الإتقان) من قوله: (إنّ من المشكل قوله تعالى : {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ } [المائدة: 3] ، فإنّها نزلت بعرفات عام حجّة الوداع، وظاهرها كمال جميع الفرائض والأحكام قبلها، وقد صرّح بذلك جماعة، مع أنّه ورد في آيات الربا والدين والكلالة أنّها نزلت بعد ذلك، وقد استشكل ذلك ابن جرير، فقال (الأولى أن يتأول على انّه أكمل دينهم بإقرارهم بالبلد الحرام، وانجلاء المشركين عنه)[3]

بعد هذه الأدلة التي ألزم بها الشيخ ابن عليوة من ينكر على الصوفية ما أحدثوه من تقييدات وتحديدات ذكر الشيخ ما ينبغي أن تحمل عليه الآية الكريمة، فقال:

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص139.

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص139.

(3) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص140.

(وإنّي أرى أحسن ما ينبغي أن تحمل عليه، هو أنّ المراد بكمال الدين، يعني أصوله وقواعده الجوهريّة، وأمّا ما وراء ذلك من الفرعيّات فلا نراه من مدخول الحكم، ولا تراه أنت يا حضرة الشيخ، إلاّ من طريق رجوع الفروع إلى أصولها، لأنّها تعتبر كامنة فيها، ككمون النخلة في حبّة النواة ؟، ألهمني الله وإياكم من العلم ما يكون أساسه التقـــــــــــوى)[1]

بعد هذه الأدلة يعود الشيخ إلى مخاطبة المخالف له مبديا استعداده لمناقشة المسألة ومراجعة ما يراه إن كان لديه ما من الأدلة ما يدله على ذلك يقول الشيخ: (وهذا ما فهمناه نحن من الدين، وما معنى كماله وإتمام النعمة على أهله، فإن كان له موقع عندكم فذاك، وإلاّ فأرشدونا لفهم أعلى من ذلك، وأجركم على الله)[2]

ثم يتوجه بالنصيحة للمخالف قائلا له: (وثق يا حضرة الشيخ، فإنّ فهمك السابق في الآية الكريمة ليس هو من العلم في شيء، ولا ممّا يحسن اعتقاده، ولا أقول لكم أنّكم اعتقدتم ذلك القول بحيث صدر منكم عن تمحيص وإمعان، أو بنيتموه عن حجّة وبرهان إنّما اعتقادي فيكم أنّكم جريتم فيه على قلّة التثبت، وأعانكم على ذلك حسن ثقتكم بأنفسكم من جهة مكانتكم العلميّة.. والحالة أنّنا وأنتم ممّن هو حقيق أن يقال له : علمت شيئا وغابت عنك أشياء، مع أنّ الأجدر أمثالنا قبل كلّ شيء، هو إدراك التقصير من أنفسنا، وهذا فيما نعلم، وأحرى فيما لا علم لنا بـــــــــه.. لا أحرمنا الله، وإيّاكم من سلسبيل معارفهم، وفي الأخير

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص140.

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص140.

أرجوكم يا سيدي أن لا ترسلوا النصوص في الاستدلال، قبل تأملها فإنّ الأمر ليس بالهين، وهذا ما سبق فيه اختياري لنفسي، اخترته لكم والسلام)[1]

النصوص الدالة على أن كل البدع ضلالة:

ومنها ما رواه جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته: (أما بعد فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة)[2]، وقوله ﷺ : (من دعا الى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص من أجورهم شيئا، ومن دعا الى ضلالة كان عليه من الاثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا)[3]

ووجه الاستدلال بهذين الحديثين – كما يذكر ابن باديس – هو أنه ﷺ (سمى في الحديث الأول البدعة شرا وضلالا، فعم ولم يخص، وأثبت الاثم لمرتكب الضلالة والداعي اليها والاثم لا يكون الا في الحرام فيكون النظر هكذا كل بدعة ضلالة وكل ضلالة يؤثم صاحبها فكل بدعة يؤثم صاحبها وكل ما يؤثم عليه فهو حرام فكل بدعة حرام)[4]

وقد رد على هذا المخالفون بما ذكره كثير من شراح الحديث من أن المقصود من المحدثات هنا هي بدع الضلال، لا البدع الحسنة، كما قال الخطابي (ت 388 هـ)في شرح هذه الحديث : (وقوله (كل محدثة بدعة)، فإن هذا خاص في بعض

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص141.

(2) صحيح مسلم (3/ 11)

(3) صحيح مسلم (8/ 62)

(4) ابن باديس، الآثار: 3/ 79.

الأمور دون بعض وهي كل شيء أحدث على غير أصل من أصول الدين وعلى غير عياره وقياسه، وأما ما كان منها مبنياً على قواعد الأصول ومردوداً إليها فليس ببدعة ولا ضلالة والله أعلم)[1]

وقال النووي: قوله: (وكل بدعة ضلالة) هذا عام مخصوص والمراد غالب البدع، قال أهل اللغة: هي كل شيء عمل على غير مثال سابق، قال العلماء: البدعة خمسة أقسام ؛ واجبة ومندوبة ومحرمة ومكروهة ومباحة، فمن الواجبة نظم أدلة المتكلمين للرد على الملاحدة والمبتدعين وشبه ذلك، ومن المندوبة تصنيف كتب العلم وبناء المدارس والربط وغير ذلك، ومن المباح التبسط في ألوان الأطعمة وغير ذلك، والحرام والمكروه ظاهران، وقد أوضحت المسألة بأدلتها المبسوطة في (تهذيب الأسماء واللغات) فإذا عرفت ما ذكرته علمت أن الحديث المذكور من العام المخصوص وكذا ما أشبهه من الأحاديث الواردة، ويؤيد ما قلناه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في التراويح: نعمت البدعة، ولا يمنع من كون الحديث عاما مخصوصا قوله ﷺ (كل بدعة) مؤكدا (بكل) بل يدخله التخصيص مع ذلك كقوله تعالى: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ} [الأحقاف: 25])[2]

بالإضافة إلى هذا فقد جاء في بعض صيغ الحديث: (من ابتدع بدعة ضلالة، لا ترضي الله ورسوله، كان عليه مثل آثام من عمل بها، لا ينقص ذلك من أوزار الناس

(1) أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي، معالم السنن [وهو شرح سنن أبي داود]، المطبعة العلمية – حلب، الطبعة الأولى 1351 هـ – 1932 م، (4/ 300)

(2) أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1392، 6/ 154.

شيئاً)[1]، ففي هذا الحديث خصص الرسول ـ ﷺ ـ البدعة المحرمة بأن تكون سيئة لا توافق عليها الشريعة.

النصوص الدالة على حرمة التقرب لله بما لم يشرع:

وقد نقل ابن باديس في هذا الباب الأحاديث التالية:

الحديث الأول: هو ما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ رد على من قال أما أنا فأقوم الليل، ولا أنام، وعلى من قال أما أنا فلا أنكح النساء، وعلى من قال أما أنا فأصوم ولا أفطر، رد عليهم بقوله: (من رغب عن سنتي فليس مني)[2]

وقد عقب الشيخ ابن باديس بعد إيراده على هذا الحديث بقوله: (ولم يكن ما التزموه إلا فعل مندوب في أصله أو ترك مندوب، ومع ذلك رد عليهم بتلك العبارة التي هي أشد شيء في الإنكار، فكل من أراد أن يتقرب بما لم يكن قربة فهو مردود عليه بمثل هذه العبارة الشديدة في الإنكار)[3]

الحديث الثاني: ما ثبت في الصحيح عن قيس بن حازم قال: دخل رسول الله ﷺ على امرأة من قيس يقال لها زينب فرآها لا تتكلم فقال: ما لها، فقال: حجت مصمتة، قال لها: (تكلمي فإن هذا لا يحل، هذا من عمل الجاهلية)، وقد عقب ابن باديس على هذا الحديث بقوله: (فهذه أرادت أن تتقرب بما ليس قربة فجعل عملها من عمل الجاهلية، وقال: أنه لا يحل، فكل مريد للتقرب بما لم يكن قربة، فيقال في

(1) سنن الترمذي (4/ 342)

(2) صحيح البخاري (7/ 2)

(3) آثار ابن باديس (3/ 80)

فعله ما قيل في فعلها)[1]

ثم بين وجه الاستدلال بهذا الحديث والحديث السابق بقوله: (ووجه الدليل من الحديثين أن التقرب بما ليس قربة أنكر أشد الإنكار وقيل فيه لا يحل، وقيل فيه من عمل الجاهلية فلا يكون بعد هذا كله إلا ضلالا فيدخل- قطعا- في عموم قوله: (وكل بدعة ضلالة)، فيثبت له التحريم بالنظر المتقدم)[2]

الحديث الثالث: ما ورد في في الموطأ من أن النبي ﷺ رأى رجلا قائما في الشمس فقال: ما بال هذا؟ فقالوا: نذر أن لا يتكلم ولا يستظل من الشمس ولا يجلس ويصوم، فقال رسول الله ﷺ: (مروه فليتكلم، وليستظل وليجلس وليتم صومه)[3]

وقد نقل ابن باديس بعد إيراده لهذا الحديث قول مالك تعقيبا على هذا الحديث: (أمره أن يتم ما كان لله طاعة (وهو الصيام) ويترك ما كان لله معصية)، ثم عقب عليه بقوله: (فقد جعل مالك القيام للشمس وترك الكلام ونذر المشي إلى الأماكن المذكورة معاصي، وفسر لفظ المعصية في الحديث بها، مع أنها في نفسها أشياء مباحات، لكنه لما أجراها مجرى القربة- وليست قربة- حتى نذر التقرب بها وصارت معاصي لله وليس سبب المعصية أنه نذر التقرب بها حتى أنه لو فعلها متقربا دون نذر لكانت مباحة، بل مجرد التقرب بها وليست هي قربة موجب لكونها معصية عند مالك)[4]

---

(1) صحيح البخاري (5/ 52)

(2) آثار ابن باديس (3/ 80)

(3) سنن ابن ماجة (3/ 266)

(4) آثار ابن باديس (3/ 81)

وهذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقا من كون مدرسة الجمعية في مواقفها من البدعة خصوصا ليست مدينة للمدارس السلفية بتياراتها المختلفة فقط، بل هي مدينة أيضا لانتمائها للمذهب المالكي، وخاصة من مصادره الأولى كالموطأ والمدونة وغيرها، ولهذا نرى ابن باديس يرجع إلى تلك المصادر دون مصادر المتأخرين، والتي لم تلتزم – حسب رؤية الجمعية – بمذهب مالك الحقيقي.

وقد نقل الشيخ ابن باديس في هذا المقام ما حكاه ابن العربي عن الزبير بن بكار قال: سمعت مالكا بن أنس، واتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله من أين أحرم؟ قال: من ذي الحليفة من حيث أحرم رسول الله ﷺ، فقال: إني أريد أن أحرم من المسجد من عند القبر. قال: لا تفعل فإني أخشى عليك الفتنة. فقال الرجل: وأي فتنة في هذه؟ إنما هي أميال أزيدها، قال مالك: وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله– صلى الله عليه وآله وسلم– إني سمعت الله يقول: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور: 63])[1]

ثم عقب على ذلك بقوله: (فهذا الرجل لا نذر في كلامه وقد أراد الإحرام– وهو في نفسه عبادة– من موضع فاضل لا بقعة أشرف منه وهو مسجد رسول الله ﷺ وموضع قبره. وأراد أن يزيد أميالا تقرباً لله تعالى بإيقاع الإحرام بذلك الموضع الشريف وزيادة التعب بالأميال. ومع ذلك رده مالك عن ذلك وبيَّن له قبح فعله بما يراه لنفسه من السبق وقرأ عليه الآية مستدلا بها وما كان مثل هذا داخلا في الآية عنده

(1) انظر: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ – 2003 م، (3/ 432)

ألا وهو يراه حراما)[1]

ويضاف إلى هذه الأحاديث قوله ﷺ : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)[2]

الاحتجاج بترك النبي ﷺ :

من خلالنا استقرائنا للمحاورات الفقهية التي أجرتها الجمعية مع المخالفين لها في موقفها من البدع نرى اعتمادها الكبير على ما يسميه الأصوليون (مسألة الترك)، ولهذا نحاول أن نفصل الكلام عليها هنا، مع ذكر رؤية المخالفين لها، وسنرى من خلال ما سنذكره في الفصول التالية من نماذج الكثير من الأمثلة عن هذا النوع من الأدلة.

وقد عبر ابن باديس على اعتبار هذا النوع من الأدلة بقوله: (الاستدلال بترك النبي ﷺ أصل عظيم في الدين والعمل النبوي دائر بين الفعل والترك، ولهذا تكلم علماء الأصول على تركه كما تكلموا على فعله وقد ذكرنا جملة من كلامهم فيما قدمنا غير أن تقرير هذا الأصل الذي يهدم بدعا كثيرة من فعل ما تركه النبي ﷺ مما يتأكد مزيد تثبيته وبيانه اذ بالغفلة عنه ارتكبت بدع وزيدت زيادات ليست مما زيدت عليه في شيء)[3]

ومن الأمثلة على اعتماد الشيخ ابن باديس لهذا النوع من الأدلة قوله في معرض رده على شيخه ابن عاشور قوله: (إذا كان ترك القراءة هو السنة، فالقراءة قطعا بدعة

(1) آثار ابن باديس (3/ 82)

(2) صحيح البخاري (3/ 241)

(3) آثار ابن باديس (3/ 104)

إذ ما فعله النبي ﷺ من القربات ففعله سنة، وما تركه مما يحسب قرابة مع وجود سببه فتركه هو السنة وفعله قطعا بدعة.. والقراءة في هذه المواطن الثلاثة التي حسب أنها قربة قد وجد سببها في زمنه فمات الناس وشيع جنائزهم وحضر دفنهم، ولم يفعل هذا الذي حسب- اليوم- قربة ومن المستحيل- شرعا- أن يترك قربة مع وجود سببها بين يديه ثم يهتدي إليها من يجيء من بعده ويسبق هو إلى قربة فاتت محمدا ﷺ وأصحابه والسلف الصالح من أمته. ولا يكون الإقدام على إحداث شيء للتقرب به مع ترك النبي ﷺ له مع وجود سببه إلا افتئاتا عليه وتشريعا من بعده وادعاءً - ضمنيا- للتفوق عليه في معرفة ما يتقرب به والحرص عليه، والهداية إليه، فلن يكون فعل ما تركه- والحالة ما ذكر- من المباحات أبدا بل لا يكون إلا من البدع المنكرات)[1]

واعتبار الشيخ ابن باديس والجمعية عموما لهذا الأصل يدل على صلتها الشديدة خصوصا بالتيار السلفي المحافظ، ابتداء بابن تيمية الذي يستدل كثيرا في إنكاره على المخالفين بترك النبي ﷺ[2].

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 76)

(2) قسم ابن تيمية ما تركه النبي ﷺ قسمين: الأول: ما تركه مع وجود المقتضي لفعله في عهده ﷺ، وهذا الترك يدل على أنه ليس بمصلحة ولا يجوز فعله. ومثل لذلك بالأذان لصلاة العيدين حيث أحدثه بعض الأمراء.

والثاني: ما تركه النبي صلى الله عليه وسلم لعدم وجود ما يقتضيه، لحدوث المقتضي له بعد موته صلى الله عليه وسلم، ومثل هذا قد يكون مصلحة وقد يكون جائزاً.. ومثل ابن تيمية لهذا النوع بجمع القرآن، فقد كان المانع من جمعه على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أن الوحي كان لا يزال ينزل فيغير الله ما يشاء ويحكم ما يريد، فلو جمع في مصحف واحد لتعسر أو لتعذر تغييره في كل وقت، فلما استقر القرآن واستقرت الشريعة

ومثله ابن القيم الذي اعتبر (تركه ﷺ سنة كما أن فعله سنة ، فإذا استحببنا فعل ما تركه كان نظير استحبابنا ترك ما فعله ، ولا فرق)[1]

بل يعتبر ابن القيم أن فتح هذا الباب سينسخ الشريعة جميعا، يقول في ذلك: (فإن قيل : من أين لكم أنه لم يفعله ، وعدم النقل لا يستلزم نقل العدم ؟ فهذا سؤال بعيد جدا عن معرفة هديه وسنته ، وما كان عليه ، ولو صح هذا السؤال وقبل لاستحب لنا مستحب الأذان للتراويح ، وقال : من أين لكم أنه لم ينقل ؟ واستحب لنا مستحب آخر الغسل لكل صلاة ، وقال : من أين لكم أنه لم ينقل ؟ واستحب لنا مستحب آخر النداء بعد الأذان للصلاة يرحمكم الله ، ورفع بها صوته ، وقال : من أين لكم أنه لم ينقل ؟ واستحب لنا آخر لبس السواد والطرحة للخطيب ، وخروجه بالشاويش يصيح بين يديه ورفع المؤذنين أصواتهم كلما ذكر اسم الله واسم رسوله جماعة وفرادى ، وقال : من أين لكم أن هذا لم ينقل ؟ واستحب لنا آخر صلاة ليلة النصف من شعبان أو ليلة أول جمعة من رجب ، وقال : من أين لكم أن إحياءهما لم ينقل ؟ وانفتح باب البدعة ، وقال كل من دعا إلى بدعة : من أين لكم أن هذا لم ينقل

بموته صلى الله عليه وسلم أمن الناس من زيادة القرآن ونقصه، وأمنوا من زيادة الإيجاب والتحريم (انظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم (2/ 597)

وقد رد الغماري على ما ذكره ابن تيمية بقوله: (هذا كلام ليس بمحرر ولا محقق، فقد اشتبهت عليه هذه المسألة بمسألة السكوت في مقام البيان، صحيح أن الأذان في العيدين بدعة غير مشروعة، لكن لا لأن النبي ﷺ تركه، وإنما لأنه ﷺ بين في الحديث ما يعمل في العيدين ولم يذكر الأذان، فدل سكوته على أنه غير مشروع، والقاعدة: أن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر، وإلى هذه القاعدة تشير الأحاديث التي نهت عن السؤال ساعة البيان) السيد عبد الله بن الصديق الغماري، تحقيق وتعليق: الاستاذ صفوت جوده احمد، مكتبة القاهرة، ص12.

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/ 391

؟)[1]

وقد أنكر المخالفون للجمعية وللتيار السلفي سواء كانوا من الصوفية أو من المدرسة المقاصدية اعتبار الترك المجرد عن الأمر والنهي حجة، وقد ألف في ذلك مرجع الصوفية المتأخرة العلاّمة المحدّث المحقّق عبد الله بن الصّديق الغماري رسالة قيمة في هذا الباب سماها (حسن التفهم والدرك لمسألة الترك)، وهي بالإضافة إلى كتابيه (إتقان الصّنعة في تحقيق البدعة) و(الرد المحكم المتين على كتاب القول المبين) من أهم ما كتب في أصول الحوار الفقهي بين السلفية والصوفية.

وقد قدم لرسالته بهذه الأبيات التي يبين فيها عدم حجية الاستدلال بالترك المجرد عن القول[2]:

الترك ليس بحجّة في شرعنا لا يقتضي منعاً ولا إيجاباً

فمن ابتغى حظراً بترك نبيّنا ورآه حكماً صادقاً وصوابا

قد ضل عن نهج الأدلة كلها بل أخطأ الحكم الصّحيح وخابا

لاحظر يمكن إلا إن نهي أتى متوعّداً لمخالفيه عذاباً

أو ذم فعل مؤذن بعقوبة أو لفظ تحريم يواكب عاب

وقد بدأ رسالته بتحديد معنى الاستدلال بالترك، فقال: (نقصد بالترك الذي ألّفنا

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/ 392

(2) عبد الله بن الصديق الحسني الغماري، حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، تحقيق وتعليق: الأستاذ صفوت جوده أحمد، مكتبة القاهرة، ص3.

هذه الرسالة لبيانه: أن يترك النبي ﷺ شيئاً لم يفعله أو يتركه السّلف الصالح من غير أن يأتي حديث أو أثر بالنّهي عن ذلك الشيء المتروك يقتضي تحريمه أو كراهته)[1]

ثم بين مبالغة المتأخرين – ويقصد بهم التيار السلفي – في الاستدلال به، يقول: (وقد أكثر الاستدلال به كثير من المتأخرين على تحريم أشياء أو ذمّـها ،وأفرط في استعماله بعض المتنطّعين المتزمّـتين ورأيت ابن تيمية استدل به واعتمده في مواضع)[2]

ثم بين أنه ليس كل ترك يحتمل التحريم، بل هناك أنواع كثيرة من الترك تحتمل وجوهاً غير التحريم:

1 ــ منها أن يكون تركه ﷺ عادة، كما روي أنه قدّم إليه ﷺ ضب مشوي، فمد يده الشريفة ليأكل منه فقيل:إنّه ضب، فأمسك عنه ،فسئل: أحرام هو؟ فقال: لا ولكنّه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه[3]!

والحديث ـ كما يذكر الغماري ـ يدل على أمرين: (أحدهما:أنّ تركه للشيء ولو بعد الإقبال عليه لا يدل على تحريمه، والآخر:أنّ استقذار الشيء لا يدل على تحريمه أيضاً)[4]

2 ــ ومنها أن يكون تركه نسياناً، كما روي أنه ﷺ سها في الصّلاة فترك منها شيئاً، فسئل:هل حدث في الصّلاة شيء؟ فقال: (إنّما أنا بشر أنسى كما تنسون ،فإذا

(1) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، ص9.

(2) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، ص10.

(3) صحيح مسلم (6/ 68)

(4) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، ص10.

نسيت فذكّـروني)[1]

3 ـــ ومنها أن يكون تركه مخافة أن يفرض على أمته،كتركه صلاة التراويح حين اجتمع الصّحابة ليصلّوها معه.

4 ـــ ومنها أن يكون تركه لعدم تفكيره فيه،ولم يخطر على باله،كما روي أنه ﷺ كان يخطب الجمعة إلى جذع نخلة ولم يفكر في عمل كرسي يقوم عليه ساعة الخطبة، فلمّا اقترح عليه عمل منبر يخطب عليه وافق وأقره لأنّه أبلغ في الإسماع[2]، ومثل ذلك ما وري من اقتراح الصحابة عليه أن يبنوا له دكّة من طين يجلس عليها ليعرفه الوافد الغريب، فوافقهم ولم يفكر فيها من قبل نفسه.

5 ـــ ومنها أن يكون تركه لدخوله في عموم آيات أو أحاديث ،كتركه صلاة الضحى وكثيراً من المندوبات لأنّها مشمولة لقول الله تعالى: {وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ } [الحج: 77]

6 ـــ ومنها أن يكون تركه خشية تغيّر قلوب الصحابة أو بعضهم، كما روي في الحديث أنه ﷺ قال لعائشة: (لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السّلام فإنّ قريشاً استقصرت بناءه)[3]، فتركه ﷺ نقض البيت وإعادة بنائه حفظاً لقلوب أصحابه القريبـي العهد بالإسلام من أهل مكّة.

وانطلاقا من هذا ذكر قاعدة مهمة هي المستند الذي يستند إليه الصوفية في إثبات جواز ما يخترعونه من تقييدات ورسوم وأوضاع، وهذه القاعدة هي أن (الترك

---

(1) صحيح مسلم (2/ 84)

(2) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، ص10، وانظر الحديث في: مسند أحمد بن حنبل (1/ 266)

(3) صحيح البخاري (2/ 180)

وحده إن لم يصحبه نص على أنّ المتروك محظور لا يكون حجّة في ذلك، بل غايته أن يفيد أنّ ترك ذلك الفعل مشروع، وإمّا أنّ ذلك الفعل المتروك يكون محظوراً فهذا لا يستفاد من الترك وحده، وإنما يستفاد من دليل يدل عليه)[1]

وذكر أن هذه القاعدة ليست من وضعه، بل من تتبع استدلالات الفقهاء المعتبرين وجدهم يستعملونها في استدلالاتهم، ومن ذلك ما ذكره عن أبي سعيد بن لب الذي قال ردا على من كره الدعاء عقب الصلاة: (غاية ما يستند إليه منكر الدعاء إدبار الصّلوات أنّ التزامه على ذلك الوجه لم يكن من عمل السّلف،وعلى تقدير صحة هذا النقل، فالترك ليس بموجب لحكم في ذلك المتروك إلا جواز الترك وانتفاء الحرج فيه، وأمّا تحريم أو لصوق كراهية بالمتروك فلا، ولا سيما فيما له أصل جملي متقرر من الشرع كالدعاء)[2]

ومثل ذلك ابن حزم الذي استدل بهذه القاعدة كثيرا، ومن ذلك ما ذكره في المحلى من احتجاج المالكيّة والحنفيّة على كراهية صلاة ركعتين قبل المغرب بقول إبراهيم النخعي: (إنّ أبا بكر وعمر وعثمان كانوا لا يصلونهما) ورد عليهم بقوله: لو صح لما كانت فيه حجة، لأنه ليس فيه أنهم رضي الله عنهم نهوا عنهما)[3]

وبعد أن أثبت لجوء الفقهاء إلى استعمال هذه القاعدة في استدلالاتهم بين أدلتها، وهي كما يلي[4]:

---

(1) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسالة الترك، ص11.

(2) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسالة الترك، ص12.

(3) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (2/ 254)

(4) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسالة الترك، ص12، وما بعدها.

1 ــ أن الذي يدل على التحريم ثلاثة أشياء مقررة في علم الأصول، وهي النـهي، ولفظ التحريم، وذم الفعل أو التوعد عليه بالعقاب.. والترك ليس واحداً من هذه الثلاثة، فلذلك لا يقتضي التحريم.

2 ــ أنّ الله تعالى قال : {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } [الحشر: 7]، ولم يقل: (وماتركه فانتهوا عنه)، فالترك لا يفيد التحريم.

3 ــ قوله ﷺ : (ما أمرتكم به فائتوا منه ما استطعتم وما نهيتكم عنه فاجتنبوه)[1]، ولم يقل: (وما تركته فاجتنبوه فكيف دل الترك على التحريم؟)

4 ــ أنّ الأصوليين عرفوا السنّـة بأنها قول النبي ﷺ وفعله وتقريره ولـم يقولوا وتركه، لأنه ليس بدليل.

5 ــ أن الحكم خطاب الله، والذي يدل عليه قرآن أو سنة أو إجماع أو قياس، والترك ليس واحداً منها فلا يكون دليلاً.

6 ــ أن الترك يحتمل أنواعاً غير التحريم ،والقاعدة الأصولية أن ما دخله الاحتمال سقط به الاستدلال بل سبق أيضاً أنه لم يرد أنّ النبي ﷺ إذا ترك شيئاً كان حراماً وهذا وحده كاف في بطلان الاستدلال به.

7 ــ أن الترك ظل كأنه عدم فعل، والعدم هو الأصل والفعل طارئ، والأصل لا يدل على شيء لغة ولا شرعاً، فلا يقتضي الترك تحريماً.

وختم رسالته بذكر نماذج من الترك منها الاحتفال بالمولد النبوي، والاحتفال بليلة المعراج، وإحياء ليلة النصف من شعبان، وتشييع الجنازة بالذكر، وقراءة القرآن على الميت في الدار، قراءة القرآن عليه في القبر قبل الدفن وبعده، وصلاة التراويح

(1) صحيح مسلم ـ(7/ 91)

أكثر من ثماني ركعات، ثم عقب عليها بقوله: (فمن حرّم هذه الأشياء ونحوها بدعوى أن النبي ﷺ لم يفعلها فاتلُ عليه قول الله تعالى: {آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ} [يونس: 59]، لا يقال:وإباحة هذه الأشياء ونحوها داخلة في عموم الآية لأنـا نقول : ما لم يرد نهي عنه يفيد تحريمه أو كراهته ،فالأفضل فيه الإباحة لقول النبي ﷺ: (وما سكت عنه فهو عفو)[1] أي مباح)[2]

الاحتجاج بما ورد عن الصحابة والسلف:

ومن أهم ما ورد في ذلك ما ورد عن عبد الله بن مسعود من إنكاره على بعض من قيد العبادة بما لم يرد في النصوص تقييده، فقد روى عمرو بن سلمة بن الحارث قال : كنا نجلس على باب عبد الله بن مسعود قبل صلاة الغداة ، فجاءنا أبو موسى الأشعري.. فقال له أبو موسى : يا أبا عبد الرحمن إني رأيت في المسجد آنفاً أمراً أنكرته ، ولم أر والحمد لله إلا خيراً. قال : فما هو ؟. قال : رأيت في المسجد قوماً حلقاً جلوساً ينتظرون الصلاة ، في كل حلْقة رجل، وفي أيديهم حصى، فيقول كبروا مئة فيكبرون مئة ، فيقول هللوا مئة فيهللون مئة، ويقول سبحوا مئة فيسبحوا مئة.. ثم مضى ، ومضينا معه، حتى أتى حلْقة من تلك الحلق، فوقف عليهم، فقال : ما هذا الذي أراكم تصنعون ؟ !. قالوا : حصى نعدّ به التكبير والتهليل والتسبيح. قال : فعدّوا سيئاتكم، فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء، ويحكم يا أمة محمد، ما

---

(1) نص الحديث هو: (ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئا، ثم تلا هذه الآية : {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا} [مريم: 64]) (مسند البزار 10/ 26)

(2) الغماري: حسن التفهم والدرك لمسالة الترك، ص50.

أسرع هلكتكم، هؤلاء صحابة نبيكم متوافرون، وهذه ثيابه لم تبل، وآنيته لم تكسر، والذي نفسي بيده أنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد ﷺ ؟ !! أَوَمفتَتِحوا باب ضلالة ؟ !. قالوا : والله يا أبا عبد الرحمن ما أردنا إلا الخير. قال : وكم من مريد للخير لن يصيبه، إن رسول الله ﷺ حدثنا أن قوماً يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيَهم، وايم الله لا أدري لعل أكثرهم منكم. ثم تولى عنهم. قال عمرو بن سلمة : رأينا عامّة أولئك الحِلَق يطاعنوننا يوم النهروان مع الخوارج[1].

ويعتبر هذا النص من أقوى ما يتمسك به المتشددون في معنى البدعة، وقد رد عليه المخالفون بمجموعة ردود منها:

1 ــ التشكيك في سند الرواية، كما قال الشيخ سيف العصري في كتابه (النقول الصحيحة في انقسام البدعة إلى حسنة وقبيحة): (قد أكثر نفاة الذكر الجماعي من الاحتجاج بأثر عبد الله بن مسعود، وهو أثر حكم الأئمة عليه بالضعف، وقبل أن أورد كلام الأئمة أحب أن أقف مع أسانيد هذا الأثر وقفات ليبين للمنصف حال هذا الأثر الذي اعتمد عليه فئات من الناس في الإنكار على الذكر الجماعي والسبحة، وأصبحوا يكررونه في كلِّ نادٍ، ويطيرون به كل مطار، وهم مع ذلك ينكرون على غيرهم التمسك بالضعيف، ولكن إذا كان الضعيف ينصر رأيهم فلا بأس من الاحتجاج به ولو كان هذا الضعيف يعارض طائفة من الأحاديث الصحيحة)[2]

ثم أطال في بيان الأدلة على ضعف الرواية، بما لا طاقة لهذا المحل بذكرها[3].

---

(1) أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م (4/ 380- 381)

(2) سيف العصري، النقول الصحيحة في انقسام البدعة إلى حسنة وقبيحة، دط، دت، ص185.

(3) سيف العصري، النقول الصحيحة في انقسام البدعة إلى حسنة وقبيحة، ص185-195.

2 ــ التوضيح لدلالتها، وهي أن إنكار ابن مسعود لم ينصرف إلى ما فعلوه من أعمال، فكل ذلك مشروع، وإنما انصرف لتصحيح تصورات هؤلاء للدين، فقد بلغه نحو من هذا عن بعض الجفاة الذين يحرصون على كثير من النوافل ويضيعون بعض الأسس والمهمات، ويرون أنهم على فضل وخير لا يبلغه أصحاب رسول الله ﷺ، ولذا نراه يقول لبعضهم : أوَإنكم لأهدى من أصحاب محمد ﷺ ؟ !!. ويقول لبعضهم : أئنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد ﷺ ؟ !!. ثم قال : إن رسول الله ﷺ حدثنا أن قوماً يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، وايم الله لا أدري لعل أكثرهم منكم. ولقد صدقت فراسة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فقد قال الراوي : رأينا عامة أولئك الحلق يطاعنوننا يوم النهروان مع الخوارج.

الاحتجاج بفتاوى العلماء والمالكية خصوصا:

لا يكتفي الشيخ ابن باديس ولا أعضاء الجمعية بالاستدلال بما ورد في النصوص في تحديد البدع وذمها، وإنما يضيفون إلى ذلك فتاوى من يرون أنه ينتصر لما يرونه من آراء من العلماء، وهم يميلون إلى المالكية خصوصا، ولعل ذلك يعود لاعتبارين:

الأول: هو مراعاة المذهب السائد في المنطقة.

الثاني: هو أن المذهب هو من أكثر المذاهب قربا من التيار السلفي في إنكاره للبدع.

ولهذا فإن ابن باديس وغيره من أعضاء الجمعية في مناقشاتهم للمخالفين يستعملون أقوال مالك وأدلته، حتى ما كان منها ظاهرا مخالفا للنصوص الصحيحة، والجمعية بذلك تبتعد عن المنهج السلفي الذي يرى – نظريا – أن النص لا يمكن

أن يزاحم بأي اجتهاد.

وكمثال قريب على ذلك موقف ابن باديس من رأي مالك في صيام ستة أيام من شوال، والذي نص عليه ابن باديس بقوله: (والذي يظهر من عبارات مالك أن المكروه هو صوم ستة أيام متوالية بيوم الفطر، كما يفهم من قوله: (في صيام ستة أيام بعد الفطر) ومن قوله (وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء) وإنما يخشى هذا الإلحاق إذا كانت متوالية ومتصلة بيوم الفطر. فالكراهة إذا عنده منصبة على صومها بهذه الصفة من التوالي والاتصال لا على أصل صومها. وهذا هو التحقيق في مذهبه)[1]

ويرجع ابن باديس هذا الرأي الذي رآه مالك، والذي لا يدل عليه أي نص صحيح إلى أصلين مهمين في فقه مالك واحتياطه، وهما[2]:

1 ــ أن العبادة المقدرة لا يزاد عليها ولا ينقص منها، وهو أصل عام في جميع العبادات، (فبنى مالك- بسعة علمه وبعد نظره- على ذلك حمايتها من الزيادة في آخرها فكره صوم تلك الأيام متوالية متصلة بيوم الفطر مخافة- كما قال-: (أن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء) فكان احتياطه في الأخير مطابقا لاحتياط النبي ﷺ في الأول، وذلك كله لأجل المحافظة على بقاء العبادة المقدرة على حالها غير مختلطة بغيرها)[3]

ثم علق على هذا الموقف مبديا إعجابه بهذا الرأي الذي لا دليل عليه من

(1) آثار ابن باديس 2/ 263.

(2) آثار ابن باديس (2/ 265)

(3) آثار ابن باديس (2/ 265)

النصوص بقوله: (فلله مالك ما أوسع علمه، وما أدق نظره، وما أكثر اتباعه فرحمة الله تعالى عليه وعلى أئمة الهدى أجمعين)[1]

2 ـــ أن ما ورد من العبادة مقيداً بقيد يلتزم قيده، وما ورد منها مطلقا يلتزم إطلاقه، فالآتي بالعبادة المقيدة دون قيدها مخالف لأمر الشرع ووضعه. والآتي بالعبادة المطلقة ملتزما فيه ما جعله بالتزامه كالقيد مخالف كذلك لأمر الشرع ووضعه.

ومن هذا الأصل المالكي يرى ابن باديس وأعضاء الجمعية بدعية كل التقييدات التي قيدت بها الطرق أنواع العبادات، وخصوصا الأذكار، يقول ابن باديس: (وهو أصل في جميع العبادات، ومثال ما ورد من العبادة مقيدا، التسبيح والتحميد والتكبير ثلاثا وثلاثين مرة والختم بلا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير. فقيدت هذه العبادة المحددة بإيقاعها دبر كل صلاة، فالإتيان بها في غير دبر الصلوات مخالفة للوضع الشرعي، ومثال ما ورد مطلقا (لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير)، في يوم مائة مرة وسبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة فيلتزمها في وقت معين من النهار فيخرج عن مقتضى الإطلاق في لفظ يوم من نص الحديث فيكون مخالفا للوضع الشرعي)[2]

ثم يعلق على هذين الأصلين اللذين اتخذهما معيارا للحكم على الأعمال بالسنية والبدعية، فيقول: (هذان الأصلان اللذان قررنا بهما فقه مالك هما اصلاح

---

(1) الآثار: (2/ 265)

(2) آثار ابن باديس (2/ 266)

مجمع عليهما كثيرة في الشريعة المطهرة أدلتهما والفروع التي تنبني عليهما فلنا في مالك وغيره من أئمة الهدى القدوة الحسنة في التمسك بهما. فنحتاط لعبادتنا حتى لا نخلط بين فرضها ونفلها. ونتقبل ما جاء من العبادات مقيدا أو محددا بقيده وحده، ونتقبل ما جاء منها مطلقا على إطلاقه فلا نلتزم فيه ما يخرجه عن الإطلاق. ولنحذر كل الحذر من الأخلاق بقيود الشارع أو التقييد لمطلقاته، ففي ذلك استظهار عليه وقلة أدب معه وتبديل لوضعه واختيار عليه وإنما الخير لله ولرسوله لا لأحد من الناس وأن الغالب على الناس أنهم لا يتعمدون الإخلال بالقيود وإنما يتعمدون التقييد للمطلقات وأنواع الالتزامات مع أنهما في المخالفة سواء فلنحذر من الوقوع في مثل هذا على الخصوص)[1]

ونحب أن نبين هنا أن العلاقة التي تربط الجمعية بالمذهب المالكي لا تتعدى مالك وبعض أصحابه المتقدمين، أما المتأخرون من أصحاب المتون والشروح والحواشي، والذين يكاد يكون أكثرهم من أصحاب الطرق الصوفية، فإن الجمعية تنتقدها، بل وتقدم كتب الحنابلة عليها، يقول الزاهري في العدد الخامس من (الصراط السوي) : (وهُنا مسألة جوهريّة لا بأس بالإشارة إليها، وهي أنّ كُتب الحنابلة التي يقرئها الوهّابيّة وغيرهم هي كّتب سّنّة وحديث أكثر ممّا هي كُتب فقهيّة حنبليّة ، وهم لا يزالون يُؤلّفونها على طريقة السّلف الصّالح وأئمّة هذا الدّين الحنيف ، بخلاف كُتبنا نحن المالكيّة التي يُؤلّفها فُقهاؤنا المتأخّرون في المذهب المالكي مثلا فهي خالية من السّنّة والحديث حتّى إنّك لتقرأ كتابا ذا أجزاء من كُتب المُتأخّرين من أوّله إلى آخره فلا تكاد تعثر فيه على حديث شريف ولا على أثر من

(1) آثار ابن باديس (2/ 267)

آثار الصّحابة رضي الله عنهم ، وبعبارة أخرى أنّ كُتب الحنابلة المُتأخّرين لا تزال كّتب سنّة وحديث ككتُب المُتقدّمين أمّا كُتب المُتأخّرين من المالكيّة والحنفيّة مثلا فقد خلت كلّها أو جُلّها من السّنّة والحديث ، بل يسوق لك مُؤلّفها الأحكام مُجرّدة عن كلّ نظر واستدلال ولا يخفى أنّ كتب السّنة والحديث تجعل قارئها سُنّيا سلفيا شديد الاتّصال بالرّسول ﷺ وشديد الاتّصال بالسّلف الصّالح وبعيدا كلّ البعد عن التّقليد والجُمود وبعيدا عن البدع ومُحدثات الأمور ، ومن هنا جاء الخلاف بين الوهّابيّة من أهل السّنّة الآخرين إن كان هناك خلاف)[1]

وانطلاقا من هذا نرى الجمعية في مناقشاتها مع المخالفين سواء كانوا من المدرسة المقاصدية أو المدرسة الصوفية، تنتقي من فتاوى الفقهاء ما يتناسب مع هذه النظرة، وهي انتقائية – كما نرى – غير موضوعية، لأن التأصيل الحقيقي يستدعي الاطراد، والتعامل مع القضايا من جميع جوانبها.

وكمثال على ذلك أن ابن باديس في مناقشته مع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رجع إلى فتاوى أبي سعيد بن لب الغرناطي[2]، بل ويثني عليه، يقول في ذلك: (ونزيد على ذلك الآن ما قاله فقهاؤنا المتأخرون في بدع الجنائز من القراءة ونحوها: سئل أبو سعيد بن لب كبير فقهاء غرناطة في عصره عما يفعله الناس في جنائزهم حين حملها من جهرهم بالتهليل والتصلية والتبشير والتنذير ونحو ذلك على صوت واحد

(1) الصراط السوي، العدد 5، ص6.

(2) هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب الغرناطي الثعلبي، شيخ الجماعة، وعمدة فقهاء غرناطة، (782/ 701هـ)، صاحب كتاب . تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، المشهور بنوازل ابن لب الغرناطي. (انظر: أبو سعيد فرج بن قاسم، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ص9)

أمام الجنازة. كيف حكم ذلك في الشرع؟)[1]

ثم نقل فتواه ببدعية ذلك، وأن (السنة في اتباع الجنائز الصمت والتفكر والاعتبار.. واتباعهم سنة ومخالفتهم بدعة: وذكر الله والصلاة على رسول الله ﷺ عمل صالح مرغب فيه في الجملة لكن للشرع توقيت وتحديد في وظائف الأعمال، وتخصيص يختلف باختلاف الأحوال والصلاة وإن كانت مناجاة الرب، وفي ذلك قرة عين العبد، تدخل في أوقات تحت ترجمة الكراهة والمنع. والله يحكم ما يريد)[2]

وينقل فتوى أخرى له في نفس الموضوع، ذكر فيها أن (ذكر الله والصلاة على رسوله عليه السلام من أفضل الأعمال وجميعه حسن لكن للشرع وظائف وقَّتها وأذكار عيَّنها في أوقات وقتها، فوضع وظيفة موضع أخرى بدعة، وإقرار الوظائف في محلها سنة، وتبقى وظائف الأعمال في حَمل الجنائز إنما هو الصمت والتفكر والاعتبار. وتبديل هذه الوظائف بغيرها تشريع. ومن البدع في الدين)[3]

ثم عمم ابن باديس فتوى أبي سعيد على كل الأوضاع الحادثة، فقال: (وهذه هي فتوى أبي سعيد بن لب في موضوعنا المنطبقة على كل ما أحدث من الأوضاع بقصد التقرب وليست قربة في هذه المواضع وإن كانت حسنة في أصلها وقد رأيت إنكاره لها، فترك هذا كله فضيلة)[4]

لكنا بالعودة إلى كتاب (تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد)

---

(1) آثار ابن باديس (3/ 82)

(2) آثار ابن باديس (3/ 82)

(3) آثار ابن باديس (3/ 83)

(4) آثار ابن باديس: (3/ 83).

والذي يضم فتاوى الإمام أبي سعيد ابن لـُب الغرناطي (ت:782هـ) نرى أنه في فتاواه ينتهج منهج المدرسة المقاصدية التي ينتمي إليها ابن عاشور، والتي ترى تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة، وكمثال على ذلك أنه (سئل عن قراءة الحزب في الجماعة على العادة، هل فيه أجر؟ مع ما نقل فيه ابن رشد من الكراهة؟)

فأجاب قائلا: (أما قراءة الحزب في الجماعة على العادة فلم يكرهه أحد إلا مالك على عادته في إيثار الاتباع، وجمهور العلماء على جوازه واستحبابه، وقد تمسكوا في ذلك بالحديث الصحيح: (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وحفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وذكرهم الله فيمن عنده)[1]

بالإضافة إلى هذا النص الصحيح يستند أبو سعيد بن لب إلى المقاصد الشرعية في هذا، فيقول: (ثم إن العمل بذلك قد تضافر عليه أهل هذه الأمصار والأعصار، وفيه مقاصد من يقصدها فلن يخيب من أجرها: منها تعاهد القرآن حسبما جاء فيه من الترغيب في الأحاديث، ومنها تسميع كتاب الله لمن يريد سماعه من عوام المسلمين؛ إذ لا يقدر العامي على تلاوته فيجد بذلك سبيلاً إلى سماعه، ومنها التماس الفضل المذكور في الحديث؛ إذ لم يخصص وقتاً دون وقت)[2]

بل إنه فوق ذلك يرد على من يعتبر الترك دليلا على البدعة، فقال: (ثم إن الترك المروي عن السلف لا يدل على حكمٍ إذا لم ينقل عن أحد منهم أنه كرهه أو منعه في ذينك الوقتين، وشأن نوافل الخير جواز تركها.. فالحق أن فيه الأجر والثواب؛ لأنه

(1) أبو سعيد بن لب، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، ص200-201.

(2) أبو سعيد بن لب، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، ص200-201.

داخل في باب الخير المرغب فيه على الجملة، ولا يعتقد فاعل ذلك أنه يقدم على مكروه تقليداً لمالك، يل يعتقد معنى الحديث المتقدم وتقليد من يستحب ذلك ويستحسنه)[1]

ثم يختم فتواه ببيان تقسيم البدع إلى سيئة ومستحسنة، فيقول: (وثم بدع مستحسنة لا سيما في وقت قلة الخير وأهله، والكسل عن قوله وفعله، لطف الله بنا ومن علينا بصلاح أحوالنا بمنه وفضله)[2]

المبحث الثالث

موقف الطرق الصوفية من البدعة وأدلتها.

بعد أن تعرفنا على تصور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للبدع وضوابطها، نحاول في هذا المبحث التعرف على تصور الطرق الصوفية لها حتى تتم المقارنة، والتي على أساسها نستطيع أن نفهم جزئيات الخلاف بين الطرفين.

وقد حاولنا في هذا المبحث أن ننتهج نفس ما انتهجناه في المبحث السابق من التعرف على حقيقة البدعة أولا، ثم التعرف على الأدلة التي تدل على تصورهم لها ومناقشتها ثانيا.

المطلب الأول: حقيقة البدعة عند الطرق الصوفية

بناء على ما سبق إثباته من أن الطرق الصوفية انتهجت المنهج الصوفي

(1) أبو سعيد بن لب، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، ص200-201.

(2) أبو سعيد بن لب، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، ص200-201.

بمدرستيه السلوكية والعرفانية، فإن كلا المنهجين يفرضان عليها أن تأخذ بالمنهج المتساهل في مفهوم البدعة وضوابطها.

فالتوجه العرفاني يجعل من الصوفي مرتبطا بالمشرع مباشرة، ولهذا قد يأخذ منه من صيغ الأذكار ونحوها ما لا يوجد في كتب الفقهاء، وقد كتب الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم في كتابه (إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد) في رده على محمد تقي الدين الهلالي في مقال نشره في الشهاب يقول: (اعلم أن الأذكار اللازمة لهذه الطريقة هي الوردان والوظيفة في كل يوم، وذكر لا إله إلاّ الله بعد عصر يوم الجمعة، ولكلٍّ وقت معين على ما قرر في كتب الطريقة، وإنما يُجتَمَعُ للوظيفة والهيللة، وقد صرح الشيخ التيجاني بأنه تلقى ذلك كله عن الرسول ﷺ، والذي قرره غير واحد من محققي أهل العلم أن ما يقع للصوفية من الكشف، ومنه ما طريقه رؤيا الرسول ﷺ والاجتماع به، يؤخذ به إذا شهد له الشرع)[1]

وقد استدل لهذا بما قاله الشاطبي في الباب الرابع من الاعتصام، فقد ذكر أن (الرؤيا من غير الأنبياء لا يحكم بها شرعا على حال إلاّ أن تعرض على ما في أيدينا من الأحكام الشرعية، فإن سوغتْها، عُمِل بمقتضاها، وإلاّ وجب تركها والإعراض عنها، وإنما فائدتها البشارة أو النذارة خاصة، وأما استفادة الأحكام فلا . كما يحكى عن الكتاني رحمه الله قال : رأيت النبي ﷺ في المنام فقلت : أدع الله أن لا يميت قلبي، فقال : قل في كل يوم أربعين مرة (يا حيّ يا قيّوم، لا إله إلاّ أنت)، فهذا كلام حسن لا إشكال في صحته، وكون الذكر يحيي القلوب صحيح شرعا)[2]

---

(1) الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، ص3.

(2) الاعتصام للشاطبي (1/ 260)

والتوجه السلوكي فيها يدعوها أحيانا إلى تقييد المطلق من العبادات بالعدد والزمان ونحوه، وهذا مما لا يرتضيه الطرف المتشدد في مفهوم البدعة، وقد عبر الشيخ ابن عليوة في رده على الشيخ عثمان بن مكي صاحب (المرآة لإظهار الضلالات) عن موقف الطرق الصوفية من البدعة، فقال: (وحتى لو قلنا إنّ ما عليه القوم أنّه بدعة إلا يصلح أن يكون من البدع المستحسنة المسمّاة بالسنّة المأخوذة من قوله عليه الصلاة والسلام، فعن ابن جرير عن أبيه رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : (من سنّ سنّة حسنة فعمل بها كان له أجرها ومثل أجر من عمل بها لا ينقص من أجورهم شيئا، ومن سنّ سنّة سيئة فعمل بها كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده لا ينقص من أوزارهم شيـئا)[1] رواه ابن ماجة في سننه، فتأمّل كيف سمى البدعة سنّة، ألم يبلغك أنّ الاجتماع على قيام رمضان في المساجد هو ما ابتدعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكان سنّة متبعة، وقال فيها رضي الله عنه فنعمت البدعة..ثمّ إنّك أخذت في تزييف البدع وفي ظنّي أنّك لا تميّز بين البدعة المستحبّة المعروفة بالسنّة، وبين ما هي خلاف ذلك، قال الإمام الشافعي رضي الله عنه : (إنّ البدعة ما خالفت كتابا أو سنّة أو إجماعا أو أثرا، وما لم يخالف شيئا من ذلك فهي المحمودة)، وفي ظنّي أنّك تسلم أنّ الاجتهاد من خصائص هذه الأمّة، وتعلم أنّ أركان الدين الثلاثة (الإسلام، الإيمان، الإحسان)، فلم تسلّم اجتهاد الأئمة الأربعة ونحوهم في مقام الإسلام، وتسلم اجتهاد الأشعري والماتريدي في الاعتقاد الذي هو مقام الإيمان، ولا تسلم اجتهاد الجنيد وعصابته في مقام الإحسان،

---

(1) صحيح مسلم (8/ 61)

وهل تعتبر الإحسان ركنا ؟، لا، والله ما هكذا ظنّي فيكم إن تغفلوا عن الأهم)[1]

وهذا يدل على أن الصوفية يرون أن ما يخترعونه من سلوك أو من تحديد للعبادات هو من المصالح التي لا حرج فيها، ولا تدخل ضمن مفهوم البدعة، وهو الذي اعتبره خصومها، وخاصة من التيار السلفي من البدع المنكرة.

ولو كان الأمر قاصرا على الصوفية وحدهم لما اعتبرنا هذا من المختلف فيه، ولكنا نجد الكثير من العلماء، وخاصة من أتباع المدارس الفقهية، بل من المحدثين أنفسهم، من يؤيدهم في هذه النظرة، ويعتبر أن مفهوم البدعة لا ينطبق على تلك السلوكات، وليس هذا خاصا بأفراد معدودين من العلماء، بل هو يشمل الكثير من المحدثين والفقهاء وعلماء الكلام وغيرهم ممن قد يشكلون مدرسة كاملة لا يمكن إهمالها.

بل يدخل في هؤلاء جملة من العلماء المعتبرين لدى علماء المدرسة السلفية، إما باعتبارهم من المحدثين الكبار، أو لاعتبارات أخرى تجعلهم يتفقون مع هذه المدرسة، ومع ذلك لا يرون مثل هذه السلوكات بدعة.

ولا يمكننا في هذا المحل أن نستوعب التعريف بهؤلاء لكثرتهم، ولكنا نحب أن نشير إلى علمين بارزين لهما قيمتهما في سلوك هذه المدرسة، وفي موقفهما خصوصا من البدعة، وفي كون الكثير من الطرق الصوفية يرجعون إليهما عند الخلاف مع المدرسة السلفية.

أما أولهما، فهو العالم الذي اتفقت المدارس الإسلامية على قبوله واحترامه لكونه فقيها وأصوليا وعالما كبيرا من علماء المقاصد بالإضافة إلى مواقفه الشديدة

---

(1) ابن عليوة، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، طبعة مستغانم، ص43

مع حكام زمانه إلى درجة تلقيبه بسلطان العلماء، ألا وهو (العز بن عبد السلام)، فقد كان إلى جانب تلك القدرات العلمية مريدا لبعض مشايخ الصوفية، ويمارس طقوسهم، إلى درجة أن بعض الفقهاء يستدلون بفعله على جواز تلك الممارسات[1].

ونحن لا يهمنا سلوكه الصوفي، ولا أذواقه التي عبر عنها في كتبه الصوفية، ولكن الذي يهمنا هو تأصيله لمفهوم البدعة الذي صار هو المعتبر عند الصوفية، بل هو المعتبر عند أكثر علماء المقاصد، في مقابل مفهوم البدعة الذي طرحه الشاطبي في الاعتصام والذي سانده عليه الاتجاه السلفي، وكانت جمعية العلماء من ضمن من اهتم به وأيده.

---

(1) كان ابن عبدالسلام مفتونا بالرقص والوجد على طريقة الصوفية، وله مصنفات في تأييد التصوف والرقص والسماع، بل قد لبس الخرقة على طريقة المتصوفة على يد الصوفي الكبير السهروردي، قال الذهبي: (قال قطب الدين : كان مع شدته فيه حسن محاضرة بالنوادر والأشعار. يحضر السماع ويرقص) (العبر (3/ 299)، وقال السيوطي في ترجمة العز: (له كرامات كثيرة ولبس خرقة التصوف من الشهاب السهروردي، وكان يحضر عند الشيخ أبي الحسن الشاذلي، ويسمع كلامه في الحقيقة ويعظمه) (حسن المحاضرة (1/ 273) دار الكتب العلمية)، وقال السبكي: (وذكر(أي القاضي عز الدين الهكاري) أن الشيخ لبس خرقة التصوف من شهاب الدين السهروردي، وأخذ عنه، وذكر أنه كان يقرأ بين يديه ((رسالة القشيري))فحضره مرة الشيخ أبو العباس المرسي لما قدم من الأسكندرية إلى القاهرة فقال له الشيخ عز الدين: تكلم على هذا الفصل. فأخذ الشيخ المرسي يتكلم والشيخ عز الدين يزحف في الحلقة ويقول: اسمعوا هذا الكلام الذي هو حديث عهد بربه، وقد كانت للشيخ عز الدين اليد الطولى في التصوف وتصانيفه قاضية بذلك) (الطبقات(8/ 214-215).

أما عن السماع والرقص الذي كان يفعله الشيخ عز الدين، فيقول ابن شاكر الكتبي : (يحضر السماع ويرقص ويتواجد) (فوات الوفيات(2/ 350-352)

وقد جعل اليافعي رقص وسماع الشيخ عز الدين دليلا على جواز ذلك لأن فعله حجة فهو من كبار العلماء وأطال في ذلك (انظر مرآة الجنان لليافعي(4/ 154).

وبذلك يمكن أن نعتبر الخلاف بين المدرستين الصوفية والسلفية في الحقيقة خلافا بين مدرستين في مفهوم البدعة مدرسة الشاطبي، ومدرسة العز بن عبد السلام.

وخلاصة موقف العز بن عبد السلام من مفهوم البدعة وحدودها هو أن البدعة ـ باعتبار اشتمالها على المصلحة والمفسدة أو خلوها عنها ـ تنقسم إلى أقسام الحكم الخمسة: الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة.

وقد مثَّل لكل قسمٍ منها، وذكر ما يشهد له من قواعد الشريعة، وكلامه في ذلك ـ كما يذكر المحدث الغماري ـ (كلام ناقد بصير أحاط خبراً بالقواعد الفقهية، وعرف المصالح والمفاسد التي اعتبرها الشارع في ترتيب الأحكام على وفقها، ومَنْ مثل سلطان العلماء في معرفة ذلك ؟ فجاء تقسيمه للبدعة مؤسَّساً على أساس من الفقه وقواعده متين، ولذا وافقه عليه الإمام النووي والحافظ ابن حجر وجمهور العلماء، وتلقوا كلامه بالقبول ورأوا أن العمل به متعيِّن في النوازل والوقائع التي تحدث مع تطور الزمان وأهله)[1]

وينتقد المحدث الغماري الشاطبي الذي خرج عن هذا المفهوم، فقال معقبا على كلامه السابق: (حتى جاء صاحب (الإعتصام) فخرج عن جمهرة العلماء وشذَّ بإنكار هذا التقسيم، فبرهن بهذا الإنكار على أنه بعيد عن معرفة الفقه بعيد عن فهم قواعده المبنية على المصالح والمفاسد، لا يعرف ما فيه مصلحة فيطلب تحصيلها بفعله، ولا يدري ما فيه من مفسدة فيطلب اجتنابها بتركه، ولا ما خلا عنهما فيجوز فعله وتركه على السواء. وأخيراً برهن على أنه لم يتذوق علم الأصول تذوقاً يمكنه

(1) الرد المحكم المتين، ص106.

من معرفة وجوه الاستنباط وكيفية استعمالها والتصرف فيها بما يناسب الوقائع)[1]

ويتعجب الغماري من الشاطبي الذي ينكر على العز بن عبد السلام ذلك التقسيم مع أنه بناه (على اعتبار المصالح والمفاسد التي اعتبرها الشارع في ترتيب الأحكام على وفقها؛ ولم ينكر على المالكية القول بالاستصلاح الذي لم يعتبره الشارع ولا قَبِله جمهور العلماء، بل أنكروه وأبوا أن يرتبوا عليه أحكاماً كما فعل المالكية لعدم اعتبار الشارع له؟!)[2]

ويعتبر أن هذا الموقف من الشاطبي المالكي نوعا من التعصب المذهبي الظاهر، لأنه لم ينر على المالكية مع أن قولهم في الاستصلاح أعظم من قول العز في البدعة.

ويرد على التمسك بظاهر قوله قوله ﷺ: (كل بدعة ضلالة) بأنَّ (البدعة التي هي ضلالة من غير استثناء هي البدعة الاعتقادية كالمعتقدات التي أحدثها المعتزلة والقدرية والمرجئة ونحوهم، على خلاف ما كان يعتقده السلف الصالح، فهذه هي البدعة التي هي ضلالة، لأنها مفسدة لا مصلحة فيها، أما البدعة العملية بمعنى حدوث عمل له تعلق بالعبادة أو غيرها ولم يكن في الزمن الأول، فهذا لا بد فيه من التقسيم الذي ذكره عز الدين بن عبد السلام، ولا يتأتى فيه القول بأنه ضلالة على الإطلاق، لأنه من باب الوقائع التي تحدث على ممر الأزمان والأجيال، وكل واقعة لا تخلو عن حكم لله تعالى، إما منصوص عليه أو مستنبط بوجه من وجوه الاستنباط، والشريعة إنما صلحت لكل زمان ومكان وكانت خاتمة الشرائع الإلهية

(1) الرد المحكم المتين، ص107.

(2) الرد المحكم المتين، ص107.

وأكملها بما حوته من قواعد عامة وضوابط كلية، مع ما أوتيه علماؤها من قوة الفهم في نصوصها ومعرفة بالقياس والاستصحاب وأنواعها لما غير ذلك مما حضت به شريعتنا الغراء)[1]

بالإضافة إلى هذا يذكر الغماري أنه لو اتبعنا طريقة الشاطبي وحكمنا على كل عمل حدث بعد العصر الأول بأنه بدعة ضلالة من غير أن نعتبر ما فيه من مصلحة أو مفسدة لزم على ذلك إهدار جانب كبير من قواعد الشريعة وقياساتها وتضييق لدائرتها الواسعة وفي ذلك ما لا يخفى[2].

أما العالم الثاني، والذي يعتبر سندا لهذه المدرسة، بحيث لا تكاد تخلو كتبها من الاستدلال به، وهو يمثل جمهرة من المحدثين وقفت إلى جانب الصوفية، وحاولت أن تستل لرسومها وطقوسها بما ورد في الأحاديث فهو المحدث الكبير جلال الدين السيوطي، فهو لتقدمه، ولكثرة ما كتبه في الباب يكاد يمثل الكثير من المحدثين الذين جمعوا بين الحديث والصوفية، ولعل آخرهم من الذين كانت لهم علاقة بجمعية العلماء الشيخ عبد الحي الكتاني.

ولعل أهم ما قام به جلال الدين السيوطي بالإضافة إلى رسائله المتعلقة بجزئيات السلوك الصوفي، تأييده للطريقة الصوفية، كما نرى في رسالته (تأييد الطريقة الشاذلية)، وقد جاء بعد السيوطي الكثير من المحدثين ممن سار على دربه، وكان منهم الغماري والكتاني والنابلسي والبوصيري وغيرهم.

ولهذا نجد في تراث الطرق الصوفية الجزائرية وحوارها مع جمعية العلماء

---

(1) الرد المحكم المتين، ص107.

(2) الرد المحكم المتين، ص107.

الرجوع إلى أمثال هؤلاء كثيرا.

المطلب الثاني: أدلة الطرق الصوفية على موقفها من البدعة:

بناء على هذا نحاول في هذا المبحث أن نرى أدلة الطرق الصوفية في اعتمادهم على هذا المفهوم للبدعة، والذي أشار إلي بعضها الشيخ ابن عليوة.

إقرار القرآن لبدعة الرهبانية:

من الآيات التي استدل بها الصوفية في إثبات جواز، بل استحباب ما اخترعوه من أوضاع عبادية لم ترد عن النبي ﷺ قوله تعالى : {وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ} [الحديد: 27]

فقد ذهب عامة المفسرين لهذه الآية إلى أن الله تعالى قد رضي من النصارى هذه البدعة، ولم يذمهم عليها، بل أمرهم بالدوام عليها وعدم تركها، وجعلها في حقهم كالنذر الذي من ألزم نفسه به فعليه القيام به، وعدم تركه والتهاون فيه.

وإلى هذا التفسير ذهب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي رأينا ذلك الخلاف الشديد الذي حصل بينه وبين ابن باديس في تحقيق المناط حول بدعية قراءة القرآن الكريم على الموتى، فقد اعتبر الآية الكريمة من الأدلة على حجية انقسام البدعة إلى محمودة ومذمومة، يقول في تفسير للآية: (وفيها حجة لانقسام البدعة إلى محمودة ومذمومة بحسب اندراجها تحت نوع من أنواع المشروعية فتعْتريها الأحكام الخمسة كما حققه الشهاب القرافي وحذاق العلماء. وأما الذين حاولوا حصرها في الذم فلم يجدوا مصرفاً. وقد قال عمر لما جمع الناس على

قارىء واحد في قيام رمضان نعمت البدعة هذه)[1]

بل إنه ذكر في تفسيره للآية ما يفيد استحباب ما فعلوه من بدعة، يقول: (وإنما عطفت هذه الجملة – أي قوله تعالى: {إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ } [الحديد: 27] على جملة {وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ } [الحديد: 27] لاشتراك مضمون الجملتين في أنه من الفضائل المراد بها رضوان الله، والمعنى: وابتدعوا لأنفسهم رهبانية ما شرعناها لهم، ولكنهم ابتغوا بها رضوان الله، فقبلها الله منهم؛ لأن سياق حكاية ذلك عنهم يقتضي الثناء عليهم)[2]

واستدل بالآية أيضا منظر صوفية المغرب العربي الأكبر العلامة عبد الله بن صديق الغماري في كتابه (إتقان الصنعة)، فقد قال مبنيا وجه الاستدلال بالآية: (استنبط العلماء من هذه الآية مجموعة من الأحكام منها: إحداث النصارى لبدعة الرهبانية من عند أنفسهم.. وعدم اعتراض القرآن على هذا الإحداث، فليس في الآية – كما قال الرازي[3] والألوسي[4] – ما يدل على ذم البدعة.. ولوم القرآن لهم بسبب عدم محافظتهم على هذه البدعة الحسنة: فما رعوها حق رعايتها واللوم غير متجه للجميع، على تقدير أن فيهم من رعاها كما قال ابن زيد، وغير متوجه لمحدثي البدعة

(1) محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، الطبعة : الأولى، 1420هـ/ 2000م (18/ 197)

(2) التحرير والتنوير، (18/ 197)

(3) لعله يشير إلى قول الفخر الرازي (التفسير الكبير، 29/ 245): (لم يعنِ الله بابتدعوها طريقة الذم، بل المراد أنهم أحدثوها من عند أنفسهم ونذروها، ولذلك قال تعالى بعده: ما كتبناها عليهم).

(4) لعله يشير إلى قول الآلوسي (التفسير، 294/ 15): (يعلم منه أيضاً سبب ابتداع الرهبانية، وليس في الآية ما يدل على ذم البدعة مطلقاً، والذي تدل عليه ظاهراً ذم عدم رعاية ما التزموه).

كما قال الضحاك، بل متوجه إلى خلفهم كما قال عطاء)[1]

واستدل بالآية كذلك القرطبي، فقد قال في تفسير عند هذه الآية: (وهذه الآية دالة على أن كل محدثة بدعة، فينبغي لمن ابتدع خيراً أن يدوم عليه ولا يعدل عنه إلى ضده فيدخل في الآية، وعن أبي أمامة الباهلي -واسمه صدي بن عجلان- قال: (أحدثتم قيام رمضان ولم يكتب عليكم، إنما كتب عليكم الصيام، فدوموا على القيام إذ فعلتموه ولا تتركوه، فإن ناساً من بني إسرائيل ابتدعوا بدعاً لم يكتبها الله عليهم، ابتغوا بها رضوان الله فما رعوها حق رعايتها، فعابهم الله بتركها فقال: {وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا } [الحديد: 27])[2]

بل إن شيخ المفسرين بالمأثور ابن جرير الطبري الذي يستند إليه الاتجاه السلفي كثيرا، حيث أنه رجح من خلال الآية استحباب ما أحدثه النصارى من هذه البدعة، وأن الله رضيها عنهم، وقبلها منهم، ولم يعاتبهم إلا على تقصيرهم في حقها، فقد قال (27 /241): (وأولى الأقوال في ذلك بالصحة أن يقال: إن الذين وصفهم الله بأنهم لم يرعوا الرهبانية حق رعايتها، بعض الطوائف التي ابتدعتها، وذلك أن الله جل ثناؤه أخبر أنه آتى الذين آمنوا منهم أجرهم؛ فدل بذلك على أن منهم من قد رعاها حق رعايتها، فلو لم يكن منهم من كان كذلك لم يكن مستحق الأجر الذي قال جل ثناؤه فيه: {فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ} [الحديد: 27] إلا

(1) عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، اتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة، عالم الكتب، ص12.

(2) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ – 1964 م، (17/ 264)

أن الذين لم يرعوها حق رعايتها ممكن أن يكونوا كانوا على عهد الذين ابتدعوها، وممكن أن يكونوا كانوا بعدهم، لأن الذين هم من أبنائهم إذا لم يكونوا رعوها، فجائز في كلام العرب أن يقال: لم يرعها القوم على العموم، والمراد منهم البعض الحاضر، وقد مضى نظير ذلك في مواضع كثيرة من هذا الكتاب)[1]

وفي المقابل نجد الاتجاه المتشدد في الموقف من البدعة لا يرى في الآية هذه الرؤية، فقد ذهب ابن كثير في تفسيره إلى أن في الآية الكريمة ذم (من وجهين: أحدهما: الابتداع في دين الله ما لم يأمر به الله.. والثاني: في عدم قيامهم بما التزموه مما زعموا أنه قربة يقربهم إلى الله عز وجل)[2]

واعترض الشاطبي في (الاعتصام) على الاستدلال بهذه الآية على جواز إحداث البدعة بـمجموعة اعتراضات[3]:

الأول: أن الآية لا يتعلق منها حكم بهذه الأمة، لأن الرهبانية نسخت في الشريعة الإسلامية فلا رهبانية في الإسلام.

الثاني: أن البدعة في الآية ليست بدعة حقيقية وإنما هي بدعة إضافية، لأن ظاهر القرآن دل على أنها لم تكن مذمومة في حقهم بإطلاق، بل لأنهم أخلوا بشرطها، وهو الإيمان بمحمد ﷺ.

الثالث: أنه لو كانت البدعة في هذه الآية حقيقية لخالفوا بها شرعهم الذي كانوا عليه، لأن هذه حقيقة البدعة، أي هي الفعل المخالف للشرع.

---

(1) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000 م، (23/ 202)

(2) تفسير ابن كثير: (6/ 567- 568)

(3) الاعتصام للشاطبى (1/ 337)

حديث السنة الحسنة:

وهو قوله ﷺ : (من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء)[1]

وقد اعترض ابن باديس على هذا الاستدلال بالحديث بقوله: (من سن سنة حسنة أو سيئة هو من ابتدأ طريقا من الخير في أعمال البر والاحسان وما ينتفع به الناس من شؤون الحياة. ولا يشمل ذلك ما يحدثه المحدثون من البدع في العبادات من الزيادات والاختراعات اذ الزيادة على ما وضعه الشرع من العبادات وحدده افتئات عليه واستنقاص له، وهذه هي البدعة التي قال فيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار)[2][3]

حديث (إنما الأعمال بالنيات):

هو قوله ﷺ : (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه)[4]

وقد اعترض ابن باديس على هذا الاستدلال بقوله عند شرح الحديث: (الأعمال إما طاعات لأنها مأمور بها وجوبا أو استحبابا، وإما مخالفات لأنها منهي

---

(1) صحيح مسلم (3/ 86)

(2) أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، المجتبى من السنن، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية، 1406 – 1986 (3/ 188)

(3) آثار ابن باديس (2/ 88)

(4) صحيح البخاري (1/ 2)

عنها تحريما أو كراهة، واما مباحات لأنها غير مأمور بها ولا منهي عنها، فالمخالفات بقسميها لا تقبلها النيات طاعات لأنها في قسمها غير عمل صالح ولأننا علمنا بالنهي عنها ان قصد الشارع هو تركها وعدم وجودها فقصد المكلف مضاد لقصد الشارع فكان ساقطا لا عبرة به ولا أهلية له لقلب الموضع الشرعي... والطاعات بقسميها هي التي تؤثر فيها النية بالقبول والرد بحسب قصد الله بها وقصد غيره أو بتفاوت درجات القبول وبحسب المقصود على ما تقدم وهي المقصودة بالقصد الأول من الحديث، والمباحات مثلها تؤثر فيها النيات فتقبلها طاعة أو معصية لأن الشرع لما أباحها علمنا أنه لا قصد له لا في وجودها ولا في عدمها من حيث ذاتها فكان لقصد المكلف حينئذ سبيل إلى التأثير فيها. وقد غفل عن هذه الحقيقة أقوام- عفا الله عنهم- فتراهم يستدلون على أعمالهم بقوله - صلى الله عليه وآله وسلم-: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى) قاصدين إلى تبريرها غير ملتفتين إلى كونها من قسم الطاعات أو المخالفات أو المباحات. وكثيرا ما يرتكبون البدع كدعاء المخلوقات وكالحج إلى الأضرحة وإيقاد الشموع عليها والنذور لها وكالرقص وضرب الدف في بيوت الله وغير هذا من أنواع البدع والمنكرات، ويتوكؤون في ذلك كله على (إنما الأعمال بالنيات) كلا، ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب فإن البدع كلها من قسم المخالفات وأن المخالفات لا تنقلب طاعات بالنيات)[1]

إقرار النبي ﷺ لما فعل في عهده من محدثات:

ومن الأمثلة التي يسوقونها على هذا الأحاديث التالية:

الحديث الأول: ما روي أن النبي ﷺ قال لبلال عند صلاة الفجر: (يا بلال

---

(1) آثار ابن باديس (2/ 185)

حدثني بأرجي عمل عملته في الإسلام فإني سمعت دف نعليك في الجنة، قال : ما عملت عملاً أرجى عندي أني لم أتطهر طهوراً في ساعة من ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كتب لي)[1]

ومما يدل على صحة الاستدلال بهذا الحديث على ما ذهب إليه المتساهلون في مفهوم البدعة هو ما قاله الحافظ ابن حجر في (الفتح) مع شدته المعروفة مع البدع والمبتدعة: (يستفاد منه جواز الاجتهاد في توقيت العبادة، لأن بلالاً توصل إلى ما ذكره في الاستنباط فصوَّبَه الرسول . ومثل هذا حديث خباب في البخاري وفيه : وهو أول من سن الصلاة لكل مقتول صبراً ركعتين. فهذه الأحاديث صريحة في أن بلالا وخبابا اجتهدا في توقيت العبادة ولم يسبق من الرسول أمر ولا فعل إلا الطلب العام وأن (الصلاة خير موضوع فأقلل منها أو استكثر) كما في الحديث الذي رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة)[2]

الحديث الثاني: ما روي أن النبي ﷺ بعث رجلا على سرية ، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ } [الإخلاص: 1]، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: سلوه لأي شيء يصنع ذلك ؟. فسألوه، فقال : لأنها صفة الرحمن، وأنا أحب أن أقرأ بها. فقال النبي ﷺ: (أخبروه أن الله يحبه)[3]

وهذا الحديث ظاهر في أن أمير السرية كان يختم القراءة في الصلاة بـ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ } [الإخلاص: 1]اجتهاداً منه، لأنه صفة الرحمن جل وعلا، فكان

---

(1) صحيح البخاري (2/ 67)

(2) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379، (3/ 34)

(3) صحيح البخاري ـ حسب ترقيم فتح الباري (9/ 141)

جزاؤه أن يحبه الله تعالى لحبه إياها.

الحديث الثالث: ما روي عن أنس قال : كان رجلٌ من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء وكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما تقرأ به افتتح بـ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: 1] حتى يفرغ منها ثم يقرأ سورة أخرى معها، وكان يصنع ذلك في كل ركعة فكلمه أصحابه، فقالوا: إنك تفتتح بهذه الصورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بأخرى، فقال: ما أنا بتاركها، إن أحببتم أن أؤمكم بذلك فعلت وإن كرهتم تركتكم، وكانوا يرون أنه من أفضلهم وكرهوا أن يؤمهم غيره، فلما أتاهم النبي ﷺ أخبروه الخبر فقال: يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة فقال: إني أحبها، فقال: (حبُّك إياها أدخلك الجنة)[1]

وهذا الحديث كالسابق في الدلالة على اجتهاد الرجل في قراءة سورتين في كل ركعة، ولزوم قراءة الفاتحة، وهو اجتهاد منه في أمر تعبدي، ولم يدل دليل على تخصيصه به.

الحديث الرابع : ما روي عن ابن عمر قال : بينما نحن نصلي مع رسول الله ﷺ إذ قال رجل من القوم: (الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً)، فقال رسول الله ﷺ: من القائل كلمة كذا وكذا؟ فقال رجل من القوم : أنا يا رسول الله، فقال ﷺ: (عجبت لها، فتحت لها أبواب السماء)[2]

والظاهر من سياق الرواية أن ذلك الصحابي لم يكن قد سمع من النبي ﷺ شيئاً

(1) صحيح البخاري، (1/ 197)

(2) صحيح مسلم (2/ 99)

في جعل هذا الذكر في استفتاح الصلاة، ولو كان ذلك عن أمره وتعليمه لما عجب لذلك، وإنما كان ذلك عن اجتهاد من ذلك الصحابي، ومحل الشاهد أن النبي ﷺ أقره على ذلك الاجتهاد، ولو كان من المحظور على المرء المسلم أن يأتي بشيء في العبادة دون دليل خاص لأنكر عليه النبي ﷺ، ولقال له كيف تفعل في الصلاة شيئاً قبل أن آذن لك فيه؟!

الحديث الخامس: ما روي عن رفاعة بن رافع الزُرَقي أنه قال : كنا يومَ نصلي وراء النبي ﷺ لى، فلما رفع رأسه من الركعة قال: سمع الله لمن حمده، قال رجل وراءه: (ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه)، فلما انصرف قال : من المتكلم ؟. قال : أنا. قال : (رأيت بضعة وثلاثين ملكاً يبتدرونها أيهم يكتبها أول)[1]

وهذا إقرار من رسول الله ﷺ للذي قال هذه الكلمات، وقد يكون قائلها قد سمعها من النبي ﷺ من قبل، لكن الظاهر أنها ليست مما علمه أن يقوله في الصلاة، وأنه قالها في ذلك الاعتدال اجتهادا منه بإلهام من الله تبارك وتعالى.

الحديث السادس: ما روي أن خُبَيْبا أحدث صلاةَ ركعتين حين قدّمته قريش للقتل صبراً فأقرها وكانت بعده سنة[2].

الحديث السابع: ما روي عن أبي سعيد الخدري قال : بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فنزلنا بقوم، فسألناهم القِرى، فلم يَقْرونا، فلدغ سيدهم، فأتونا، فقالوا : هل فيكم من يرقي من العقرب؟. قلت : نعم، أنا، ولكن لا أرقيه حتى تعطونا غنما. قال : فأنا أعطيكم ثلاثين شاة. فقبلنا فقرأت عليه الحمد لله سبع مرات، فبرأ،... فلما

---

(1) صحيح البخاري ـ حسب ترقيم فتح الباري (1/ 202)

(2) صحيح البخاري (4/ 83)

قدمنا على رسول الله ﷺ ذكرت له الذي صنعت، فقال: (وما علمت أنها رقية ؟! اقبضوا الغنم واضربوا لي معكم بسهم)[1]

ولم يكن أبو سعيد الخدري يعلم أن الفاتحة رقية، وأنها تُقرأ سبع مرات، ولكن هكذا اجتهد، ولم ينكر عليه رسول الله ﷺ اختيار سورة الفاتحة ولا اختيار العدد في الرقية.

(1) صحيح البخاري (7/ 173)

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ــ رأينا أن الموقف من البدعة وضوابطها كان من نقاط الخلاف الجوهرية الكبرى بين الجمعية والطرق الصوفية، بل بين الاتجاه السلفي بمختلف مدارسه والصوفية بمختلف فرقها وطرقها ومذاهبها، ولهذا لا يمكن فهم تفاصيل ما جرى من خلاف بين الجمعية والطرق الصوفية في الكثير من فروع المسائل قبل معرفة هذا الأصل المهم، وهو ضبط معنى البدعة وحدودها لدى كل فريق من الفريقين.

2 ــ بما أن هذه المسألة قديمة، وقد أخذت حظها من كتب الفقه والأصول والمقاصد، والجمعية والطرق الصوفية لم يقوما فيها إلا بتبني بعض الاتجاهات ونصرتها، فقد رأينا أنه من الواجب العودة إلى المسألة في أبوابها الخاصة بها من كتب الفقه والأصول القديمة، والتي كانت المصدر الذي من خلاله تبنت الجمعية ومثلها الطرق الصوفية ما رأته من مواقف.

3 ــ اختلف الفقهاء في حكم البدعة إلى اتجاهين متناقضين، أحدهما متشدد يرى أن كل البدع سيئة مذمومة محرمة، والفريق الثاني متساهل، يرى أنه تنطبق عليها الأحكام الشرعية جميعا من الإباحة والحرمة والكراهة والندب، بل والوجوب.

4 ــ بناء على انتهاج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنهج السلفي بمدرستيه المحافظة والتنويرية، وبناء على تبنيها لمنهج الإمام مالك في مواجهة جميع المحدثات، فقد اختارت الاتجاه الذي يرى أن كل البدع ضلالة، وأنه لا صحة لتقسيمها لمقبولة ومرفوضة، وهذا الرأي هو الرأي الذي اشتهر به الشاطبي، واشتهر به كتابه (الاعتصام)، والذي كانت توليه الجمعية عناية خاصة، كما كان يوليه الاتجاه

السلفي بفرعيه المحافظ والتنويري.

5 ــ كما اهتمت الجمعية بالتشدد مع ما تراه من البدع، اهتمت كذلك ببيان ما تستند إليه من مصادر وأدلة على ذلك، وهي لا تعدو الأدلة التي ذكرها الشاطبي في الاعتصام، فهو الكتاب الذي نال عندها أهمية قصوى.

6 ــ بناء على ما سبق إثباته من أن الطرق الصوفية انتهجت المنهج الصوفي بمدرستيه السلوكية والعرفانية، فإن كلا المنهجين فرضا عليها أن تأخذ بالمنهج المتساهل في مفهوم البدعة وضوابطها، فالتوجه العرفاني يجعل من الصوفي مرتبطا بالمشرع مباشرة، ولهذا قد يأخذ منه من صيغ الأذكار ونحوها ما لا يوجد في كتب الفقهاء، والتوجه السلوكي يدعوها أحيانا إلى تقييد المطلق من العبادات بالعدد والزمان ونحوه، وهذا مما لا يرتضيه الطرف المتشدد في مفهوم البدعة.

7 ــ من أهم ما استدل به الصوفية في إثبات جواز، بل استحباب ما اخترعوه من أوضاع عبادية لم ترد عن النبي ﷺ قوله تعالى: {وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ} [الحديد: 27]، فقد ذهب عامة المفسرين لهذه الآية إلى أن الله تعالى قد رضي من النصارى هذه البدعة، ولم يذمهم عليها، بل أمرهم بالدوام عليها وعدم تركها، وجعلها في حقهم كالنذر الذي من ألزم نفسه به فعليه القيام به، وعدم تركه والتهاون فيه.

الفصل الثاني

جوانب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية حول السلوك الصوفي

بعيدا عن العموميات التي يغلب عليها الجانب الخطابي، فإن أكثر ما توجه إليه النقد من طرف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للطرق الصوفية هو تلك الممارسات التي يمارسها الفقراء أو الإخوان مما تعتبره الجمعية - بسبب توجهها السلفي أو التنويري - بدعا وزيادات في الدين، بل وضلالات تنحرف بالدين عن مساره الصحيح الذي رسمه رسول الله ﷺ في سنته، ورسمه السلف الصالح في هديهم واتباعهم.

وقد حاولنا أن نستقرئ المواطن التي توجه إليها النقد من طرف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومثلها الاتجاه السلفي، وخصوصا الاتجاه السلفي المحافظ، وقد وجدنا أنه يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: مرتبط بما يراه الصوفية ضروريا في السوك، وقد رأينا تقسيمه – أيضا – إلى قسمين:

1 ــ ما يعتبر عندهم كالشروط التي لا يصح السلوك من دونها، وقد رأينا أنهما اثنان فقط: الشيخ المرشد المربي، والتزام الأذكار بصيغها وهيئاتها المختلفة.

2 ــ ما هو من الممارسات التي تختلف الطرق في شأنها، كالأوراد، والخلوة، فهي تختلف هيئاتها بحسب الطرق، بل إن من الطرق الصوفية من لا ترى ضرورة

للخلوة، ولذلك لا تمارسها.

القسم الثاني: لا تراه الصوفية ضروريا، ولكنها ترى أهميته في تيسير السلوك على المريد، لإزالة الكثير من الإرهاق الذي يصيبه خلال السير، وقد وجدنا بناء على استقراء ما يفعله الصوفية، وما توجه إليه النقد أنه أمران:

1 ــ السماع والرقص.

2 ــ الموالد والزيارات، أو ما يسميه علماء الجمعية(الزردة)، أو (أعراس الشيطان)

بناء على هذا قسمنا مباحث هذا الفصل ومطالبه، ونحب أن ننبه هنا بأن الكثير من المسائل المطروحة في هذا الفصل ترجع للفقه والحديث، ولذلك رجعنا إلى هذه المصادر للتوثيق، ولم نكتف بما كتبه رجال الجمعية أو الطرق الصوفية، وهذا مما يقتضيه التحقيق العلمي، لنتأكد من سلامة استدلال كل طرف.

بالإضافة إلى هذا، فقد رجعنا إلى ما كتب في نصرة الطرق الصوفية سواء كان ذلك مما كتب في عهد التعامل بين الجمعية والطرق أو كان قبل ذلك، أو بعده، باعتبار ما ذكرناه سابقا من مراعاة المدارس الفكرية.

ولهذا، فإن المراجع التي رجعنا إليها في هذا الفصل - بالإضافة إلى ما كتبه رجال الجمعية ومشايخ الطريقة العلاوية - ما كتبه الشيخ جلال الدين السيوطي في نصرة الطرق الصوفية، وخصوصا رسالته (نتيجة الفكر في الجهر بالذكر)، وهي مطبوعة ضمن (الحاوي في الفتاوي)

ومنها كتب الفقيه المحدث الشيخ عبد الوهاب الشعراني، وخاصة كتابه (الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية)

ومنها ما كتبه الشيخ عبد الغني النابلسي، ومن أهمها (الأسرار، في منع الأشرار، من الطعن في الصوفية الأخيار، أهل التواجد في الأذكار)

ومنها ما كتبه الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الزبّادي ككتابه: (الطريق الوارية، في الشيخ والمريد والزاوية)، و(روضة البستان، ونزهة الإخوان، في مناقب الشيخ ابن عبد الرحمن)

ومنها ما كتبه الشيخ أبو القاسم ابن خجّو له في هذا (ضياء النهار، المجلي لغمام الأبصار، في نصرة الفقراء أهل السنة الأخيار، المبيِّن لما خفي من أحوالهم عن الأبرار)

ومنها ما كتبه الشيخ عبد الكبير بن محمد بن عبد الواحد الحسني الإدريسي الكتاني ككتابه (نجوم المهتدين في دلائل الاجتماع للذكر على طريقة المشايخ المتأخرين، برفع الأرجل من الأرض والاهتزاز شوقًا لرب العالمين)

ومنها ما كتبه أبو المفاخر محمد بن عبد الواحد المدعو الكبير الحسني الإدريسي الكتاني وخصوصا رسالته: (نصرة الفيض الأصلي، في الرد على من أنكر التحليق بالمسجد النبوي في محل التجلي)

بالإضافة إلى ما كتب الشيخ العلاوي كرسالته في (حكم الاهتزاز بالذكر)، أو رسالته في الذكر بالاسم المفرد، وغيرها مما عرفناه في الفصل الخاص بوسائل التعامل بين الجمعية والطرق الصوفية.

المبحث الأول

شروط السلوك الصوفي وممارساته بين الجمعية والطرق الصوفية

ذكرنا في الفصل الخاص بالاتجاه الفكري للطرق الصوفية أن الصوفية يفرقون بين شروط السلوك وممارساته، فالشروط ضرورية لا مندوحة عنها لمن أراد السلوك إلى الله، أما الممارسات، فيمكن أن تختلف وتتغير بحسب الأحوال.

وهذه من النقاط المهمة جدا، والتي نرى أن الجمعية أساءت فهمها حين تصورت أن كثرة الطرق دليل على الصراع، وهذا – بغض النظر عن الواقع –خطأ، لأن الطرق الصوفية مثل المدارس النفسية، فكل مدرسة ترى أسلوبا خاصا للعلاج النفسي، ولهذا، فإن المريد إن لم يستطع أن يسلك في طريقة من الطرق، أو لم يجد مأربه فيها ينتقل إلى طريقة أخرى.

ولهذا نجد عند تراجم الكثير من مشايخ الصوفية تنقلهم بين الطرق المختلفة، وقد عرفنا ذلك خصوصا في ترجمة الشيخ أحمد التيجاني.

بناء على هذا نحاول في هذا المبحث أن نتعرف على الخلاف الحاصل بين الجمعية والطرق الصوفية سواء في شروط السلوك أو ممارساته.

المطلب الأول: شروط السلوك الصوفي بين الجمعية والطرق الصوفية

ذكرنا عند الحديث عن الاتجاه الفكري للطرق الصوفية اتفاق الصوفية على شرطية الشيخ المربي والذكر للسلوك الصوفي، فلا تصوف من دونهما، وبناء على هذا نحاول في هذا المطلب نتعرف على أدلتهم في ذلك، وكيف ردوا على من أنكر عليهم هذه الشروط.

أولا ــ الشيخ المربي:

عرفنا سابقا ضرورة الشيخ المربي للسلوك الصوفي، وأنه لا يمكن أن تكون

هناك طريقة من دون شيخ[1] يتولى توجيه المريدين، وترقيتهم، وإخراجهم من الأحوال التي قد يمرون بها، والتي تحول بينهم وبين استمرار سلوكهم.

وقد كانت هذه الدعوى مثار خلاف شديد بين الجمعية والطرق الصوفية، ولذلك احتجنا إلى طرح المسألة هنا من زاوية علمية بحتة، بذكر أدلة كل فريق، سواء تلك الأدلة التي يوردها كل طرف مباشرة، أو توردها المدرسة التي ينتمي إليها.

موقف جمعية العلماء:

وردت الكثير من التصريحات من رجال الجمعية الكبار تصف مشايخ الطرق الصوفية بكونهم دجالين انتهازيين يتاجرون باسم الدين، ليخرجوا الناس من الدين، وهذه بعض تصريحاتهم وعللها في ذلك:

1 ـ يعتبر ابن باديس مشايخ الطرق سببا في سكوت الناس عن طلب حقوقهم، وخدمتهم للمستعمر، فقد قال في مقاله الذي أثنى فيه على أتاتورك، فقد بين أنه كان من أعدائه (شيوخ الطرق الضالون وأتباعهم المنومون فقد كانوا أعوانا للإنجليز وللخليفة الواقع تحت قبضتهم. يوزعون ذلك المنشور ويثيرون الناس ضد المجاهدين)[2]

2 ـ ذكر الإبراهيمي الدور التفريقي الذي قام به شيوخ الطرق لتفكيك المجتمع الجزائري، فقال – في معرض رده على من يتهمون الجمعية بكونها سببا في ذلك-: (وأنّى لها أن تجتمع، وان أمامها في كل طريق ناعقًا ينعق باسم طريق وداعيًا يدعو إلى التفريق؟ بل كيف تجتمع وللشيوخ فيها ما للذئاب الضارية في قطيع

(1) ما عدا الطريقة التيجانية، فهي تجعل المقدمين بدل المشايخ، وهو خلاف شكلي لا حقيقة واقعية له.

(2) آثار ابن باديس (4/ 215

الغنم؟ أم كيف تجتمع والشيوخ قد قسموها إلى مناطق نفوذ، وأحاط كل شيخ رعيته بأسوار منيعة من الترغيب والترهيب؟ كيف تجتمع وأتباع كل طريقة يعتقدون أنهم أهدى سبيلًا من أتباع بقية الطرق، وأن طريقتهم تضمن لسالكها الغنى في الدنيا وحسن الخاتمة عند الموت، وإن قتل النفس التي حرّم الله بغير حق؟)[1]

وفي موضع آخر يصف الشيخ الإبراهيمي ما كان يقع بين أصحاب الطرق من التفكك بسبب بعض الرسوم والشروط التي يشترطونها في علاقتهم بالشيخ، أثناء رده على الرسالة التي دعي فيها إلى المناظرة، فقال: (نحن - يا حضرة الكاتب - نعلم علم اليقين ونتحقّق حق اليقين أن الذي فرّق الأمة ومزّق وحدتها حتى أصبحت متنافرة إلى آخر ما وصفتها به هي الطرق التي أنت أحد رعاياها أو الموظفين في مملكتها، لا بالآثار البعيدة غير المباشرة بل بأصولها التي بنيت عليها، وبشروطها الموثقة من شيوخها وبعهودها المأخوذة على أتباعها)[2]

ثم ذكر بعض ما تعتقده الطرق في هذا، فقال: (أتتجاهل أن من العهود المؤكدة على المريد أن لا يدخل في طريقة أخرى ولو بعد موت شيخه (على المشهور)، وأن لا يدخل في زاوية أخرى ولا يصلّي فيها ولا يحضر مجالس ذكرها، وأن لا يعدّ أخًا له إلّا أهل طريقته، وأن يعتقد أن شيخه أكمل المشائخ وأن طريقته أفضل الطرق، وأن ما عدا شيخه مفضول أو مدع، وما عدا طريقته فباطل بحيث لو أردنا أن نحتجّ عليكم بكم لكانت النتيجة هكذا: كل طريقة في نظر الأخريات باطلة، فالكل باطل، وكل شيخ طريقة في نظر زملائه مدع أو محجوب أو كذاب فالكل كذلك بشهادة

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 139

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 304)

بعضهم على بعضهم، وهكذا ننتزع الدليل على بطلانكم من غير أن نخرج من العالم الطرقي.. أتتجاهل أن من العهود في بعض طرقكم أن لا يصلي ذو الطريقة خلف ذي طريقة أخرى ولا يصهر إليه وأن لا يزور قبر مسلم إلا قبر شيخه وذوي طريقته إلى غير ذلك)[1]

ثم ذكر الواقع الجزائري قبل مجيئ الجمعية، وكيف كان مفككا بين أيدي مشايخ الطرق، فقال: (أتتجاهل أن الأمة الجزائرية كانت متفرقة إلى فرق بعدد الطرق التي فيها على النحو الذي ذكرناه وكلها على الباطل، فجاءت جمعية العلماء فصيّرت الأمة فرقتين إحداهما على الحق؟)[2]

3 ــ اعتبر الإبراهيمي أن مشايخ الطرق الصوفية كانوا مطايا للاستعمار يستعملهم لأغراضه كيف يشاء، يقول في ذلك: (كان من وسائل فرنسا لإفساد المعنويات.. حماية الدجّالين والمضلّلين باسم الدين من شيوخ الطرق الصوفية، وقد جنت فرنسا من هؤلاء كل خير لنفسها، فقد كانوا مطاياها وجنودها الروحيين في احتلال الأوطان الإسلامية، ويقول بعض المغفلين إنهم هم الذين نشروا الإسلام في أواسط افريقيا وفي السودان، وهذا تخليط. فإن الذين نشروا الإسلام في تلك الأصقاع هم طائفة من أجدادهم الصالحين بمعونة التجّار، أما هؤلاء الأحفاد فما نشروا إلا الاستعمار الفرنسي)[3]

موقف الطرق الصوفية:

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 304)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 304)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (5/ 79)

لا تخالف الطرق الصوفية الجمعية كما لا تخالف الاتجاه السلفي في وجود انحرافات في بعض الطرق، أو في بعض المشايخ، أو في بعض المنتسبين لهم، ولكنها لا تعتبر ذلك مبررا لإلغاء ضرورة الشيخ في السلوك إلى الله، ولا تعتبر ذلك مبررا للقعود عن البحث عن الشيخ المربي.

فالشيخ ابن عليوة مثلا – مثل غيره من الصوفية- يقر بوجود المنحرفين والفسقة والدجالين في مشايخ الطرق، فيقول: (.. أحدثت الأحداث في الطريق ما ليس فيها وغلطوا، وزادوا عن المعارف حيث فقدوها، وطلبوا الدخول للحضرة وقد خالفوها، حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها، وقد جعلوا عمدتهم في الطريق على أمور وهميّة وصور فانية لم توجد في السلف، ولا في الخلف)[1]

ولكنه – كما ذكرنا في محال مختلفة – يطلب من الجمعية أن تناقش المسألة من الزاوية النظرية، لا من ناحية الواقع، والذي قد تكون فيه بعض الانحرافات، فوجود الانحراف لا يعني فساد القضية بالضرورة، وقد ذكرنا هذا بتفصيل عند بيان دعوة الشيخ ابن عليوة علماء الجمعية لإصلاح الطرق، لا استئصالها، وهي الدعوة التي رفضتها الجمعية واعتبرتها مخالفة لمنهجها الاستئصالي.

وبناء على هذا، يذكر الصوفية أمرين في مقام الاحتجاج لضرورة الشيخ أمرين لا ينفكان عن بعضهما البعض:

الأول: شروط الشيخ المربي حتى لا يقع المريد بين أيدي الدجاجلة والفسقة من المدعين للمشيخة.

والثاني: الأدلة الشرعية على اعتباره، وصحة اتباعه.

---

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 262.

شروط الشيخ المربي:

يذكر الصوفية الكثير من شروط الشيخ المربي، وهي موضع اتفاق بين سلفهم وخلفهم في ذلك، فمن تلك الشروط ما عبر عنه أبو القاسم القشيري بقوله: (قد درج أشياخ الطريق كلهم على أن أحدا منهم لم يتصدر للطريق إلا بعد تبحره في علوم الشريعة ولم يكن أحد في عصر ممن العصور إلا وعلماء ذلك الزمان يتواضعون له ويعملون بإشارته)[1]

وعبر عنها أبو العباس المرسي شيخ الطريقة الشاذلية في وقته بقوله: (من كان فيه خمس خصال لا تصح مشيخته: الجهل بالدين، وإسقاط حرمة المسلمين، والدخول فيما لايعني، واتباع الهوى في كل شيء، وسوء الخلق من غير مبالاة)[2]

وذكر شيخ الصوفية الأكبر ابن عربي الكثير من شروط الشيخ وصفاته، فقال: (الشيوخ نواب الحق في العالم، كالرسل عليهم الصلاة والسلام في زمانهم، بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء عليهم السلام غير أنهم لا يشرعون، فلهم رضي الله عنهم حفظ الشريعة في العموم، وليس لهم التشريع، ولهم حفظ القلوب ومراعاة الآداب في الخصوص، وهم من العلماء بالله بمنزلة الطبيب وقد جمع الشيخ بين الأمرين.. والشيوخ هم العارفون بالكتاب والسنة قائلون بها في ظواهرهم متحققون بها في سرائرهم، يراعون حدود الله تعالى، ويوفون بعهد الله قائمون براسم الشريعة لا يتأولون في الورع، آخذون بالاحتياط، مجانبون لأهل التخليط،

---

(1) نقلا عن: الشيخ ابو المواهب الشعراني، الانوار القدسية في بيان آداب العبودية، الطبعة الاولى – سنة 1373 هـ/ 1954 م شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ص 63.

(2) تاج العروس، ص (90.

مشفقون على الأمة، لا يمقتون أحدا من العصاة، يحبون ما أحب الله، ويبغضون ما أبغض الله، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر المجمع عليه، يسارعون في الخيرات، ويعفون عن الناس، يوقرون الكبير، ويرحمون الصغير، يميطون الأذى عن الطريق طريق الله وطريق الناس، يؤدون حقوق الناس، يبرون عباد الله، هينون لينون رحماء بين خلق الله)[1]

بناء على هذا نحاول أن نذكر هنا - باختصار - ما ذكره الشيخ ابن عليوة من شروط الشيخ المربي، باعتبار أن أكثر النقد الموجه من الجمعية للطرق الصوفية كان مرتبطا به، وباعتبار أن ما ذكره منها يكاد يكون جامعا لما ذكره من قبله.

وقد حدد الشيخ ابن عليوة شروط الشيخ المربي الذي يتحدث عنه الصوفية، حتى لا يقع المريدون في قبضة الشيوخ الدجالين، أثناء شرحه لقول ابن عاشر:

شرط الإمام ذكر مكلف آت بالأذكار وحكما يعرف

وغير ذي فسق ولحن واقتداء في جمعة حرّ مقيم عددا

فقال: (فأخبر أنّ الإمام الذي هو كناية عن شيخ التربية الدّال على الله بالله، المدّعي الوصول إليه يشترط فيه شروط، فإن فقدت أو فقد شرط منها لا يصحّ الإقتداء به، ولا يمكن الوصول للمريد ما دام متعلّقا به، بل يكون له قاطعا عن الله من أعظم القواطع حيث كان المريد متعلّقا به لا يلتفت لغيره)[2]

وبناء على هذا قام الشيخ بتطبيق شروط الإمامة في الصلاة على شروط الشيخ

---

(1) الفتوحات المكية (2/ 365)

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 258.

المربي، فذكر أن من شروط الشيخ المربي[1]:

1 ــ **التكليف**: والمراد به – كما يذكر ابن عليوة – (أن يكون غير صبي في طريق القوم، بأن يكون مبتدئا في علمهم كأهل الفناء في الأفعال والصفات مثلا، بل يكون بالغا ومبالغا في شهود الذات الجامعة لسائر الأسماء والصفات متغلغلا في ذلك، فهذا هو الذي يصحّ الإقتداء به، وأمّا من سواه كأهل المقامات الواقعين مع ظهور التجليّات فهؤلاء لا يجوز الاقتداء بهم اللهم إلاّ بأمثالهم، وهم أهل النوافل المعبّر عنهم بأهل التبرّك، وأمّا أهل السلوك فيشترط في إمامهم أن يكون بالغا في التحقيق، وأن يكون في بلوغه مكلّفا أي شاعرا غير مغلوب عليه كأهل الجذب، فكذلك لا يجوز الاقتداء بهم لكونهم لا يميّزون بين المراتب والمقامات، لأنّهم مغمورون في غياهب التحقيق.

2 ــ **الإتيان بالأركان**: والمراد من هذا الشرط – على حسب الشيخ ابن عليوة -أن يكون عارفا بأركان الطريق، وآتيا بها متلبّسا بفعلها، فأركان الطريق هي الأصول التي يتوقف عليها وجود التربية، وقد ذكر الشيخ ابن عليوة أنها اثنان لا غير، وهي (أن يكون الشيخ ظاهره سلوكا في الحضرة المحمديّة، وباطنه جذبا في الحضرة الأحديّة)

3 ــ **علمه بالحكم**: والمراد به – كما يذكر الشيخ ابن عليوة – (أن يكون عالما بحكم الله في الشرع من حيث الظاهر، وفي الطريق من حيث الباطن، وعليه فالعارف يلاحظ حكم الله في جميع الأشياء ظاهرها وباطنها بأن يكون فاطنا بإشارة الحقّ له، وفاهما عن الله عزّ وجلّ، بحيث يكون نظره عبرة وصمته فكرة، يدور مع

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 259.

قضاء الحقّ حيث دار، ويلاحظ سرّ الألوهيّة أين سار، يشاهده في الكثائف ويحفظه في اللطائف، لسانه مع الخلق وباطنه مع الحقّ، فهذا والله وليّ الله، ويستحق التقدم على الخواص والعوام)[1]

4 ــ **العدالة**: وذلك بأن يكونوا (عالمين بالشرع الشريف مستغرقين في الجمع، عاملين في الظاهر من حيث المجاهدة، وفي الباطن من حيث المشاهدة، فما هم إلاّ على قدم النبوّة على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى السلام)[2]

وبناء على هذا يرى ابن عليوة أنه (لا يجوز الاقتداء بمن كان فاسقا في الطريق، ولا فسق أعظم من هذا الفسق، لما فيه من الضرر العام للمقتدي بكلامهم، لأنّ ذلك من أعظم الآفات، لكونها صورا وهميّة يجب على الفقير الإعراض عنها، وإن عرضت له فلا يلتفت إليها)[3]

بل إن الشيخ ابن عليوة يذكر نفس ما يذكره الاتجاه السلفي وعلماء الجمعية من حرمة الاقتداء بمن هذا حاله، فيقول: (ومن لم يكن على قدمه في سيره، فلا يجوز الاقتداء به كائنا ما كان،، ولو كان ممن يخرق الجبال فما هو إلاّ مفتر بطال وهائم في أودية الضلال)[4]

5 ــ **تجنب اللحن**: وليس المراد منه – كما يذكر ابن عليوة – لحن اللسان، (وإنّما المراد به لحن الجنان (القلب)، والعياذ بالله الّذي لا يجبر إلاّ بالمكث في

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 260.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 260.

(3) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 260.

(4) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 261.

النار ما شاء الله)[1]

وهنا يعتب الشيخ ابن عليوة بطريقة غير مباشرة على علماء الجمعية الذين بالغوا في اعتبار لحن اللسان متجاهلين لحن الجنان، فقال: (ومن العجب أن يتعلّم الإنسان نحو اللسان ولا يتعلّم نحو القلب ولا يعلّمه، ونحو القلب يعبّرون عنه بالمحو لمحوه ما سوى الله من القلب، وصاحب هذا المحو لا ينطق إلاّ بالحكمة، ومن لم يوجد فيه هذا الوصف لا تصحّ إمامته)[2]

أدلة شرعية اتخاذ الشيخ المربي:

من الأدلة التي يذكرها الصوفية لاعتبار الشيخ المربي ما يلي[3]:

1 ــ قوله تعالى: {إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ} [الرعد: 7]، وهذا يدل على أن المعلم الهادي والدليل المرشد ضرورة لزومية طبعا وشرعا، ولأجل هذا أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.. ولأجل هذا وجد الإشراف والتوجيه البشري في كل شيء سواء كان وظيفة أو تجارة أو تعليما أو احترافا أو إدارة أو غير ذلك.

2 ــ ما ورد من النصوص بوجوب اتبع سبيل المنيبين، كما قال تعالى: (وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ)(لقمان: من الآية15)، ومن ذلك قوله بعدما ذكر الله أنماطا من أهل القدوة الصالحة الداعية إليه تعالى في سورة الأنعام قال لرسوله : {أُولَئِكَ الَّذِينَ

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 262.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، 263.

(3) انظر في هذه الأدلة وغيرها، يوسف خطار محمد، موسوعة الأدلة اليوسفية، الطبعة الثانية – 1999، ص519، وهي من أكبر الموسوعات في ذكر أدلة الصوفية.

هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ} [الأنعام: 90]

3 ــ أن هناك آيات قرآنية كثيرة تدعو إلى اللجوء للخبراء، والشيخ من الخبراء بالنفوس، وبالتربية، ومن ذلك قوله تعالى: { فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل: 43]، وقوله {وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ } [فاطر: 14]، وقوله: {الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا} [الفرقان: 59]

4 ــ قوله تعالى: {وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا } [الكهف: 17]، وفيه دلالة واضحة على وجود هذا الولي المرشد وعلى تأثيره، ولكن تأثيره مرتبط بإرادة الله، وحتى يفهم هذا الدليل قد يعبر عنه بصياغة أخرى، فيقال: (ومن يمرض الله فلن تجد له طبيبا)، وهذا لا يعني أن الطبيب لا يؤثر، وإنما تأثيره مرتبط بإذن الله.

5 ــ أن للشيخ المربي دورا مهما في تزكية النفوس وتطهيرها من عيوبها وتخليصها من أمراضها ثم الرقي بالنفس إلى مراحل متقدمة في السلوك الإسلامي الصحيح ومكانة المربي هي وراثة للقدوة المحمدية الكاملة ولذا قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: (العلماء ورثة الأنبياء)[1]

6 ــ أن الله تعالى أمر المسلمين أن يعيشوا مع الصادقين كما قال تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ } [التوبة: 119]، والصادقون في كتاب الله هم كما قال الله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحجرات: 15]، ولذا نجد أن وجود المربي في العملية التربوية الروحية والسلوك الإيماني والتزكية النفسية حتم مطلوب شرعا وعقلا وعملا.

---

(1) سنن الترمذي (5/ 48)

7 ــ قول الله تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة: 122]، فهؤلاء الذين نفروا ليتفقهوا في الدين وليتعمقوا في السلوك التربوي السليم والذين تكاملت صفاتهم النفسية وازداد قربهم إلى الله تعالى سلوكا وفكرا ونضوجا فهم الذين يكونون قادرين على تزكية النفوس وتطهيرها من أمراضها المتعددة.

8 ــ أن الشيخ العارف بالله تعالى يختصر طريق السلوك فيعطي للمريد خلاصة ما وصل إليه، ويعينه على كشف خفايا نفسه وأمراضها ليتخلص منها، يالإضافة إلى التربية بالقدوة التي نص عليها الصوفية بقولهم: (لا تصاحب من لا ينهضك حاله، ويدلك على الله مقاله)[1]

9 ــ أن في قصة نبي الله موسى عليه السلام مع المعلم قد وردت بالتفصيل، وهي ترشد السالكين إلى درب العلم اللدني، قال الله تعالى عن المعلم الذي اتخذه موسى عليه السلام: {فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (66) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) قَالَ سَتَجِدُنِي

---

(1) حكمة لابن عطاء الله السكندري، وقد قال ابن عجيبة في شرحها: (الذي ينهضك حاله هو الذي ذا رأيته ذكرت الله فقد كنت في حال الغفلة فلما رأيته نهض حالك إلى اليقظة أو كنت في حالة الرغبة، فلما رأيته نهض حالك إلى الزهد أو كنت في حالة الأشتغال بالمعصية فلما رأيته نهض حالك إلى التوبة أو كنت في حالة الجهل بمولاك فنهضت إلى معرفة من تولاك وهكذا والذي يدلك على الله مقاله هو الذي يتكلم بالله ويدل على الله ويغيب عما سواه إذا تكلم أخذ بمجامع القلوب وإذا سكت أنهضك حاله إلى علام الغيوب فحاله يصدق مقاله ومقاله موافق لعلمه فصحبة مثل هذا أكسير يقلب الأعيان) (انظر: إيقاظ الهمم شرح متن الحكم (ص: 57)

إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (69)} [الكهف: 65 - 69]، وهذا دليل شرعي على حاجة الناس إلى المعلم والمربي الذي علم ما لم يعلموا وفقه ما لم يفقهوا.

بالإضافة إلى هذه الأدلة يذكر الشيخ ابن عليوة الجمعية بتأثير الشيخ التربوي للسالك، ويختار من النماذج على ذلك الشخصية التي تصورت الجمعية أنها امتداد لفكرها، وهي شخصية محمد عبده، فقد ذكر الشيخ ابن عليوة علاقته بالشيخ المربي، وتأثيره فيه، ونقل ذلك من مجلة المنار التي يرى أعضاء الجمعية أنهم تتلمذوا عليه.

ولا بأس من إيراد ما نقله الشيخ ابن عليوة لأهميته كدليل في هذا المحل، فقد حدث عن نفسه قال: (إن أول استلفاتي لطريق القوم هو أن الشيخ درويش، وكان من أقاربه دفع إلي كتاباً فيه بعض رسائل تشتمل على شيء من أخلاق القوم ومعارفهم لنقراها عليها، فدفعته له بعنف لأني كنت لا أريد القراءة لما تلبست به من حب الملاهي، ورميته له، ثم عاودني به وهكذا كان يكرر علي الطلب إلى أن طاوعته لذلك، ولما أمعنت النظر في الكتاب أخذ بمجامعي إلى أن صرت لا أمل من قراءته، وكان يفسر لي كل ما أشكل علي، وكانت هاته الرسائل تحتوي على شيء من معارف الصوفية وكثير من كلامهم في أدب النفس وترويضها على مكارم الأخلاق وتطهيرها من دنس الرذايل وتزهيدها في الباطن من مظاهر هذه الحياة الدنيا ولم يأت علي اليوم الخامس إلا وقد صار أبغض شيء إلي ما كنت أبغضه من مطالعة كتب القوم وكرهت صور أولئك الشبان الذين كانوا يدعونني إلى ما كنت أحب

ويزهدونني في عشرة الشيخ)[1]

ثم ذكر الشيخ محمد عبده صحبته للشيخ درويش، وتأثيره فيه: فقال: (.. وبعد ذلك سألت الشيخ ما هي طريقتكم؟ فقال: طريقتنا الإسلام فقلت: أوليس كل الناس مسلمين؟ فقال: أوما رأيتهم يتنازعون على التافه من الأمور، أوما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين بسبب وبغير سبب؟ فكانت هذه الكلمات كأنها ناراً أحرقت ما كان عندي قبل ذلك من المتاع القديم ،متاع تلك الدعاوي الباطلة والمزاعم الفاسدة متاع الغرور بأننا مسلمون ناجون وإن كنا في غمرة ساهين، سألته ما وردكم الذي يتلى في الخلوات عقب الصلوات، فقال: (لا ورد لنا إلا القرآن نقرأ مع كل صلاة أربع أرباع مع الفهم والتدبر) فقلت: (أنى لي أن أفهم القرآن ولم أتعلم شيئاً ؟) قال : (اقرأ معك ويكفيك أن تفهم الجملة وببركتها يفيض عليك التفصيل، فإذا خلوت فاذكر الله) على طريقة بينها لي، وأخذت أعمل ما قال لي من اليوم الثامن، فلم تمضِ علي مدة أيام إلا وقد رأيتني أطير بنفسي في عالم آخر غير الذي كنت أعهده، واتسع عندي ما كنت أعهده، واتسع عندي ما كان ضيقاً، وصغر عندي ما كان متسعاً، وعظم عندي أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس، وتفرقت عني جميع الهموم ولم يبق لي إلا هم واحد وهو أن أكون كامل المعرفة كامل آداب النفس ولم أجد من يرشدني إلى مما وجهت إليه نفسي إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ومن قيوده التقليد إلى إطلاق التوحيد هذا هو الأثر الذي وجدته في نفسي من صحبة أحد أقاربي وهو الشيخ الدرويش خضر من أهالي مديرية (البحيرة) وهو مفتاح سعادتي أن كان لي سعادة في هذه الحياة الدنيا وهو

---

(1) مجلة المنار (8/ 379)

الذي كشف لي ما كان غاب عني مما أودع في فطرتي..إلخ)[1]

ثانيا ــ الذكر وضرورته للسلوك:

عرفنا عند الحديث عن الاتجاه الفكري للطرق الصوفية اهتمام الصوفية بالأذكار، واعتبارها أقرب طريق إلى الله، بل يعتبرون أنه لا يمكن أن تكون هناك طريقة من دون أذكار.

وقد وافقتهم جمعية العلماء في هذا الاعتبار، واختلفت معهم في بعض الرسوم التي تمارس بها تلك الأذكار، كالجهر بالذكر، والاجتماع عليه، والالتزام ببعض الصيغ فيه، وخصوصا الذكر بالاسم المفرد، ونحوها.

وسنحاول أن نستعرض هنا كلا الموقفين، مع الأدلة التي يعتمد عليها.

موقف جمعية العلماء:

لا تختلف الجمعية عن الطرق الصوفية، بل عن جميع المسلمين في أهمية الأذكار وتأثيرها، وشموليتها، وقد كتب ابن باديس فصلا مهما في الشهاب[2] في الحديث عنه قدم له بقوله: (الذكر أصل من أصول الدين العظيمة، أو هو الدين كله، ولذا امتلأ القرآن العظيم بالآيات المشتملة عليه. فالمسلم إذا شديد الحاجة إلى معرفته وفقهه، وطريقة العمل به)[3]

ثم بين المعاني التي يراد بها من الذكر في القرآن الكريم والحديث الشريف،

---

(1) مجلة المنار (8/ 379)

(2) الشهاب، ج 2 م 5 ص 1 – 7. غرة شوال 1347 – مارس 1929، وانظر: آثار ابن باديس (1/ 129، وما بعدها)

(3) آثار ابن باديس (1/ 129)

فذكر أنها ثلاثة: (ذكر القلب فكراً واعتقاداً واستحضاراً، وذكر اللسان قولاً، وذكر الجوارح عملاً)[1]

ثم شرحها واحدا واحدا، وسنحاول هنا أن نختصر ما ذكره لأهميته في بيان مواضع الاتفاق بين الجمعية والطرق الصوفية في هذه المسألة الخطيرة.

ذكر القلب:

وقد ذكر ابن باديس أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام[2]:

الأول: التفكر في عظمة الله وجبروته وملكوته، وآياته في أرضه وسمواته وجميع مخلوقاته، وأنواع آلائه وعظيم إنعامه على خلقه، واعتبر ابن باديس هذا القسم من أعظم الأذكار وأجلها وأفضلها، وبه يتوصل إليها ويستحق الثواب عليها، إذ هو أساسها الذي تبنى عليه. فالأعمال مبنية على العقائد، والعقائد لا تثبت إلا بالتفكر، وبه تنجلي في العقول، وترسخ في النفوس، وتحصل للناظر طمأنينة اليقين.

الثاني: العقد الجازم بعقائد الإسلام في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر كله، عقداً عن فهم صحيح وإدراك راسخ تتحلّى به النفس بمقتضيات تلك العقائد وتتذوق حلاوتها وتتكون لها منها إرادة قوية في الفعل والترك تملك بها زمامها، تلك الإرادة التي لا تكون إلا عن عقيدة راسخة في النفس ويقين مطمئن به القلب. ولذا كان هذا الضرب من ذكر القلب متفرعاً عن الضرب الأول ومبنياً عليه.

الثالث: استحضار عظمة الرب وإنعامه وما يستحقه من القيام بحقه عند كل

(1) آثار ابن باديس (1/ 131)

(2) آثار ابن باديس (1/ 131)

فعل وترك فيفعله بإذنه لوجهه ويترك بإذنه لوجهه. ولا يدوم هذا الإستحضار إلا إذا رسخت العقيدة التي هي من مقتضى الضرب الثاني، ودامت الفكرة التي هي من مقتضى الضرب الأول، فهو متفرع عنهما ومتوقف عليهما.

وضرب ابن باديس الأمثلة على هذا بقوله: (فإن الذكر المناسب لمواطن الحرب هو استحضار عظيم حق الله على العبد في القيام بذلك الفرض، واستحضار وعده ووعيده، مما يقوي القلب ويكسب الجرأة والثبات وانتظار النصر)[1]

ذكر اللسان:

وقد قسمه ابن باديس إلى الأقسام التالية[2]:

الأول: ذكر الله تعالى بالثناء عليه والاعتراف بنعمه وإظهار الفقر إليه بأنواع الأذكار والدعوات، وذكر ابن باديس أن من شرط الإعتداد بهذا الذكر (حضور القلب عنده)

الثاني: ذكره تعالى بدعوة الخلق إليه، وإرشادهم إلى صراطه المستقيم الموصل إليه بتعليم دينه والتنبيه على آياته وإنعاماته وتبيين محاسن شرعه وتفهيم أحكامه وشرح حكمته في خلقه وأمره والترغيب والترهيب بوعده ووعيده.

ويذكر ابن باديس هنا – نقلا عن عطاء – أن (مجالس الذكر هي مجالس الحلال والحرام، كيف تشتري وتبيع وتصلي وتصوم وتنكح وتطلق وتحج... وأشباه هذا)[3]

وكأن ابن باديس يرد من خلال هذا على الطرق الصوفية التي تعتبر مجالسها

(1) آثار ابن باديس (1/ 133)

(2) آثار ابن باديس (1/ 134)

(3) آثار ابن باديس (1/ 134)

التي تذكر الله فيها ذكرا جماعيا هي مجالس الذكر الثابت فضلها في النصوص، لأنها تعتبر أن الاجتماع على الذكر بدعة.

ذكر الجوارح:

وقد فسر ابن باديس هذا النوع من الذكر باستعمال الجوارح في الطاعات، وكل عمل لها أو انكفاف على مقتضى الشرع، فهو طاعة، وكل طاعة لله فهي ذكر، فكل عامل لله بطاعته فهو ذاكر لله تعالى.

بناء على هذه التقسيمات خلص ابن باديس – كعادته في دروس تفسيره- ختم هذا البيان بنتيجة عملية دعا من خلالها إلى الذكر بمختلف أنواعه، وحذر عن الاشتغال (بالتعلم والعلم عن الأذكار المأثورة حتى يتركها الطالب جملة ويكون عنها من الغافلين، فيحرم من خير كثير وعلم غزير، وقد كان- صلى الله عليه وآله وسلم- معلم الخلق، وما كان يغفل عن تلك الأذكار)[1]

وعلى عكس هؤلاء (بالغ قوم في بعض هذه الأذكار فأتوا منه بالآلاف، وأهملوا جانب التفكير الذي هو أعظم أذكار القلب، والذكر اللساني أحد وسائله، فتشغلهم الوسيلة عن المقصود. وليس ذلك من هدى من كان- كما تقدم- دائم التفكير. وقد يؤديهم الذكر اللساني بالألوف إلى الإنقطاع عن مجالس العلم والزهد في التعلم فيفوتهم ما قد يكون تعلمه عليهم من فروض الأعيان. وليس من سداد الرأي وفقه الدين إهمال المفروض اشتغالاً بغير المفروض)[2]

وابن باديس بهذا يشير إلى ما عليه الصوفية من الإكثار من الذكر إلى درجة

---

(1) آثار ابن باديس (1/ 136)

(2) آثار ابن باديس (1/ 136)

الانشغال عن كثير من العلم، كما سنرى ذلك عند بيان منهج الصوفية في التلقي من المصادر الغيبية.

بالإضافة إلى هذا كتب ابن باديس مقالا مطولا تساءل فيه عن (أَفْضَلُ الْأَذْكَارِ)[1]، وقد وصل فيه إلى نتيجة هي أن (القرآن أفضل الأذكار)[2]، ذلك أن (أشرف حالتي الإنسان- وهي حالة انفراده بربه، وتوجهه بكليته إليه، وخلوص قلبه له وتعلقه به- إنما تحصل على أكملها لتالي القرآن العظيم. فإن أفضل ما فيه- وهو قلبه- يكون قائماً بأفضل أعماله، وهو التفكر والتدبر في أفضل المعاني، وهي معاني القرآن. وأن ترجمان ذلك القلب- وهو لسانه- يكون قائماً بأفضل أعماله، وهي البيان بأفضل كلام وهو القرآن. وجوارحه- إذا لم يكن في صلاة- كانت محبوسة على قيام القلب واللسان بأفضل الأعمال. وإذا كان في صلاة كانت قائمة بأفضل عبادة، وهي الصلاة في أشرف موقف، وهو مناجاة الرحمن بآيات القرآن)[3]

ويظهر من خلال هذا المقال رد ابن باديس بطريقة غير مباشرة على الصوفية لاهتمامهم بكثرة الأذكار، وتعدد صيغها، وقد تصور أن ذلك حجاب عن القرآن.

بل إنه صرح بذلك حين نقل عن سفيان الثوري قوله: (سمعنا أن قراءة القرآن أفضل من الذكر)، ونقل عن النووي قوله: (واعلم أن المذهب الصحيح المختار الذي عليه من يعتمد من العلماء أن قراءة القرآن أفضل من التسبيح والتهليل وغيرهما من الأذكار، وقد تظاهرت الأدلة على ذلك، قاله في الباب الثاني من كتاب التبيان)

---

(1) الشهاب: ج 3، م 5، ص 1 - 6. غرة ذي القعدة 1347هـ افريل 1929م، وانظر: آثار ابن باديس (1/ 138، وما بعدها)

(2) آثار ابن باديس (1/ 140)

(3) آثار ابن باديس (1/ 140)

(1)

ونرى أن ما ذكره ابن باديس من هذا التفاضل هو في الحقيقة نوع من الاحتيال للصد عن الذكر، ذلك أن للذكر محله، وللقرآن محله، وللصلاة محلها، ولا يمكن لشيء أن يعوض شيئا، بالإضافة إلى هذا فإن النصوص القرآنية تعبر عن تلاوة القرآن بالتلاوة، لا بالذكر، وبالتالي فلا يمكن أن ننسخ الذكر بالتلاوة، كما لا نستطيع أن ننسخ التلاوة بالذكر.

بعد هذا، فإن جمعية العلماء – كما عرفنا في الفصل السابق- تعتبر أكثر ما يمارسه الصوفية في باب الذكر من البدع المحرمة، وقد عبر عن هذا التوجه السلفي المتشدد من طرف الجميعة الشيخ العربي التبسي أثناء تقسيمه الأحكام الشرعية التعبدية إلى قسمين[2]:

1 ــ قسم تولى الله تعيينه في نفسه وفي عدده وفي وقته، كالصلوات الخمس في الفرائض وكركعتي الفجر في النوافل وكرمضان في صوم الفرض وعرفة في النفل.

2 ــ قسم طلبه منا طلبا وأوكل تعيين عدده ووقته إلى قوة المكلف، وما جعل عليه مسيطرا ولا وكيلا، وله في نفسه أن يعين ما شاء في أي وقت شاء على ما تعطيه القوة البشرية.

ثم رأى، بل جزم بأن (الأذكار في غالب أمرها من هذا القبيل.. فمنها ما رغب الشرع في عدد منها طلبا للكثرة ومنها ما طلبه طلبا مطلقا موكولا لقوة الذاكر يزن نفسه ثم يثبت ما يستطيع أن يداوم عليه. وما علمنا أن رسول الله ﷺ مدة عمره حدد

(1) آثار ابن باديس (1/ 143)

(2) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 10)

الأذكار لأحد من أصحابه تحديدا يماثل تحديد الطرقيين على اختلاف أسمائهم. ولا تقل عن أحد من السلف أنه حدد الأذكار لغيره ممن عاصره فضلا عن أن يجعله ذكرا شائعا ذائعا يعرف بذكره طريقة فلان)[1]

ومن خلال ما استقرأناه من مواقف الجمعية وغيرها، نرى اعتبارهم لكل ما يمارسه الصوفية من الجهر بالذكر، أو الاهتزاز والحركة أثناء الذكر، أو الذكر الجماعي، أو الذكر بالاسم المفرد بدعا حادثة.

وسنرى تفاصيل رد الطرق الصوفية على هذا في العنوان التالي.

موقف الطرق الصوفية:

قبل أن نذكر تفاصيل أجوبة الطرق الصوفية على ما اعترض به عليها مما يتعلق بالأذكار، نحب أن ننقل نصا للشيخ ابن عليوة يرد به على كتاب (المرآة لإظهار الضلالات) للشيخ عثمان ابن المكي[2] المدرس بمدينة تونس بجامعها الأعظم، صاحب التوجه السلفي المتشدد الذي لا يقل تشددا عن أعضاء جمعية العلماء، لنتبين أين وصل الأمر بالمختلفين في قضايا شرعية تكاد تكون بديهية.

يقول الشيخ ابن عليوة مخاطبا الشيخ عثمان بن المكي: (أو ليس قد تقرّر لدى الفكر العام بالتواتر أنّ مجلسا من مجالس الذكر يمحو عدّة مجالس من مجالس السوء، وهذا ممّا أطبقت عليه عقائد الأمّة خصوصا وعموما، فقمت أيّها الشيخ تبرهن في مرآتكم على أنّ المجالس المعدّة للذكر على اختلافها بين طبقات

(1) بدعة الطرائق في الإسلام (ص: 12)

(2) هو عثمان بن عبد القاسم بن المكي، التوزري الزبيدي المالكي، فقيه، كان مدرسًا بجامع الزيتونة بتونس، له: «توضيح الأحكام على تحفة الحكام» مطبوع، فرغ من تأليفه سنة 1338هـ.، و«الهداية لأهل البيان» مطبوع في تونس في فقه مالك، توفي بعد سنة 1338ه، (انظر: الزركلي، الأعلام (4/ 212)

الذاكرين بدعة ضالّة على خلاف ما كان عليه السلف دون أن تذكر وجه مجالس الذكر المندوب لها شرعا، ومن المعلوم أنه يقع من يعتني بكلامك في حيرة)[1]

وصدق الشيخ في هذا، وهو كما ذكرنا بأن المنهج السلفي يعتمد الهدم، ولا يعتمد البناء، فهو يعتبر مجالس الذكر المقامة عند الطرق الصوفية بدعة، ولكنه لا يصف مجالس الذكر التي تلتزم السنة، وإذا تحدثوا عنها ذكروا – كما نقلنا عن ابن باديس– أنها مجالس العلم مع أن النصوص الواردة في هذا، والتي سنرى بعضها تفرق بين مجالس الذكر ومجالس العلم، كما تفرق بين تلاوة القرآن والذكر، لكن المنطق السلفي يعتمد ضرب الشرائع بعضها ببعض، فيضرب الذكر بالتلاوة، ويضرب مجالس الذكر بمجالس العلم.

بعدها يبين الشيخ السر في هذا الموقف المتشدد المخالف لما عليه أكثر المسلمين في جميع الأعصار، فقال: (وكلّ ذلك أصابك ولعلّه من عدم الفقه في دين الله، ولهذا اشترط عليه الصلاة والسلام في حق الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون فقيها فيما يأمر به فقيها فيما ينهى عنه، لئلا يأمر بمنكر وينهى عن معروف، ومن أجل ذلك تورّع أكابر العلماء عن القول في دين الله بغير نصّ صريح، أو ما هو كالصريح.. فإنّ من الحق عليك أن تنكر ما علمت إنكاره من الدين بالضرورة، وتأمر بما تحققت معروفيته من الدين بالضرورة، وتحسن الظنّ فيما تفرّع عن اجتهاد المجتهدين من أئمة الدين من الصوفيّة وغيرهم، أو ليس في علمك قد يوجد من المشتبه ما ثبت حرمته في مذهب وإباحته في آخر، أو ندبه في مذهب،

(1) ابن عليوة، القول المعروف، ص 46.

وكراهيته في الآخـــــر ؟)[1]

بعد هذا نرى الصوفية يعمدون إلى التفاصيل التي أنكرها عليهم خصومهم باعتبارها بدعة ليردوا عليها، وسنحاول هنا أن نختصر في ذلك معتمدين بالدرجة الأولى على ما كتبه رجال الطرق الصوفية في الجزائر، وخصوصا ما كتبه الشيخ ابن عليوة في ردوده على رجال الجمعية أو غيرهم من أصحاب الاتجاه السلفي.

وقد قسمنا ذلك بحسب تفاصيل ما أنكر عليهم إلى ما يلي:

1 ــ الاجتماع على الذكر:

وهي من المسائل المهمة التي وقع فيها الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية، ذلك أن الجمعية ومعها التيار السلفي تعتبر تلك المجالس بدعة، بل وصل الأمر ببعض دعاة التيار السلفي في وقت الجمعية وهو الشيخ عثمان ابن المكي إلى اعتبار ما يحصل في تلك المجلس بدعة وضلالة، بل وكفرا[2].

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص202.

(2) حاولنا أن نبحث عن جملة مفيدة في كتاب المرآة لإظهار الضلالات يمكن أن نقتبسها للدلالة على موقف الرجل، فلم نجد، فالكتاب مع عظم اهتمام المعاصرين به ليس إلا نقول غير موثقة، وكمثال على ذلك وضعه هذا العنوان (الفصل الأول في الاجتماع للذِّكر وذم البدع)، ثم بدء هذا الفصل مباشرة بهذا النقل: (سُئل الحسن البصري عن اجتماع جماعة من أهل السنة والجماعة يقرءون القرآن في بيت أحد ويصلُّون على النبي ﷺ ويدعون لأنفسهم ولجماعة المسلمين؟ فنهى عن ذلك أشدَّ النهي؛ لأنه لم يكن من عمل السلف الصالح، وما لم يكن عليه عمل السلف، فليس من الدين؛ فقد كانوا أحرص الناس على الخير من هؤلاء، فلو كان فيه خير لفعلوه ..(عثمان ابن المكي، المرآة لإظهار الضلالات، دار الوطن، السعودية، ص11)، ولسنا ندري من أين حصل على هذا النص الذي يظهر بطلانه ووضعه، فلم يكن في وقت الحسن البصري هذا المصطلح.

وقد رد عليه الشيخ ابن عليوة – خصوصا– ردودا كثيرة مفصلة سنوردها، وقبل ذلك نذكر هذا الرد الذي عبر عنه بقوله: (وإذا تقرّر لديك ما تقدّم من الترغيب في مجالس الذكر، فقل لي : بالله عليك أين يوجد هذا الاجتماع المرغب فيه ؟، هل هو في غير البسيطة، أم هو في غير أمّة محمد؟، أم هو يسمع ولا يرى؟)[1]

وهذا رد مهم جدا، وهو يدل على مدى فقه الشيخ ابن عليوة، ذلك أن من حكمة الله أن الدين لا يزال قائما يتمثل في طوائف الأمة جميعا ومذاهبها، فإذا وجدنا أن رسول الله ﷺ حدثنا عن وجود مجالس الذكر – لا التذكير– فهذا يعني أنها موجودة، فنبحث عن مصداقها الواقعي في الأمة، ولا يوجد مصداق واقعي لهذه المجالس إلا عند الصوفية، لأن غيرهم وإن جلس مجالس العلم والوعظ، واعتبرها مجالس ذكر لم يسلم له، فالذكر مصطلح شرعي له دلالته الخاصة، ولا تنفى الدلالة الخاصة بالدلالة العامة، لأن في ذلك نوع من تمييع المصطلحات الشرعية.

ثم رد الشيخ على عثمان بن المكي برد آخر أقوى، وهو ما تحدثه تلك المجالس من وحدة اجتماعية، وألفة روحية تعجز مجالس العلم عن إحداثها، بل لا نرى أكثر مجالس العلم للأسف لا تحدث إلا الشقاق والجدال والتناحر والانقسام، يقول الشيخ ابن عليوة: (وفي ظنّي إنّك احتقرت المنتسبين المجتمعين على الذكر، وإلاّ حسدتهم فيما هم عليه، أليس وهم المتحابّين الذين يقول فيهم الحقّ سبحانه وتعالى يوم القيامة ويناديهم، فعن معاذ بن جبل رضي الله عنه، قال : قال رسول الله ﷺ : (يقول الله عزّ وجلّ : المتحابّون في جلالي لهم منابر من نور يغبطهم النبيّون

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص162.

والشهداء)[1] رواه الإمام أحمد في مسنده، والترمذي في سننه، ألم تعلم أن محبّة الله هي عبارة عن حبّ الذكر والذاكرين ؟، ألم تعلم أنّ الله يغير على أهل نسبته ولو كانوا كاذبين ؟)[2]

بعد هذا سنذكر هنا بعض ما يورده الصوفية من الأدلة على جواز الذكر الجماعي، بل استحبابه، مصنفين له بحسب مصدر الدليل.

من القرآن الكريم:

1 ـ من الآيات التي استدل بها الصوفية على مشروعية الذكر الجماعي النصوص القرآنية التي تأمر بالذكر على صيغة الجماعة، كقوله تعالى: {فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ } [البقرة: 152]، وقوله: {الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ} [آل عمران: 191]، وقوله: {وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} [الأحزاب: 35]، وقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (41) وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا} [الأحزاب: 41، 42]

ووجه الدلالة فيها واضح، وهو أن الله خاطب المؤمنين بصيغة الجمع التي لا تفيد فقط الأمر بأداء المطلوب، وإنما يضم إليه التعاون الجماعي عليه.

2 ـ قوله تعالى: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا } [آل عمران: 103]، والأمر فيها واضح في الاعتصام بحبل الله، ومن حبله الذكر.

3 ـ أن الله تعالى شبه القلوب القاسية بالحجارة في شدة قساوتها فقال: {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً } [البقرة: 74]، فكما أن

(1) سنن الترمذي (4/ 597)

(2) ابن عليوة، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص34.

الحجارة لا يستطيع كسرها إلا الجماعة فكذلك القلب القاسي يسهل تليينه إذا تساعدت عليه جماعة الذاكرين.

من الحديث الشريف:

من الأحاديث الشريفة التي أوردها الصوفية كدليل على استحباب الذكر الجماعي والحث عليه، وقد أورد الشيخ عدة بن تونس الكثير منها في كتابه (رسالة وقاية الذاكرين من غواية الغافلين) ومنها:

1 ـ قوله ﷺ : (إن لله ملائكة يطوفون في الطريق يلتمسون أهل الذكر فإذا وجدوا قوما يذكرون الله تنادوا: هلموا إلى حاجتكم. قال فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا قال : فيسألهم ربهم – وهو أعلم بهم – ما يقول عبادي؟ قال : يقولون يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك ويمجدونك قال فيقول هل رأوني ؟ قال فيقولون لا والله ما رأوك قال فيقول كيف لو رأوني؟ قال يقولون لو رأوك كانوا أشد لك عبادة وأشد لك تمجيدا وأكثر لك تسبيحا اقل يقول فما يسألوني؟ قال يسألونك الجنة قال يقول وهل رأوها؟ قال يقولون لا والله يا رب ما رأوها قال يقول فكيف لو أنهم رأوها؟ قال يقولون لو أنهم رأوها كانوا أشد عليها حرصا وأشد لها طلبا وأعظم فيها رغبة قال: فمم يتعوذون؟ قال يقولون من النار قال يقول وهل رأوها؟ قال يقولون لا والله ما رأوها قال يقول فكيف لو رأوها؟ فقال: يقولون لو رأوها كانوا أشد منها فرارا وأشد لها مخافة قال فيقول فأشهدكم أني قد غفرت لهم قال يقول ملك من الملائكة : فيهم فلان ليس منهم إنما جاء لحاجة قال هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم)[1]

(1) صحيح البخاري (8/ 108)

وقد عقب على هذا الحديث الشيخ ابن عليوة في معرض رده على المخالف بقوله: (فانظر بارك الله فيك هذه الجماعة التي أخبرت بها ملائكة ربّ العالمين، أليست هي نظيرة النكير فيما قال الله سبحانه وتعالى يوسّع على الذاكرين، ويعدهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وأنتم قابلتموهم بالنقمة نظير ما قابلهم الله به من رحمة، فما بالك تركت ما أفتى به الحقّ سبحانه وتعالى في أهل مجالس الذكر على لسان رسوله، وبموجب لما وراء ذلك، فأخذت تقابل الشيء بنقيضه، أو ليس هذا منك تحريفا في شرع الله ؟)[1]

2 ــ ومنها قوله ﷺ :(إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا قالوا يا رسول الله وما رياض الجنة؟ قال: حلق الذكر)[2]

3 ــ ومنها ما رواه عبد الرحمن بن سهل بن حنيف قال: نزلت على رسول الله ﷺ وهو في بضع أبياته: {وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ} [الكهف: 28]، فخرج يلتمسهم فوجد قومه يذكرون الله تعالى منهم ثائر الرأس، وجاف الجلد وذو الثوب الواحد فلما رآهم جلس معهم وقال: (الحمد لله الذي جعل في أمتي من أمرني أن أصبر نفسي معهم)[3]

وقد اعتبر الشيخ ابن عليوة هذا الحديث الكافية في إثبات سنية ما يفعله الصوفية من الاجتماع على الذكر، فقال في خطابه لعثمان بن المكي: (ثمّ أقول : ولعلّك قد كنت في غفلة عن هذا فقد يقول الحقّ لك : {فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ

---

(1) ابن عليوة، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص34.

(2) سنن الترمذي (5/ 532)

(3) مسند البزار (18/ 89)

فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ } [ق: 22]، فتأمّل ما جاءك عن الرسول إن كنت تزعم أنّك من أمتّه، فحديث واحد يكفيك العمل به في مشروعيّة مجالس الذكر، والذي يزيدك يقينا من أنّها كانت على عهد النبّي ﷺ)[1]

ثم ذكر الحديث، وعقب عليه بقوله: (أو لا يكفيك هذا في مشروعيّة مجالس الذكر في زمانه ﷺ)[2]، وما ذكره الشيخ ابن عليوة صحيح، فللأسف نجد الكثير من المسائل يجوزها الفقهاء، وليس هم من دليل عليها سوى قياس بعيد، أو سد الذرائع، فإذا جاءوا لمثل هذه المسائل تشددوا وتحرجوا وتورعوا ورعا باردا.

4 ــ ومنها ما رواه أبو سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: يقول الله عز وجل يوم القيامة: (سيعلم أهل الجمع من أهل الكرم) فقيل: ومن أهل الكرم يا رسول الله؟ قال: (أهل مجالس الذكر)[3]

5 ــ ومنها ما رواه شداد بن أوس قال: إنا لعند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ قال: ارفعوا أيديكم قولوا لا إله إلا الله ففعلنا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اللهم إنك بعثتني بهذه الكلمة وأمرتني بها ووعدتني عليها الجنة إنك لا تخلف الميعاد ثم قال: ابشروا فإن الله قد غفر لكم)[4]

6 ــ ومنها ما رواه أنس بن مالك قال: كان عبدالله بن رواحة إذا لقي الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: تعال نؤمن بربنا ساعة فقال ذات يوم لرجل فغضب الرجل فجاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول

---

(1) ابن عليوة، القول المعروف: ص37.

(2) ابن عليوة، القول المعروف: ص37.

(3) مسند أحمد بن حنبل (3/ 68)

(4) مسند أحمد بن حنبل (4/ 124)

الله ألا ترى إلى ابن رواحة يرغب عن إيمانك إلى إيمان ساعة فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : (يرحم الله ابن رواحة إنه يحب المجالس التي تتباهى بها الملائكة)[1]

7 ــ ومنها قوله ﷺ: (يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي... وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه)[2]

8 ــ ومنها قوله ﷺ : (لا يقعد قوم يذكرون الله عز وجل إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده)[3]

9 ــ ومنها قوله ﷺ : (ما من قوم اجتمعوا يذكرون الله عز وجل لا يريدون بذلك إلا وجهه إلا ناداهم مناد من السماء أن قوموا مغفورا لكم قد بدلت سيئاتكم حسنات)[4]

2 ــ الجهر بالذكر:

يهتم الصوفية عموما بالجهر بالذكر لما يرون من تأثيره الكبير في حصول الحضور للذاكر، يقول الشيخ عبدالوهاب الشعراني ناقلا إجماعهم على ذلك: (وأجمعوا على انه يجب على المريد الجهر بالذكر بقوة تامة، بحيث لا يبقى منه متسع إلا ويهتز من فوق رأسه إلى إصبع قدميه)[5]

(1) مسند أحمد بن حنبل (3/ 265)

(2) صحيح البخاري (9/ 148)

(3) صحيح مسلم (8/ 72)

(4) مسند أحمد بن حنبل (3/ 142)

(5) عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية (1/ 38).

وقال الشيخ ابن عطاء الله : (وينبغي إن كان الذاكرون جماعة، فالأولى في حقهم رفع الصوت بالذكر مع توافق الأصوات بطريقة موزونة، فذكر الجماعة على قلب واحد أكثر تأثيرا وأشد قوة فيرفع الحجب عن القلب)

وقد ذكر هذه المسألة، واهتم لها وبها الشيخ ابن عليوة في معرض رده على الشيخ عثمان ابن المكي، فقال مخاطبا له: (ولعلّ رفع أصواتهم بالذكر، وبسببه أنّه لم يبلغك، فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال : (إنّ رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، قال ابن عباس : كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك إذا سمعته) رواه الإمام أحمد في مسنده، والبخاري في صحيحه، وأبو داود في سننه، وكذلك أقول إنّه كان على عهد الخلفاء، فقد روي أنّ أناسا كانوا يذكرون الله عند غروب الشمس يرفعون أصواتهم فإذا خفيت أرسل إليهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن نوهوا الذكر أي ارفعوا أصواتكم[1]، وعن ابن عمر رضي الله عنهما، قال : قال رسول الله ﷺ : (من قال لا إله إلاّ الله ومدّ بها صوته أسكنه الله دار الجلال ورزقه النظر إلى وجهه) رواه أبو شجاع الديلمي في مسند الفردوس[2]، أو ليس في هذا أبلغ حجّة على مشروعيّة الجهر بالذكر ؟، حتى لو قلنا إنّك لم تجد له نصّا في الاجتماع عليه بصوت واحد كان من حقّك أن تقول فيه ما قالت الفقراء في اجتماع المؤذنين على صوت واحد)[3]

بالإضافة إلى ما أجاب به الشيخ ابن عليوة أجاب السيوطي في كتابه (نتيجة

(1) السيوطي، نتيجة الفكر في الجهر بالذكر (ضمن: الحاوي للفتاوي) (2/ 75)

(2) وهي مطبوعة ضمن فتاوي السيوطي المسماة (الحاوي للفتاوي) (1/ 389)

(3) ابن عليوة، القول المعروف: ص 71.

الفكر في الجهر بالذكر)[1] على ما يورده المخالفون من الاستدلال بقوله تعالى: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ } [الأعراف: 205]، حيث ذكر أن الجواب عن هذه الآية من ثلاثة أوجه[2] :

الأول: إنها مكية لأنها من سورة الأعراف، وهي مكية كآية الإسراء {وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا} [الإسراء: 110]، وقد نزلت حين كان النبي ﷺ يجهر بالقرآن فيسمعه المشركون فيسبون القرآن ومن أنزله فامره الله بترك الجهر سدا للذريعة كما نهى عن سب الأصنام في قوله: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} [الأنعام: 108]، وقد زال هذا المعنى.

والثاني: أن جماعة من المفسرين منهم عبد الرحمن بن يزيد بن أسلم شيخ مالك وابن جرير حملوا الآية على الذكر حال قراءة القرآن، وأنه أمره بالذكر على هذه الصفة تعظيما للقرآن الكريم أن ترفع الأصوات عنده ويقويه اتصاله بقوله تعالى: { وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [الأعراف: 204]،، وكأنه لما أمر بالإنصات خشي من ذلك الإخلاد إلى البطالة فنبه على أنه وإن كان مأمورا بالسكوت باللسان إلا أن تمكين الذكر بالقلب باق حتى لا يغفل عن ذكر الله ولذا ختم الآية بقوله: {وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ} [الأعراف: 205]

الثالث: أن الأمر في الآية خاص بالنبي ﷺ وأما غيره ومن هو محل الوساوس والخواطر فمأمور بالجهر لأنه أشد تأثيرا في دفعها.

وأجاب على ما يورده المخالفون من الاستدلال بقوله تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ

(1) ابن عليوة، القول المعروف: ص 71.

(2) السيوطي، نتيجة الفكر في الجهر بالذكر (ضمن: الحاوي للفتاوي) (1/ 389)

تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} [الأعراف: 55] على استحباب الإسرار بوجهين[1]:

الأول: أن الراجح في تفسيرها أنه تجاوز المأمور أو اختراع دعوة لا أصل لها في الشرع فعن عبدالله بن مغفل أنه سمع ابنه يقول: (اللهم إني أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة) فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (يكون في الأمة قوم يعتدون في الدعاء والطهور)[2]، وقرأ هذه الآية، فهذا تفسير صحابي وهو أعلم بالمراد.

الثاني: على تقدير التسليم، فالآية في الدعاء لا في الذكر، والدعاء بخصوصه الأفضل فيه الإسرار لأنه أقرب إلى الإجابة ولذا قال تعالى: {إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا} [مريم: 3]

بالإضافة إلى هذا، فقد استدلوا على جواز الجهر بالذكر، بل استحبابه بأدلة كثيرة:

منها ما ورد في القرآن الكريم من النصوص الكثيرة الحاثة على الذكر، وهي لم تحدد هيئة معينة له، لا سرا ولا جهرا، وفي ذلك دلالة على جواز الجميع.

ومنها ما تقدم ذكره من الأحاديث في الذكر الجماعي، باعتبار أن مجالس الذكر تقتضي الجهر به.

ومنها ما روي عن ثابت قال: كان سلمان في عصابة يذكرون الله فمر النبي ﷺ فكفوا فقال: (ما كنتم تقولون؟ قلنا نذكر الله قال: إني رأيت الرحمة تنزل عليكم

(1) السيوطي، نتيجة الفكر في الجهر بالذكر (ضمن: الحاوي للفتاوي) (1/ 392)

(2) مسند أحمد بن حنبل (4/ 86)

فأحببت أن أشارككم فيها ثم قال: الحمد لله الذي جعل في أمتي من أمرت أن أصبر نفسي معهم)[1]، فكف سلمان وأصحابه عن الذكر لقدوم رسول الله ﷺ عليهم دليل على أنهم كانوا يجهرون فيه قبل قدومه وهذا دليل الجهر به.

ومنها ما حدث به زيد بن أسلم قال: قال ابن الأدرع : انطلقت مع النبي ﷺ ليلة، فمر برجل بالمسجد يرفع صوته قلت: يا رسول الله عسى أن يكون ذلك مرائيا؟ قال: لا ولكنه أواه، وفي رواية عن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال لرجل يقال له ذو البجادين : إنه أواه وذلك أنه كان يذكر الله[2].

ومنها ما حدث به الحسن بن مسلم، قال: كان رجل من أهل نجد إن دعا رفع صوته وإن صلى رفع صوته وإن قرأ رفع صوته فشكاه أبو ذر إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله إن هذا الأعرابي قد آذاني لئن دعا ليرفعن صوته ولئن قرأ ليرفعن صوته فقال النبي ﷺ : (دعه فإنه أواه)[3]

ومنها ما روى غير واحد بسند صحيح أن النبي ﷺ كان إذا سلم من صلاته يقول (سبحان الملك القدوس ثلاثاً يمد بها صوته)[4]

ومنها قوله ﷺ: (من دخل السوق فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير، كتب الله له

---

(1) مسند البزار (18/ 89)

(2) مسند أحمد بن حنبل (4/ 159)

(3) أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية، 1403، (3/ 522)

(4) انظر المنتقى لابن الجارود (1/ 78) وصحيح ابن حبان (6/ 203) السنن الكبرى للبيهقي (3/ 39) وسنن الدارقطني (2/ 31) وغيرهم

ألف ألف حسنة، ومحا عنه ألف ألف سيئة، وبنى له بيتاً في الجنة)[1]

ومنها قوله ﷺ : (أنا عند ظن عبدي بي.. وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه)[2]، والذكر في الملأ لا يكون إلا عن جهر.

ومنها ما حدث به ابن عباس قال: إن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم[3].

ومنها ما حدث به أبو الجوزاء عن رسول الله ﷺ أنه قال: (أكثروا ذكر الله حتى يقول المنافقون إنكم مراؤون)[4]

ومنها ما روي من أدلة من رفع الصوت بالتكبير كان على عهد النبي ﷺ، وقد كان يستعمله الصحابة كثيرا بين يديه ﷺ، ولما داوموا عليه ورفعوا أصواتهم به أمرهم بخفض الصوت شيئاً قليلا وذلك تعليماً للأمة؛ بمشروعية الجهر والخفض، وتعليماً لنا الأدب في الذكر بأن نكون حاضري العقل فيه، ونعلم أن الله تعالى يسمعنا وهو معنا أينما كنا، ومن تلك الروايات ما روي عن أبي موسى قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فجعل الناس يجهرون بالتكبير، فقال النبي ﷺ: (أيها الناس أربعوا على أنفسكم إنكم ليس تدعون أصم ولا غائبا إنكم تدعون سميعا قريبا وهو معكم)

---

(1) سنن الترمذي (5/ 491) والدارمي في السنن (2/ 379)

(2) رواه مسلم في صحيحه (4/ 2061) والبخاري (6/ 2694) وابن حبان (2/ 36) وغيرهم، ونص الحديث: (يقول الله عز وجل: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ هم خير منهم، وإن تقرب مني شبراً تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت منه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة)

(3) صحيح البخاري (1/ 288) مسلم (1/ 410) وابن خزيمة (3/ 102)

(4) البيهقي في الشعب (1/ 397) قال الهيثمي في مجمع الزوائد (10/ 76) :وفيه الحسن ابن أبي جعفر الجفري وهو ضعيف.

قال: وأنا خلفه وأنا أقول: لا حول ولا قوة إلا بالله فقال: يا عبد الله بن قيس ألا أدلك على كنز من كنوز الجنة؟ فقلت: بلى يا رسول الله قال: قل: لا حول ولا قوة إلا بالله. ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام (أربعوا) لا تتعبوا أنفسكم برفع الصوت، بل اخفضوا أصواتكم شيئاً قليلا بحيث يسمع أحدكم نفسه وصاحبه الذي بجانبه، وهذا دليل على سنية رفع الصوت بالذكر، والذكر جماعة)[1]

3 ـ الذكر بالاسم المفرد:

يعتبر الذكر بالاسم المفرد أو (الله) من أهم الأذكار التي تتفق الصوفية على استعمالها في ترقية المريدين وتربيتهم الروحية، وذلك بناء على تجاربهم معه، ورؤيتهم لمدى تأثيره، بل اختصاره الطريق للمريدين.

وفي ذلك يقول ابن عجيبة: (فالاسم المفرد (الله) هوسلطان الأسماء وهو اسم الله الأعظم ولا يزال المريد يذكره بلسانه ويهتز به حتى يمتزج بلحمه ودمه وتسري أنواره في كلياته وجزئياته..)[2]

وقال الشيخ أبو العباس المرسي: (ليكن ذكرك (الله، الله)، فإن هذا الاسم سلطان الأسماء، وله بساط وثمرة، فبساطه العلم، وثمرته النور، وليس النور مقصودا لذاته، بل لما يقع به من الكشف والعيان، فينبغي الإكثار من ذكره واختياره على سائر الأذكار لتضمنه جميع ما في (لا إله إلا الله) من العقائد والعلوم والآداب

---

(1) مسلم في صحيحه (4/ 2076،2077) والبخاري في صحيحه في عدة مواضع منه (3/ 1091)، (4/ 1541) (5/ 2346،2354)، (6/ 2437) (6/ 2690)

(2) تجريد ابن عجيبة على شرح متن الأجرومية ص 15.

والحقائق)[1]

ومع أهميته هذه لقي إنكارا من المخالفين من الاتجاه السلفي، وقد ذكرنا كيف سخر الشيخ العربي التبسي من طريقة ذكرهم له في المقال الذي كتبه حول الخلوة العليوية، فقد قال – نقلا عن صاحبه الذي دخل الخلوة، وأخبره عما فيها-: (.. وقد زودنا – أي الشيخ ابن عليوة- كلنا وصايا متفقة، وجماع هذه الوصايا أن يذكروا لفظ (اللـــه) ويمدونه مدا ينقضي بانقضاء نفس الإنسان، بلهجة وانفعال يتصنعونه أولا ثم يصير ملكة فيهم.. يؤكد عليهم جد التوكيد أن تكون حروف لفظ الله حالة في قلوبهم، أعني يعتبرون هذه الحروف مكتوبة في قلوبهم، فمن يعرف الكتابة فالأمر عليه سهل، ومن لا يعرفها يتحيلون عليه حتى ينتهوا به إلى أن يضعها في قلبه كما وضعها رفقاؤه، ثم يغمضون أعينهم، ويقبلون على ما يسمونه بالذكر، ويأمرهم أمرا لا هوادة فيه، بأن يجمعوا قوى الحواس الظاهرة إلى الباطن، ويصرفونها إلى الحروف الحالة في قلوبهم. ومن ذهل عن هذه الحروف فليفتح عينيه، ويأخذ شكل الحروف إلى قلبه من الشكل المكتوب أمامه، ثم يعود إلى إغماض عينيه وغيره مما قصصناه)[2]

بهذه الطريقة يذكر اسم الله – كما ذكر الشيخ العربي التبسي مستنكرا- ليستفاد منه في تعميق معناه في قلوب المريدين، ولسنا ندري محل الإنكار في هذا، فإن كان

---

(1) نور التحقيق ص 174.

(2) العربي التبسي، الخلوة العليوية هل هي من الإسلام، جريدة الشهاب، السنة الثالثة، عـدد 118، الخميس 20/ 10/ 1927م الموافق 23/ ربيع الثاني/ 1346هـ، ص 10 .

إنكاره للمد، فقد ذكر الفقهاء أنه يجوز أن يمد حرف المد إلى 24 حركة[1].

وإن كان المراد أن يضعوا في خيالهم حروف اسم الله، فما الحرج في ذلك، لأن الغرض منه إبعاد التشويش والشرود الذي قد يحصل حال الذكر.

ولكن مع وضوح المسألة في تصورنا وبساطتها إلا أنها لقيت اهتماما كبيرا، وإنكارا شديدا في ذلك الوقت الذي كان يستعمل المستعمر فيه كل الوسائل لينسي المسلمين اسم (الله)

وقد دعا هذا الشيخ ابن عليوة إلى كتابة ثلاث مقالات علمية حول هذا الاسم في صفحات البلاغ الجزائري[2]، وقد جمعت بعد ذلك في رسالة بعنوان (القول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد)، وقد أضيف إليها جملة من تقاريظ علماء القرويين وغيرهم لتأكيد ما ذكره فيها.

وقد دافع الشيخ ابن عليوة في هذه الرسالة على ناحيتين كليهما كان محل إنكار من المخالفين:

الأولى، هي ذكر الاسم في كل المحال، لمناسبة وغير مناسبة، كما يقول المخالفون.

والثانية، هي الذكر بهذا الاسم منفردا.

---

(1) بالإضافة إلى هذا، فقد رد الشيخ ابن عليوة على استنكار مد الهمزة من الاسم المفرد، فقال: (و مثال ذلك اعتراض بعض الناس على مد الهمزة من الله وقولهم: إن الهمزة هنا للاستفهام لا غير مع أن الاستفهام لا يكون إلا في الجمل، وهنا دخل على اللفظ المفرد، فهو منادى لا غير)

ونقل عن ابن مالك في الخلاصة قوله: والمنادى النائي أو كالنائي يا و أي وآكذا أيا ثم هيـا (انظر: ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد: ص7)

(2) البلاغ الجزائري: عدد 69 و70 و71.

وسنلخص هنا بتخليص مختصر ما قاله الشيخ في كلا المسألتين مع إضافة ما نراه مناسبا لما ذكره.

أدلة ذكر الاسم المفرد في كل المحال:

ذكر الشيخ ابن عليوة في الرسالة غرضه منها، وأنها موجهة لشخص محترم لم يتح لي أن أطلع على اسمه، ويظهر من خلال حديثه عنه أنه من رجال الجمعية، أو على الأقل متأثر بمنهجها الإصلاحي السلفي، فقد قال في بداية الرسالة بعد السلام عليه: (أما بعد أيها الأخ المحترم، فقد كنتُ تشرفتُ بزيارتكم صحبة صديق الجميع حضرة الشيخ....... وبمناسبة ما دار بيننا من الحديث، في تلك السويعات التي رأيتكم فيها موغر الصدر على إخوانكم العلاويين، حسبما لاح لي في ذلك الحين، لا لذنب ارتكبوه سوى أنهم مولعون بإجراء الاسم المفرد على ألسنتهم، وهو قولهم: (الله). فظهر لكم أن ذلك مما يستحق عليه العتاب، أو نقول العقاب، لأنكم قلتم إنهم يلهجون بذكر ذلك الاسم بمناسبة أو غير مناسبة، سواء عليهم في الأزقة، أو غيرها من الأماكن التي لا تليق للذكر، حتى أن أحدهم إذا طرق الباب يقول: (الله)، وإذا ناداه إنسان يقول: (الله)، وإذا قام يقول: (الله)، وإذا جلس يقول: (الله)، إلى غير ذلك مما جرى به الحديث)[1]

هذه هي المسألة، وهو كما ذكر، وقد كان هذا منتشرا في الجزائر، وقد رأيت بعضه في مرحلة من عمري، وكان ظاهرة طيبة، ولكنه حورب للأسف، وانتصر المحارب، ولم يستطع أن يضع أي بديل.

ومن خلال ما ذكره الشيخ ابن عليوة حول هذا الموضوع نستطيع أن نستنبط

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد ص6.

الأدلة التالية:

1 ــ أن الذكر ورد في الشرع مطلقا لم يحدد (بوقت دون وقت، أو مكان دون مكان، والمعنى أن سائر الأزمنة والأمكنة مناسبة لذكر الله، والإنسان مطلوب في جميع ذلك بعمارة أوقاته، وبرفع لوازم الغفلة، من أن تستحكم على مشاعره وتستولي على إدراكاته.. وبعبارة أخرى: إن الذكر محمود على كل حال، والغفلة مذمومة على كل حال)[1]

بهذا التعبير عبر الشيخ ابن عليوة على الدليل الأول، وهو من الناحية الفقهية معتبر غاية الاعتبار لا يجادل فيه فقيه، فالشرع لم يحدد للذكر وقتا خاصا، بل أمر به على العموم، وما دام كذلك، فما الحرج في أن يجريه المؤمن على لسانه في كل حال؟

2 ــ ورود النصوص القرآنية والنبوية الدالة على تحريم الغفلة والتحذير منها، وهو ما يقتضي ذكر الله في كل الأحوال، وقد طالب الشيخ ابن عليوة – بناء على هذا – مخالفه بالرجوع إلى الكتاب والسنة التي تزعم الجمعية ومثلها التيار السلفية أنهم يمثلونها، قال في ذلك: (و لا شك أن ما يجمل بنا وبكم في هذا الباب، هو الالتجاء للكتاب والسنة، أما ما جاء في الكتاب من الأمر بالذكر، والتحذير من الغفلة عنه، فقد لا يحتاج إلى سرده لوضوحه خصوصا بين أمثالكم، وأما ما جاء في السنة، فهو ليس بأقل ظهورًا منه، وعلى كل ذلك)[2]

وقد ذكر الشيخ في ختام رسالته بعض هذه النصوص، ومنها قوله ﷺ: (ما من

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص21.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص26.

قوم يقومون من مجلس لا يذكرون الله فيه، إلا قاموا عن مثل جيفة حمار، وكان عليهم حسرة يوم القيامة)[1]

3 ــ ورود النصوص الخاصة بدليل جواز مثل هذا أو استحبابه، ومن الأحاديث التي استدل بها الشيخ ابن عليوة في هذا قوله ﷺ: (عليك بتقوى الله ما استطعت، واذكر الله عند كل شجر وحجر)[2]، وعلق عليه بأن (المراد من الإطلاق تعميم الزمان والمكان)

واستدل كذلك بحديث عائشة: (أنه ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه)[3]

4 ــ ما ذكره العلماء المحققون في مسألة ذكر الله على كل حال، فـ(من تتبع دوواين العلماء في هذا الباب، يجد ما يفيد إجماع الأمة على الأخذ بالإطلاق في مسألة الذكر)[4]

ومن النصوص التي نقلها في هذا ما نقل عن السادة الحنفية حسبما جاء في (نجوم المهتدين) عن القاضي خان أنه قال: (الذكر في الأسواق ومجالس الغفلة والفسوق جائز بنية أنهم مشتغلون بالدنيا، وهو مشتغل بالتسبيح والتهليل)، علق على هذا الاقتباس بقوله: (فتأمل يرحمك الله قوله: مجالس الغفلة والفسوق، تجد العلاويين لم يبلغ بهم الإستهتار إلى ذلك الحد، وبالجملة، إنهم أجازوا الذكر حتى

---

(1) أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، المحقق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (4/ 264)

(2) قال في مجمع الزوائد: (رواه الطبراني وإسناده حسن) (انظر: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، طبعة 1412 هـ، الموافق 1992 ميلادي، (10/ 15)

(3) صحيح البخاري (1/ 83)

(4) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص18.

في الحمام، الذي هو محل الغفلة وكشف العورة، زيادة عن كونه مستودع القاذورات، حسبما جاء في (مجموع النوازل)، قال نصه: (إن قراءة القرآن في الحمام بالصوت رفيع تكره، وبصوت خفي لا تكره، ولا يكره التسبيح والتهليل ولو برفع الصوت)[1]

وقد عقب على هذه الفتوى بقوله: (و إذا كان ذكر الله جائزا في نحو الحمام، فما هو ذنب العلاويين إذا ذكر أحدهم في نحو الطرقات مثلا ؟)[2]

5 ــ أن الأحكام الشرعية لا يرجع فيها للاشمئزار أو للرضى، وإنما يرجع فيها إلى المصادر الشرعية، يقول ابن عليوة: (و على فرض أن تشمئز منه بعض النفوس غير المتعودة على استماع الأذكار، فالواجب على المصنف إذا أراد الحكم على غيره، أن لا يحكم إلا بما يراه حكما عند الله ورسوله ﷺ، لا بما يختاره هو بطبيعته، ويستحسنه في نظره، وغير خاف أن كون الإنسان قد يستحسن شيئا ويستقبحه غيره، ولهذا كان الواجب علينا أن لا نرجع للاستحسانات، ونكتفي باختيارات دون اختيارات الشرع لنا، وإذًا فالواجب على من يؤمن بالله واليوم الآخر، أن يقف عند النصوص الشرعية، ويعمل بمقتضاها، بدون ما يختار من عند نفسه شيئا إلا ما اختاره الله له، {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: 36][3]

وما ذكره الشيخ ابن عليوة في هذا يكاد يكون ردا على الاشمئزازات الكثيرة من

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص18.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص19.

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص23.

طرف جمعية العلماء، والتي جعلتهم بدل أن يناقشوا المسائل بعلمية وموضوعية يعالجونها بالسخرية والاستهزاء والضحك، وقد رأينا الأمثلة الكثيرة على هذا عند بيان أسلوب الجمعية في تعاملها مع الطرق الصوفية.

6 ـ ما ورد في فتاوى العلماء من جواز الذكر في الكنيف، وهو أخطر من المواطن التي شنت عليها الجمعية حملتها، يقول الشيخ ابن عليوة قبل نقل بعض الفتاوى في هذا: (هذا وأنت يا حضرة الأخ مهما كان من شريف مقاصدك الإطلاع على ما في المسألة من النصوص وأقوال العلماء في ذلك حسبما ذكرت، فقد يكفيك ما سطرناه، وعلى كل حال فهو شيء في الجملة، وعلى فرض احتياجكم لما وراء ذلك، وكثير ما يحتاج المؤمن إلى الزيادة من الخير، أقول لكم بعبارة أخرى: إن الذكر قد صرح بجوازه غير واحد من الأئمة، حتى في الكنيف، وما ذكرنا لكم هذا، إلا لتدركوا وجه ما استبعدتموه من جواز الذكر، في نحو الطرقات)[1]

ومن الفتاوى التي نقلها في هذا، وهي من مواضع لها حرمتها عند علماء الجمعية - وكأنه يدعوهم من خلالها إلى المطالعة - ما نقله عن القاضي عياض من قوله: (إن مذهب عبد الله بن عمرو بن العاص والشافعي ومالك وابن بشير، جواز ذكر الله تعالى في الكنيف)[2]

ونقل له بأن ابن رشد فهم من سماع (سحنون) ومن كلام (البرزلي) نقله (أبو الفيض الشيخ محمد الكتاني) في رسالة له على تفسير قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا} [النور: 27]،

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص23.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص24.

وعنه أيضا في (سنن المهتدين) ما نصه: قال اللخمي: (يذكر الله قاضي الحاجة قبل دخوله لموضع قضاء الحاجة)[1]

و روى عياض جوازه فيه (القاضي) ذهب بعضهم إلى جواز ذكر الله في الكنيف، وهو قول مالك، والنخعي، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وقال ابن القاسم: (إذا عطس وهو يبول يحمد الله)[2]

وبعد أن ذكر هذه النصوص وغيرها، وذكر الخلاف في المذهب، قال: (و ما كان استجلابنا لهذه النصوص على نية ترجيح أحد المذهبين من جهة جواز الذكر في الكنيف أو عدمه، إنما ذكرناها يا حضرة الأخ، لتعلم كيف أجاز الأئمة الذكر حتى في مثل هذا المكان، الذي هو أخبث بقعة تعتبر على الإطلاق، وعلى فرض أنك تجد من يحرك لسانه بذكر الله، وهو على مثل تلك الحالة، فلا تستغرب ذلك منه، بأن تراه مبتدعا ضالا، مادمت ترى من هو الشافعي ومالك قائلين بجواز ذلك، وكفى بهما قدوة في الاعتصام بحبل الله، والاعتصام بسنة رسول الله ﷺ)[3]

وبناء على هذا شكا الشيخ ابن عليوة من ظلم الجمعية له ولأتباعه وللطرق الصوفية من غير بينة سوى التحكم، فقال: (و لا شك أنه بهذا النقل ونحوه، يتضح كون العلاويين مظلومين فيما أنكرتموه عليهم، على أنهم لم يبلغ بهم الاستهتار في الذكر، الحد الذي انتهى إليه الجواز حسبما ذكر من أنه لا يمتنع الذكر ولو بكنيف، أو ما هو كمحال الفسوق، إذ غاية ما ينقل عن بعض العلاويين، أنه إذا نبهه أحد يقول

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص24.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص24.

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص24.

(الله)، وإذا نبه هو أحدا يقول (الله) وهلم جرا، وفي ظني أن شبه هذا لا يترتب عليه أدنى مكروه فيما يظهر، وهذا إذا لم نقل لكم إنه من السنة بمكان، وحتى إذا لم يكن منها على التقدير يكون أشبه بالحق منه بالباطل)[1]

7 ــ الرد على ما ذكره المخالفون من ادعائهم أن أسماء الله تعالى أجل من (أن تجعل آلة يتوصل بها لغير الأخرويات، فلا يجوز أن توضع للتنبيه والاستلفات ونحوهما)[2]

وقد رد الشيخ ابن عليوة على هذا الاعتراض بقوله: (هذا يستقيم لو لم يكن في الشرع ما يسمح بنظيره، أو نقول يأمر به، وأنت إذا تتبعت المظان في شبه هاته النوازل، تجد مراد الشارع منا ما يقرب من الصراحة بالأمر في مثل ذلك)[3]

وذكر من الأمثلة على الآذان، يقول الشيخ ابن عليوة مستدلا بهذا: (فلا شك أنك تجدها وضعت للإعلام بدخول الوقت، أو للأمر بالحضور لأداء الفريضة، وكان الأقرب والأنسب للمقام أن ينادى: الصلاة قد حضرت، أو الوقت قد دخل، وما في معنى ذلك، وإذًا فلم جاء بسرد العقيدة بتمامها، بدلا عما ينوب عنها من الألفاظ الوجيزة ؟ وعليه فهل تستطيع أن تقول لماذا صيرت أسماء الله آلة يتوصل بها إلى نداء المصلين ؟)[4]

ومن الأمثلة التي ذكرها الشيخ على هذا (ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم من أنهم كانوا يوقظ بعضهم بعضا بنحو التكبير، يشهد لذلك لما جاء في الصحيحين

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص25.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص25.

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص26.

(4) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص26.

في قضية الوادي لما ناموا عن صلاة الصبح، وكان أول ما استيقظ أبو بكر، وكان عمر رابع مستيقظ، فأخذ في التكبير حتى استيقظ النبي ﷺ)[1]

ثم علق على هذا بقوله: (فتأمل يرحمك الله كيف كانوا يستعملون الأذكار في إيقاظ النيام ونحو ذلك، وهكذا كان شأنه في الحروب وغيرها)[2]

8 ـ ما ورد من النصوص الخاصة بالمسألة، وقد قدم لهذا النوع من الأدلة الشيخ ابن عليوة بقوله: (إنه لما كان من المحتمل أن يرى ما استجلبناه من النصوص غير كاف من جهة صريح الدلالة، ظهر لي أن أذكر جملا مما ورد في خصوص مطلوبية الاستئذان بذكر الله عز وجل، وبذلك يدرك الأخ الكريم بغيته التي كان بتطلبها بإرادته الوقوف على نصوص الشارع في مثل ذلك)[3]

ومن النصوص التي أوردها في هذا الباب ما ورد في الحديث من قوله ﷺ : (إذا أتيتم أبواب دياركم فأعلنوا بذكر الله)[4]

واستدل لهذا أيضا بما ورد في تفسير معنى الاستئناس الوارد في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا} [النور: 27]، فقد نقل الفخر الرازي في تفسيره الكبير، بعدما تكلم عن الاستئناس

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص26.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص26.

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص27.

(4) لم أجد الحديث بعد البحث الطويل عنه في مصادر الحديث المعروفة، وقد ذكر الشيخ ابن عليوة أنه نقله عن العلامة السنوسي صاحب العقائد في كتابه (نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير) من غير أن يعزوه هذا الأخير إلى مصدره، انظر: ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص27.

من عدة وجوه، عن عكرمة: (هو التكبير والتسبيح ونحوه)، يعني من بقية الأذكار[1].

ومثله ما ورد في الحديث عن أبي أيوب قال: قلتُ يا رسول الله، أريتَ قول الله تعالى: {حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا} [النور: 27] هذا التسليم قد عرفناه، فما الاستئناس ؟ قال: (يتكلم الرجل بتسبيحة وتكبيرة وتحميدة، ويتنحنح فيؤذن أهل البيت)[2]

9 ــ المصالح المترتبة على استعمال ذكر الله في تلك المحال، وقد ختم به الشيخ رسالته، وهو دليل على اهتمامه بالمقاصد الشرعية، قال في تقرير ذلك: (.. إنه لا نزاع بين الأئمة في كون الذكر في الاستئذان أفضل من الصياح ودق الباب، خصوصا إذا كان بعنف)[3]

وقد ختم الشيخ رسالته بذكر السبب في وقوع الإشكال في هذه المسألة مع وضوحها، فقال: (و أنت يا حضرة الأخ مهما أمعنت النظر بإنصاف فيما قدمناه، يتضح عندك، إن السنة لما بعدت الشقة بينها وبيننا، تمثلت في نظرنا في شكل بدعة، فلهذا قمنا نحاربها بغير شعور، وعلى غير علم منا)[4]

أدلة الذكر بالاسم المفرد للترقي:

يمكن تقسم الأدلة التي اعتمد عليها القائلون بجواز أو استحباب الذكر بالاسم المفرد إلى قسمين اعتباريين:

الأول: هو الإجابة على الإشكالات التي أوردها المخالفون لهم حول شرعية

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص27.

(2) ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، مكتبة أبي المعاطي (4/ 657)

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص27.

(4) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص28.

الذكر بهذا الاسم.

الثاني: هو استنباطهم للأدلة المتعلقة بالإجازة أو الاستحباب من خلال النصوص أو الاستصحاب أو غيرها.

وقد آثرنا أن نبدأ بالقسم الأول، ونعتمد فيه على ما ذكره الشيخ ابن عليوة في مناقشته لجمعية العلماء، وللاتجاه السلفي الذي تعتمد عليه.

1 ــ الإجابة على الإشكالات التي أوردها المخالفون:

لعل أهم الإشكالات التي أوردها المخالفون بخصوص جواز الذكر بالاسم المفرد، اعتبارهم أنه لا يؤلف جملة مفيدة تامة يحسن السكوت عليها، كقولنا (الله غفور)، وقد عبر الشيخ ابن عليوة عن هذا الإشكال، فقال: (من جهة أخرى أنكم كنتم ترون أن هذا الاسم، لا يصلح أن يكون ذكرا، ولا هو من أقسام الكلام المفيد، جريا منكم على ما اشترطه النحويون، من لزوم التركيب، في تعريفهم الكلام المفيد)[1]، وقد رد على هذا الإشكال بالأدلة التالية:

1 ــ أن النحويين عند اشتراطهم لزوم التركيب فيما يعتبر كلاما أرادوا من خلال ذلك تعريف الكلام الذي تتوقف عليه إفادة السامع، وهذا القيد (بعيدٌ أن ينطبق على الأذكار، وما يخصها من جهة المشروعية أو عدمها، وما يترتب على ذلك من الثواب ونحوه، ولاشك أنك لو سألتهم في ذلك الحين، أو هذا الحين، لأجابوك قائلين: إن ما قررناه هو مجرد اصطلاح نعتمده في عرفنا، ولا مشاحة في الاصطلاح)[2]

2 ــ أن الاصطلاح الذي اصطلح عليه أهل الفنون والعلوم المختلف لا علاقة

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص7.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص7.

له بالأحكام الشرعية، ولا تأثير له عليها، ولهذا قد نجد المصطلح الواحد يتداوله أصحاب العلوم المختلفة، وكل يريد منه غير ما يريد الآخر، قال ابن عليوة مخاطبا المخالف: (و أنتَ خبير من كون الكلام عند النحويين هو غيره عند المتكلمين، وعند المتكلمين هو غيره عند الفقهاء، وعند الفقهاء هو غيره عند الأصوليين، وهلم جرا، فإن لكل قوم اصطلاحا، وينتج لنا من هذا أن النحويين كانوا بصدد تعريف الكلام المفيد، الذي يحسن سكوت المتكلم عليه، لا بصدد تعريف الأذكار المشروعة من الأذكار الغير المشروعة)[1]

3 ــ أنه حتى لو طبقنا المقاييس التي ذكرها المتكلمون، فإنها لا تنطبق على هذا الذكر ذلك أن (ما اشترطه النحويون من لزوم التركيب، هو خاص بمن يريد بكلامه إفادة غيره، أما الذاكر فلا يقصد بذكره إلا إفادة نفسه، وتمكين معنى ذلك الاسم من قلبه، أو ما يشبه ذلك المقاصد)[2]

4 ــ أن النحويين لم يشترطوا هذا الشرط في كل الأحوال، بل إنهم في حق المتوجه أو المتأوه لم يشترطوا وجود التركيب فيما يبرز من لسانه، لأن قصده غير قصد النحويين، ومن البعيد أن يقول النحوي للمتوجه أو للمتأوه: (إنني ما فهمتُ مقصودك من تأوهك)، لأنه لفظ غير مركب يحتاج إلى خبر أو شبه ذلك! وهذا كله لا يتفق مع مقصود المتوجع، لأنه لا يقصد إفادة غيره، إنما يقصد الترويح بذلك اللفظ على نفسه)[3]

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص7.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص7.

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص8.

وقد قاس الشيخ ابن عليوة هذا الحال بحال الذاكر، وهو قياس قوي، فالجامع بينهما قوي جدا، قال ابن عليوة: (و هكذا ذاكر الاسم، لا يقصد إلا تمكين أثر ذلك الاسم من نفسه)[1]

5 ــ أن لكل كلمة في اللغة تأثيرها الخاص في النفس، فإذا كررها صاحبها أحدثت في نفسه تأثيرا خاصا، وهذه حقيقة يقررها علم النفس الحديث، يقول ابن عليوة في شرح هذا الوجه من الأدلة مخاطبا المخالف: (و أنت تعلم يا حضرة الأخ، من أن لكل اسم أثرا يتعلق بنفس ذاكره، ولو من غير الأسماء الإلهية، حتى إن الإنسان إذا ردد على لسانه ذكر الموت مثلا، فإنه يحس بأثر يتعلق بالنفس، من ذكر ذلك الاسم، بالخصوص إذا دام عليه، ولا شك أن ذلك الأثر هو غير الأثر المستفاد من ذكر المال، أو العز، أو السلطان، ولولا مراعاة ذلك الأثر، لما ورد في الحديث الشريف: (أكثروا من ذكر هادم اللذات)[2] يعني الموت، ولا شك أنها كلمة مفردة، وقد ورد أنها كانت وردا لبعض السلف)[3]

6 ــ أنه يمكن، وعن طريق كلام النحويين، أن نثبت أن الاسم المفرد ليس كلمة مجرد، وإنما جملة مفيدة، وقد عبر الشيخ ابن عليوة عن هذا بقوله: (ثم أقول: إن جميع ما قدمناه هو جري من على سبيل الفرض، من جهة كونه اسما مفردا غير منظم لشيء، ولو على سبيل التقدير. أما إذا استطلعنا الحقيقة وأمطنا القناع، فإننا نستطيع أن نقول: إنه مما يجوز ذكره حتى على قول من يشترط التركيب. لأنه في الواقع

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص8.

(2) سنن الترمذي (4/ 639)

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص8.

منادى، والمنادى عندهم من أقسام الكلام المفيد، لأنهم أولوا حرف النداء بمعنى أدعو، وحذفه جائز وشائع في لغة العرب، وكثيرًا ما يدعو المقام لحذفه لزوما، كما في القضية هنا مراعاة لما تطلبه منا الآداب القرآنية والتعاليم الإسلامية، التي قد يكون منها للسادة الصوفية أكثر مما لغيرهم)[1]

وبناء على هذا اعتبر الشيخ ابن عليوة أنه يمكن أن نعتبر ذاكر الاسم المفرد، وكأنه يقول: وعلى يا الله ارحمنا، أو اغفر لنا أو نحو ذلك، واستدل له بما ذكره النحويون في هذا، وهو معروف مشهور[2].

7 ـ أن إسقاط الصوفية حرف النداء من الاسم المفرد في حال إرادة النداء، هو دليل على ما تتطلبه القرب من حضرة الله من إسقاط وسائط النداء، يقول ابن عليوة: (..و عند محاولتهم واستفراغهم الجهد، واستغراق الهمة في الخلوات والجلوات، قياما وقعودا وعلى جنوبهم، احتفاظا منهم بواجب الدعاء المأمور به، دفعهم التوفيق الإلهي إلى لزوم إسقاط حرف النداء، وكل ذلك لما تطلبهم به حضرة القرب، بناء على أن أدوات النداء، جاءت للبعيد لا لمن هو أقرب إلينا من حبل الوريد)[3]

وقد استدل الشيخ لهذا بما ذكره الشاطبي الذي اعتبره مفخرة للمغرب، فقال: (و قد كنت وقفتُ على كلام لمفخرة المغرب الأستاذ أبي إسحاق الشاطبي يكفينا مئونة ما نستجليه من التفصيلات في هذا الموضوع)[4]

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص10.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص10.

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص11.

(4) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص11.

ثم نقل كلاما له ذكره في كتاب (الموافقات)[1]، وهو دليل على اطلاع الشيخ عليه، في الوقت الذي لم أجد دليلا يربط الجمعية بهذا الكتاب، بل لم أجد دليلا يربط الجمعية بالشاطبي سوى كتابه (الاعتصام)، وذلك لخدمته للحرب التي أعلنوها على الطرق الصوفية، مع أن للشاطبي كلام كثير يتناقض مع ما يورده التيار السلفي أو الجمعية خصوصا، وقد كتب بعض السلفية المحدثين في مخالفاته[2]،

(1) هذا هو النص الذي ذكره الشاطبي في كتابه الموافقات، ونقله الشيخ ابن عليوة: (إن القرآن أتى بالنداء من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله سبحانه، إما حكاية، وإما تعليما، فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد جاء بحرف النداء المقتضي للبعد، ثابتا غير محذوف، كقوله تعالى: {يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ} [العنكبوت: 56] {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ} [الزمر: 53] {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا} [الأعراف: 158] {يَا أَيُّهَا النَّاسُ} [الأعراف: 158]{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} [البقرة: 104]فإذا أتي بالنداء من العباد إلى الله تعالى، جاء من غير حرف [فلا تجد فيه نداء بالرب تعالى بحرف] نداء ثابت بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل، والله منزه عن التنبيه، وأيضا، فإن أكثر حروف النداء للبعيد، ومنها "يا" التي هي أم الباب، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصا لقوله تعالى: {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ} الآية [البقرة: 186] ومن الخلق عموما، لقوله: {مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ} [المجادلة: 7] وقوله: {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ} [ق: 16] فحصل من هذا التنبيهُ على أدبين: أحدهما: ترك حرف النداء. والآخر: استشعار القرب. كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراض والغيبة، وهو العبد، والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنه منزه عن مداناة العباد، إذ هو في دنوه عالٍ، وفي علوه دانٍ، سبحانه. (انظر: الموافقات (2/ 164))

(2) من ذلك ما كتبه ناصر بن حمد بن حمين الفهد في كتابه (الإعلام بمخالفات الموافقات والإعتصام) يقول: (لما كان للشاطبي رحمه الله تعالى جهود في حرب البدعة، وحرب البدع مما اشتهر به السلفيون، فقد انتشر بين الناس أنه سلفي الاعتقاد – حتى بين بعض طلبة العلم- والحقيقة التي تظهر لكل من يقرأ كتابيه هذين أنه أشعري المعتقد في باب الصفات والقدر والإيمان وغيرها، ومرجعه في أبواب الاعتقاد هي كتب الأشاعرة كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

وهذا يدل على مدى الانتقائية التي كانت تتعامل بها الجمعية مع المسائل العلمية.

8 ــ أن استدلال المخالف باشتراط النقل من فعل السلف صعب جدا ذلك أنه (لا يتأتى حصر ما كان يجري على ألسنة السلف من صيغ الأدعية والأذكار، حتى نستطيع أن نقول هذا الاسم لم يكن ذكرًا للسلف على سبيل القطع، أو هذا الاسم كانوا لا يرونه ذكرًا، كل ذلك لقصورنا عن الإحاطة بجميع ما كان يجري على ألسنتهم في خلواتهم وجلواتهم وسقمهم وعافيتهم، ومن البعيد أن نعتقد كون الصحابة رضي الله عنهم ما كان يمر على ألسنتهم اسم الجلالة مكررا (الله الله) برأهم الله من مثل ذلك)[1]

2 ــ الأدلة الخاصة على شرعية الذكر بالاسم المفرد:

بعد أن استعرض الشيخ ابن عليوة ما ذكره المخالفون من أدلة، وأجاب عليه خاطب مخالفه قائلا: (و مع ما قدمناه من الاستشهادات فإني لا أنسى كون الخصم، أو نقول المسترشد، لا ينفك متشوفا لما بأيدي القوم من النصوص والاستشهادات

وموقف الشاطبي رحمه الله تعالى من البدع العملية (وهي البدع في العبادات) في تحذيره منها وبيان مفاسدها والتشديد على التمسك بالسنة فيها موقف جيد، وعمل مشكور، ولكنه مع ذلك وقع في بدع الأشاعرة والمتكلمين الاعتقادية في الصفات والقدر وغيرها)

بل إن هذه التهمة لم تطاله وحده، بل تطال أيضا كل من تكلم في البدع، فقد قال نفس الكاتب: (ولم ينفرد الشاطبي رحمه الله تعالى بهذا الأمر بين العلماء ؛ فقد وقع فيه غيره كأبي بكرٍ الطرطوشي رحمه الله تعالى فإنه ألّف كتاب (البدع والحوادث) في التحذير من البدع العملية ومع ذلك فقد وافق الأشاعرة في أصولهم، وكأبي شامة الدمشقي رحمه الله تعالى فإن له كتاب (الباعث في إنكار البدع والحوادث) في البدع العملية وهو أشعري المعتقد) (انظر: ناصر بن حمد بن حمين الفهد، الإعلام بمخالفات الموافقات والإعتصام، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة : الأولى، 1420 هـ – 1999 م، (ص: 5، 6)

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص14.

الدالة على مشروعية ذكر اسم الجلالة بانفراده، من حيث وروده على ألسنة السلف بتلك الصيغة، غير أنه ينبغي لصاحب هذا التشوف أن لا ينسى أن القوم لا ينفكون متشوفين لما بأيدي الخصم أيضا من النصوص والاستشهادات القاضية بعدم مشروعية ذكر الاسم بمفرده، وكونه لم يكن من ذكر السلف، لا في خلواتهم ولا في جلواتهم)[1]

ويمكن اعتبار ما ذكره الشيخ هنا دليلا قائما بذاته، ذلك أن النصوص أطلقت الأمر في باب الدعاء، فلم تقيده بقيد، والأصل في المطلق أن يبقى على إطلاقه ما لم يرد دليل يقيده، وفي هذه الحالة يحتاج المقيد إلى الدليل.

بعد هذا نذكر بعض ما ذكره الشيخ وغيره من الأدلة المثبتة لهذا:

1 ـ مطالبة المخالف بتحديد الحكم الخاص بذكر الاسم المفرد بدقة، ذلك أن كل مسألة خاضعة لأحكام الشرع الخمسة من (الوجوب – والندب – والحرمة – والكراهة – والإباحة)، وهذا يتطلب من المخالفين تحديد الحكم الخاص بهذا الذكر بدقة، (فإن وجدناه داخلا تحت أقسام المحرمات أو المكروهات، وجب علينا توجيه اعتراضنا على المتلفظ به، لأنه جاء شيئا نكرًا، وإلا فإن وجدناه من غير ذلك القسم، فيكون الإنكار عليه منكرا، لأنه لم يزد على أن تلفظ بشيء مباح على الفرض، هذا إذا لم يكن واجبا أو مندوبا، وإذا كان اللفظ في حده مباحًا، فما يمنعنا من تكرار المباح، حتى نجعل المتلفظ به مستحقا للعتاب أو نقول للعقاب)[2]

وفي هذا المحل يلزم الشيخ ابن عليوة المخالف بما ينبغي عليه التعامل في مثل

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص13.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص14.

هذه المسائل التي تتحمل الخلاف، فقال: (فإن كان أقصى ما يعتمده في هذه النازلة هو ما يرجع للقواعد النحوية من جهة عدم التركيب، فإننا قد قدمنا له عدم صلاحيتها لأن تكون حجة في هذا الباب، وإن كان بيده من النصوص غير ذلك فينبغي له أيضا أن لا يسارع بالنكير، لما ربما يكون بيد القوم ما يعارضها، وعلى فرض وجود التساوي في الطرفين، أو عدم الوجود في الوجهتين، فلا تزيد المسألة عن أن يشملها دور الاجتهاد، وإذًا فيكون قول الخصم: إنه لا يجوز ذكر هذا الاسم بانفراده ليس بحجة على من يقول بجوازه، وغاية الأمر أن يكون قولكم بعدم الجواز مقصودا على ما يخصكم أنتم، لأن التشريع للغير وإلزام الناس بسلوكه هو من خصائص المعصوم ﷺ، أما غيره فلا يستطيع لأن يقول هذا جائز، وهذا غير جائز، ومن كان ذلك شأنه فجدير به أن يغض من صوته، في شبه دائرة جهله فيها أكثر من علمه، وهي قاعدة تشمل سائر النوازل، فالصوفي كغيره ملزوم بخفض الجمجمة وسلب الاختيار أمام الشرع الشريف والوضع الإلهي المقدس)[1]

2 ــ أن الأسماء الإلهية مشروعة للتعبد بتلاوتها، بمقتضى قوله تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا} [الأعراف: 180] وهي مفردة، ومع كونها مفردة لم تنص الآية الكريمة ولا غيرها عن كيفية الدعاء بها من جهة الصيغة، أو التركيب ونحوه، وقد فسر الشيخ ابن عليوة أن سر ذلك يرجع إلى (مراعاة أحوال السائرين والمتوجهين لله، حيث أنهم مختلفون من جهة القوة والضعف، والرغبة والرهبة والشوق والاشتياق، والناس طبقات والشوق مراتب، وأسرار الخلق متباينة من جهة

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص15.

علاقتهم مع الله عز وجل)[1]

3 ــ ما ورد من النصوص التي يمكن الاستدلال بها على شرعية الذكر بالاسم المفرد، ومن النصوص التي أوردها الشيخ ابن عليوة في هذا حدث به من أن مريضا أنَّ في حضرته ﷺ فنهاه بعضهم وأمره بالصبر، فقال النبي ﷺ: (ذروه يئن فإنه يذكر اسما من أسماء الله تعالى)[2]، وعلق الشيخ على هذا بقوله: (و إذاً فماذا ترى يرحمك الله في هاته الواقعة، على الفرض لو أن ذلك المريض كان متلفظاً باسم الجلالة مكرراً (الله الله) بدل قوله (آه آه) أكان يصح من ذلك الصحابي توجيه الاعتراض عليه ؟ كلا ! فإن المقام يأبى ذلك على ما يظهر، وما كان اعتراضه إلا لما فاته من إدراك معنى كلمة (آه) من كونها اسماً من أسماء الله تعالى، حتى أرشده النبي ﷺ لذلك بقوله:(ذروه يئن، فإنه يذكر اسماً من أسماء الله) وأظنه دليلا كافياً على ما يظهر، وحجتنا فيه كون كلمة (آه) مفردة، فقرر النبي ﷺ على ذكرها بتلك الصفة، وهذا زيادة على ما استفدناه من كونها اسماً من أسماء الله)[3]

4 ــ اتفاق الكثير من العلماء والصالحين على تأثير الذكر بالاسم المفرد في المريد، وهو معتبر في الاستدلال المقاصدي، وقد نقل الشيخ ابن عليوة عن ابن عجيبة في (شرح المباحث الأصلية) أن أبا حامد الغزالي قال: (لقد أردتُ في بداية أمري سلوك هذا الطريق بكثرة الأوراد، والصوم والصلاة، فلما علم الله صدق نيتي، قيض لي ولياً من أوليائه قال لي: يا بُـني، اقطع عن قلبك كل علاقة إلا الله وحده،

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص15.

(2) قال الألباني في تخريجه: رواه الرافعي في تاريخ قزوين عن عائشة، وأشار إلى ضعفه، (انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، (ص: 673)

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص15.

واخل بنفسك، واجمع همتك وقل: الله الله الله)[1]

ونقل عن الغزالي ما ذكره في كتابه (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) حين تحدث على اسم الجلالة (الله)، فقال: (ينبغي أن يكون حظ العبد منه، يعني ذكر هذا الاسم التأله، ونعني به أن يكون مستغرق القلب والهمة بالله تعالى لا يرى غيره، ولا يلتفتُ إلى سواه)[2]

ثم علق على هذا بأن (هذا ما اختاره الغزالي لكل مؤمن أن يجعل حظه من هذا الاسم.فإن اخترتم يا حضرة الأخ ما اختاره الغزالي لكَ فَذاكَ، وإلا فلا تطمع بأن يكون عدم اختياركم حجة على من وافق اختياره اختيار الغزالي)[3]

5 ـــ أنه لا حرج على الطرق الصوفية في أن تقلد من تشاء من العلماء، كما لا حرج على الجمعية أوغيرها أن تقلد من تشاء منهم، وبالتالي فإن المنهج العلمي يقتضي عدم الإنكار على المقلد، بل يتوجه الإنكار بالبحث العلمي على العالم الذي قلد، يقول الشيخ ابن عليوة في تقرير هذا الدليل: (و هب أن قولكم يصلح أن يكون حُجةً على شبه العلاويين، فهل يكون حجة على من سبقهم أيضا من العلماء الأعلام المفسرين، كالفخر الرازي وغيره ؟ فقد التزم على نفسه، وصرح باختياره لذكر هذا الاسم حسبما ذكره في تفسيره الكبير، عند الكلام على البسملة[4]

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص16 .

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص17 .

(3) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص17 .

(4) حيث يقول : (و اعلموا أيها الناس أني أقول طول حياتي (الله)، وإذا مت أقول (الله)، وإذا سُئلتُ في قبري أقول (الله) ويوم القيامة أقول (الله) وإذا أخذتُ الكتاب أقول (الله) وإذا وزنت أعمالي أقول (الله) وإذا جزتُ على الصراط أقول (الله) وإذا دخلتُ الجنة أقول (الله) وإذا رأيتُ الله أقول (الله) (انظر:

6 ــ أن الذكر بهذا الاسم مشتهر منتشر في الأمة جميعا، وليس خاصا بالعلاويين وحدهم، يقول ابن عليوة: (ليكن في علمك أيضا أن عموم المتصوفة يشاركونهم في ذلك، ويعتقدون أنه الاسم الأعظم الذي إذا دعي به سبحانه وتعالى أجاب، وإذا سُئل به أعطى، وليس هذا مقصورا على اختيار الصوفية، إنما هو اختيار غير واحد من الأئمة وجُل المحدثين والأصوليين)[1]

ثم نقل النقول الكثيرة من الفقهاء المعتبرين على شرعية الذكر بهذا الاسم،مما لا محل لطرحه هنا.

7 ــ ما ورد في الحديث من قوله ﷺ :(لا تقوم الساعة على أحد يقول: الله، الله)[2]، وفي رواية (لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على وجه الأرض من يقول الله الله)[3]

وقد ذكر الشيخ ابن عليوة أن الحديث استشهد به شيخ الجماعة أبو محمد عبد القادر بن يوسف الفاسي في نوازله.

وذكر وجه الاستدلال به، فقال: (و أبلغ شاهد يُعتمد عليه في هذا الحديث، هو مجيء لفظ الجلالة مكررًا فكان صريحا في إرادته ذكر ذلك الاسم، أما لو جاء غير مكرر لاحتمل أن يكون المراد به، حتى لا يبقى على وجه الأرض من يعتقد وجود (

محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي، تفسير الفخر الرازى، دار إحياء التراث العربى، (1/ 27)

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص19

(2) صحيح مسلم (1/ 91)

(3) مسند البزار (13/ 169)

الله) أما مع وجود التكرار فلا احتمال)[1]

8 ـــ أنه على فرض أنه لا يوجد في الشرع الشريف أي دليل على جواز تكرار ذلك الاسم، فكذلك لا يوجد فيه أيضا ما يفيد المنع من تكراراه على اللسان، أو مروره على القلب، بل ليس في الشرع على ما يظهر ما يمنع من تكرير أي اسم من أسماء المحدثات، إذا صح هذا، فكيف يوجد ما يمنع من التلفظ باسم من أسماء الله الحسنى ؟ فحاشا أن يوجد في الشرع ما هو قبيل هاته التعسفات والتنطعات، التي تلزم المؤمن أن لا يردد اسم مولاه على لسانه، بأن يقول (الله الله)، أو ما في معناه من بقية أسمائه[2].

9 ـــ بالإضافة إلى ما ذكره الشيخ ابن عليوة من الأدلة يورد الصوفية بعض النصوص القرآنية الدالة على شرعية هذا الاسم، ومنها قوله تعالى: {وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا} [المزمل: 8]، وقوله لرسول الله ﷺ: {قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ} [الأنعام: 91]، وقوله: {وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا } [الإنسان: 25]، فهذه النصوص تأمر بذكر اسم (الله)، وتطبيق ظاهر الأمر فيها يدل على مشروعية الذكر بالاسم المفرد.

المطلب الثاني: ممارسات السلوك الصوفي بين الجمعية والطرق الصوفية

بناء على ما سبق ذكره في الفصل الخاص بالاتجاه الفكري والإصلاحي للطرق الصوفية من بيان أهمية وضرورة وتنوع الممارسات الصوفية المتمثلة في الأوراد والخلوة، فإنا سنحاول هنا أن نقتصر على بيان موقف الجمعية من تلك الممارسات،

---

(1) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص19.

(2) ابن عليوة، القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، ص19.

والرد العلمي عليها من طرف الطرق الصوفية.

أولا ــ الأوراد الصوفية

تتفق الطرق الصوفية جميعا – كما عرفنا سابقا- على ضرورة التزام المريد بمجموعة من الوظائف التعبدية التي تشمل عادة: الاستغفار والصلاة على رسول الله ﷺ، وكلمة التوحيد، وبعض السور القرآنية، وبعض الصلوات التي وضعها المشايخ كصلاة الفاتح والمشيشية ونحوها.

وقد كان الورد بهذه الصورة محل خلاف بين الجمعية والطرق الصوفية، وسنعرض لهذا الخلاف وأدلته في هذا المطلب.

موقف الجمعية:

انطلق الشيخ العربي التبسي – لسان الجمعية في هذه المسائل، ومفتيها- في معرض رده على الأوراد التي تمارسها الطرق الصوفية بذكر الموقف العام، وهو موقف ينطبق تماما مع أكثر المدارس السلفية تشددا، وقد عبر عنه بقوله: (من البين لجميع من عرف الطرائق التي غضت بها الجزائر؛ أنها اشتركت في أمور وامتازت كل واحدة بخواص تجعلها منفصلة عن البقية تستحق بها اسم: طريقة فلان، وقد وضعوا طرائقهم كالشرع الموضوع المتبع، وبنوا هذه الأذكار على أوضاع وهيآت وألحقوا بها أدعية أحدثها من أسس الطريقة.. ومن الشائع الذائع: أن هذه الأذكار يعطيها رؤساء الطرائق أو من يقيمونه، ويسمى بأخذ الورد أو رفع السبحة ويعينون أعدادها وصيغها وأوقاتها وما يرتئونه من آدابها، ونحن نعرض عملهم هذا ونقيسه بالهدي النبوي وعمل السلف فذلك الدين، وما لم يعرف في هذه الأيام بعموم أو

خصوص فليس من الدين، وما دام ليس من الدين فإنكاره قربة والاعتراف به بدعة)[1]

والشيخ العربي التبسي في هذا النص – حسب تصوره – يضع الطرقيين في موضع حرج، لأنه يكلفهم بالدليل النصي عن كل صيغة أو عدد أو هيئة يفعلونها ترتبط بالذكر، وذلك محال لأن في صيغ الذكر وخاصة الصلوات والمناجاة ما كان من وضع مشايخ الطرق، فكيف ينقل مثل هذا عن رسول الله ﷺ أو عن السلف الذين يكونون معتبرين عند الاتجاه السلفي.

ولم ينتظر الشيخ من الطرقيين الإثبات، وإنما راح يبادر بذكر ما ورد في الأحاديث، وهو موضع اتفاق بين الجمعية والطرقيين من (أن الذكر كان على عهد رسول الله ﷺ ولم يتول تحديده ولا توقيته)، وبناء على هذا، فـ (كل من تعرض لتحديده أو توقيته أو إدخال زيادة كيفما كان شأنها فيه عما كان في عصره؛ يعد مبتدعا مستدركا على الشريعة)[2]

وبما أن المنهج السلفي لا يكتفي برسول الله ﷺ وبتشريعاته، بل يضم إليها فعل السلف، فقد نص الشيخ العربي التبسي – بناء على هذا – على أن (أن السلف رضي الله عنهم لما لم ينقل عنهم تحديد ولا توقيت وهم أهل الدين صدقا وأصحاب الذكر حقا دل على أنهم فهموا من الشرع عدم التحديد والتوقيت، ولن يستطيع آخر الأمة أن يأتي بهداية لم يأت بها أولها)[3]

بناء على هذا الاستدلال المعتمد على (قاعدة الترك) التي سبق ذكرها يخرج

---

(1) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص10.

(2) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص12.

(3) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص12.

العربي التبسي من استدلاله بهذه النتيجة الخطيرة التي عبر عنها بقوله: (ونحن نجزم بأن السنة في فعله ﷺ وقد ترك التحديد وأن الخير في اتباع من سلف وقد تركوا التحديد والتوقيت، فالبدعة والشر في التحديد والتوقيت، وهو ما لم تتركه طريقة من الطرائق، ولنورد شيئا من كلام المحققين يخدم هذا الغرض)[1]

وقد عبرنا عن كون هذه النتيجة بتلك الصياغة التي صاغها خطيرة، لأنه ينبني عليها أن كل من نصح شخصا بالتزام الاستغفار مثلا كل يوم ألف مرة، يعتبر الناصح والمنصوح مبتدعا، بل يجر ذلك الاستغفار على صاحبه مكاييل من الذنوب، لأن صاحبها خضع للتحديد مع أن رسول الله ﷺ لم يحدد، وهذا التزام خطير.

وهو يستند في ذلك – كما تستند المدرسة السلفية المحافظة – إلى الشاطبي، فيقتبس منه قوله – عند ذكره لمآخذ البدع وأهلها في الاستدلالات على ما انتحلوا –: (ومنها تحريف الأدلة (وقد علمت أن منها لفظه وعمله صلى الله عليه وسلم)[2] عن مواضعها بأن يرد الدليل على مناط فيصرف عن ذلك المناط إلى آخر (كذكر الله) موهما أن المناطين واحد وهو من خيبات تحريف الكلم عن مواضعه)[3] إلى أن قال: (وبيان ذلك: أن الدليل الشرعي إذا اقتضى أمرا في الجملة مما يتعلق بالعبادات فأتى به المكلف في الجملة أيضا كذكر الله والدعاء والنوافل المستحبات مما يعلم فيه التوسعة شرعا كان الدليل عاضدا لعمله من جهتين، من جهة معناه، ومن جهة عمل السلف به. فإن أتى المكلف في ذلك الأمر بكيفية مخصوصة أو

(1) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص12.

(2) ما بين القوسين من كلام الشيخ العربي التبسي.

(3) راجع كتاب الإعتصام للشاطبي(1/ 249)

زمان مخصوص أو مقارن لعبادة مخصوصة والتزم ذلك بحيث صار متخيلا أن الكيفية المخصوصة أو الزمان أو المكان مقصود من غير أن يدل الدليل عليه كان بمعزل عن ذلك المعنى المستدل عليه. فإذا ا ندب الشرع مثلا إلى ذكر الله، فالتزم قوم الاجتماع عليه على لسان واحد وبصوت أو في وقت معلوم مخصوص من سائر الأوقات، لم يكن في ندب الشرع ما يدل على هذا التخصيص بل فيه ما يدل على خلافه)[1]

وبناء على هذا النص الذي يرجع إليه السلفية كثيرا، ويتعاملون معه كما يتعاملون مع النصوص المقدسة، يقول العربي التبسي معقبا على ما نقله عن الشاطبي: (ثم حكم ببدعية ما كان على هذا الوصف، وما ذكره يجري في تحديد الأذكار للأتباع)[2]

وقد ذكر الشيخ هنا قضية لست أدري مدى صدقها، بل إن ظاهر ما في كتب الطرق الصوفية ينفيها، وهو ذكره بأن من مستلزمات تلك البدع أنه (أصبح بعض أسماء الله من ميزة طريقة فلان، فمن لم يأخذ عهده ووروده لا يحوم حول ذلك الاسم)[3]

ثم يعقب على هذا القول الخطير الذي لم يورد عليه أي دليل بقوله: (وأي شر بقي بعد هذا وأي إلحاد في أسماء الله شر من هذا)[4]

وربما الشيخ يشير بهذا إلى تلقين الأذكار، والتلقين لا علاقه له بهذا، لأن المراد

(1) الاعتصام ـ للشاطبى (1/ 249)

(2) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص13.

(3) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص13.

(4) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص16.

من التلقين هو التزام الذاكر بالذكر المحدد، وفيه نوع من التبرك بالإسناد، لأن كل شيخ يكون قد لقن الورد من شيخ آخر، وهكذا في زعمهم إلى رسول الله ﷺ، وهم لا يختلفون في هذا عن المحدثين، فمع أن المحدث قد يكون حافظا للحديث، ولكنه مع ذلك يرحل بغية سماعه من راويه حتى يرفع إسناده، أو حتى يتصل سماعه له برسول الله ﷺ عبر سند وسلسلة معينة.

وفوق هذا، فإن الشيخ العربي التبسي – كسائر السلفيين- يعتبرون من يحدد ويلزم غيره مشرعا، وهو في ذلك يريد أن يقوم مقام النبي ﷺ، وفي ذلك – كما يعبر – قلب لمعالم الإسلام ظهرا لبطن، (فقد كان من مبادئ الإسلام الأولية أن المسلم يتلقى الأحكام من ينبوعها؛ وهو ما جاء به الرسول من غير استئذان أحد ولا واسطة أحد، فصير شيوخ الطرائق الذكر يتوقف على إذنهم وتابع لميولهم وأهوائهم)[1]

بعد هذا الطرح السلفي المتشدد يرد الشيخ العربي التبسي على من يتوهم أن المسألة فرعية بسيطة لا تضر، وقد كان ذلك – كما عرفنا سابقا – طرح دعاة الصلح بين الجمعية والطرق، بقوله: (ولعل زاعما يتوهم أن هذا التحديد والتوقيت لا يضر، وقد قصد واضعوه الخير، فنقول: أخطأ الواهم في وهمه، فإن السلف الذين شاهدوا عصر النبوة لما وقع بين أيديهم شيء أقل من هذا ولا يشاركه في غير أن الرسول لم يفعله أنكروه وعدوه ضلالة)[2]

وردا على هذا الفريق أخذ الشيخ ينقل النصوص عن السلف، والتي رأينا بعضها عند الحديث عن الموقف من البدعة، ومما نقله هذا النص المشهور

(1) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص14.

(2) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص14.

المتداول، وهو الرواية التي نقلها الشاطبي[1] عن ابن وضاح عن الأعمش عن بعض أصحابه قال: مر عبد الله (يعني ابن مسعود) برجل يقص على أصحابه وهو يقول: سبحوا عشرا وهللوا عشرا، فقال عبد الله: إنكم لأهدى من أصحاب محمد ﷺ أو أضل؟ بل هذه يعني أضل.

وفي رواية عنه: أن رجلا كان يجمع الناس فيقول: رحم الله من قال كذا وكذا مرة سبحان الله، قال: فيقول القوم ويقول: رحم الله من قال كذا وكذا مرة الحمد لله، قال: فيقول القوم قال: فمر بهم عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال: فديتم لما لم يهتد له نبيكم أو إنكم لتمسكون بذنب ضلاله.

وذكر له أيضا أن أناسا يسبحون بالحصى في المسجد فأتاهم وقد كوم كل رجل منهم كوما من حصى قال فلم يزل يحصبهم بالحصى حتى أخرجهم من المسجد ويقول لقد أحدثتم بدعة وظلما وقد فضلتم أصحاب محمد ﷺ علما[2].

ثم يعقب على هذه الرواية المختلف في سندها ومتنها بقوله: (فتفهم رحمك الله رأي الصحابة فيمن خالف ما كان عليه نبينا ﷺ كيف ضللوه وأنكروا ما أتى به ولم يعذروه ولا تأولوا له وجها ولا نقبوا له عن نية، بل مخالفته كفتهم دلالة على إنكار ما أحدث، وتأملوا يا أولي الألباب ويا رجال العلم فيما أحدثه أشياخ الطرائق فإنهم يحدثوننا بأن حكما وأسرارا أخفيت على رسول الله ﷺ وعلى سلف الأمة أدركها هؤلاء المستدركون وأن فضائل وخواص في أعداد لم يهد لها نبي الرحمة

---

(1) الاعتصام ـ للشاطبي (2/ 28)

(2) أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (4/ 380- 381)

وهدي إليها هؤلاء الأقوام الذين تجارت بهم أهوائهم إلى أبعد مدى)[1]

وما ذكره الشيخ من اعتبار قول ابن مسعود – إن صحت الرواية عنه- قول للصحابة يحتاج إلى أدلة سندية عن كل الصحابة، فالإجماع السكوتي أضعف أنواع الإجماع، ولا عبرة به عند أكثر الفقهاء.

أما ما ذكره عن الصوفية، فنحن نسلم أن هناك انحرافات كثيرة وقعت في هذا الباب، ولكنا نسلم كذلك بأن الطبيب الجراح الحاذق هو الذي يستأصل العضو الفاسد، لا كل الجسد.

موقف الطرق الصوفية:

يجيب الصوفية على ما يورده مخالفوهم في هذا الباب بما ذكرناه سابقا من أنهم يرون التحديد في أسوأ أحواله بدعة حسنة، ويستدلون لذلك بما ورد من جواز تقييد المطلق من النصوص بالعدد والزمان ونحوه، كما ذكرناه في الفصل الأول من هذا الباب.

بالإضافة إلى هذا نحب أن نورد هنا باختصار مناقشة علمية حصلت بين شيخ تيجاني هو الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، وعضو من أعضاء الجمعية الشرفيين هو الشيخ محمد تقي الهلالي الذي كان في ذلك الحين مدرسا بالمسجد النبوي الشريف، والذي نشر مقالا نشر في جريدة الشهاب بالعدد 151، بعنوان (الطرائق في الحجاز) للشيخ محمد تقي الهلالي، ومما جاء فيه أن (ألفا هاشم) شيخ الطريقة التيجانية بالمدينة المنورة، استدعاه الشيخ عبد الله بن حسن رئيس هيئة مراقبة القضاء بحضرة الشيخ محمد تقي الهلالي، وسأله عما بلغه عنه من

(1) العربي التبسي، بدعة الطرائق في الإسلام، ص15.

أنه متمسك بطريقة بل هو شيخ متبوع فيها فقال : (نعم، وليس في هذه الطريقة ما يخالف السنة إنّما هي أذكار مشروعة: الاستغفار، والصلاة على النبي، وكلمة الإخلاص لا اله إلاّ الله)، فأومأ الشيخ عبد الله إلى الشيخ محمد تقي الهلالي أن تكلمْ، فقال : (يا ألفا هاشم إني كنت تيجانيا، وقرأت كتب الطريقة، وليست ذكرا مجردا، بل هي أقوال وأفعال وعقائد . ولو سلّمنا أنها أذكار مجردة، ففيها بدع كثيرة، من تحديد ما لم يحد الله ورسوله ﷺ بالعدد، والوقت الاختياري والضروري، والقضاء لما فات، والاجتماع على هيئة غير مشروعة، وألفاظ من كلام أهل الوحدة، مثل اللهم صلّ وسلم على عين الحق، وعين ذاتك العلية، ووصف النبي ﷺ بالأسقم، أيّ الأمرض)[1]

وقد رد الشيخ أبو طاهر على هذه الشبهات بإجابة مفصلة في رسالة سماها (إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد) والذي يعنينا منها هنا هو ما يتعلق بالورد الصوفي، وقد بدأ الشيخ رده ببيان أن تحديد الأذكار بالعدد والوقت والاجتماع كل ذلك لا حرج فيه، ولا دليل يدل على بدعيته، يقول في ذلك: (اعلم أن الأذكار اللازمة لهذه الطريقة هي الوردان والوظيفة في كل يوم، وذكر لا إله إلاّ الله بعد عصر يوم الجمعة، ولكلٍّ وقت معين على ما قرر في كتب الطريقة، وإنما يُجتَمَعُ للوظيفة والهيللة)[2]

ثم أخذ يذكر أوراد الطريقة، وما ورد في النصوص من الأمر بها، فقال: (وإذا

---

(1) نقلا عن: الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، دط، دت، ص2.

(2) الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، ص3.

تقرر هذا فأوراد هذه الطريقة المباركة ووظيفتها استغفار، وذكر الله، وصلاة وسلام على رسوله ﷺ، وكل ذلك مشروع، قال الله تعالى: {اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا} [نوح: 10]، وقال: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا (41) وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (42)} [الأحزاب: 41، 42]، وقال: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [الأحزاب: 56])[1]

هذا في أصل الأمر بالاستغفار والذكر والصلاة على رسول الله ﷺ، وأما التقييدات التي قيدت بها الطريقة هذه الأذكار، فأجاب عنها بقوله: (وأما تحديد ذلك بالعدد والوقت، فله أصل في الشريعة، إذ كثير من الأذكار الثابتة بالسنة محدد بالوقت والعدد، فأدعية الصباح والمساء، والنوم والاستيقاظ منه، محدودة بوقت، ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : (من قال لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير في يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة وكانت له حرزا من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به الاّ رجل عمل أكثر منه)[2]، وقال: (ومن قال في يوم سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت عنه خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر)[3]، فهذا تحديد بالعدد)[4]

وبناء على هذا يرى أن رؤيا الشيخ لرسول الله ﷺ وتحديده (الأوراد والوظيفة بالعدد والوقت، مما له أصل في الشريعة)، وما دام كذلك فلا مشاحة في الوسيلة

(1) الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، ص3.

(2) صحيح مسلم (8/ 69)

(3) صحيح البخاري (8/ 107)

(4) الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، ص4.

التي تم بها تأسيس تلك الأوراد.

وقد أجاب عن الشبهة التي عرضها الهلالي حول الأداء والقضاء في الأوراد بقوله: (اعلم أنّ سالك هذه الطريقة التزم عامة أذكارها في الأوقات المعينة، والوفاء بما يعاقد العبد ربه عليه في وقت معين من القربات واجب شرعا، ومن فاته شيء من ذلك في وقته وجب عليه قضاؤه)، ثم نقل عن الشيخ محمد العربي بن السائح في كتابه (بغية المستفيد) قوله: (وحقيقة الأوراد عقود وعهود أخذها الله على عباده بواسطة المشايخ، فمن بجّل المشايخ وحافظ على العقود، ووفىّ بالعهود، كان له خير الدارين، ومَن تهاون بالمشايخ، وفرّط في العقود والعهود، كان ذلك سببا لزيغه، وخرق سفينته . قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ} [المائدة: 1]، {كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ } [الصف: 3]، {مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ } [الأحزاب: 23]، وهذه الآيات الثلاث هي أصول الأوراد من لدن النبي ﷺ إلى يومنا هذا)[1]

وبعد أن ذكر أقوال المفسرين للآيات السابقة، والتي تدل على إمكان دخول الأوراد فيها، حاول أن يبرهن على ذلك من السنة، فذكر أن (أن التزام نوافل العبادات له أصل في السنة، فقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يصوم النهار ويقوم الليل، ولم ينكر النبي ﷺ عليه التزامه من حيث أنه التزام، بل من حيث أنه مظنة للعجز عن الدوام عليه، كما هو نص صريح الحديث، أخرج البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال له : (يا عبد الله ألم أُخْبَرْ أنك تصوم النهار وتقوم الليل ؟، قلت : بلى يا رسول الله، قال : فلا تفعل، صمْ وأفطر،

---

(1) الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، ص4.

وقُمْ ونَمْ، فإنّ لجسدك عليك حقا، وإنّ لعينك عليك حقا، وإنّ لزوجك عليك حقا، وإنّ لزورك عليك حقا، وإنّ بحسبك أنْ تصوم كل شهر ثلاثة أيام، فإن لك بكل حسنة عشر أمثالها، فإن ذلك صيام الدهر كلّه، فشددت فشُدّدَ عليّ، قلت : يا رسول الله إني أجد قوة، قال : فصم صيام نبي الله داود ولا تزد عليه، قلت : وما كان صيام نبي الله داود ؟ قال : نصف الدهر، وكان عبد الله يقول بعد ما كبر : يا ليتني قبلت رخصة النبي)[1]

ثم كعادة رجال الطرق الصوفية في لجوئهم إلى من يهتم بهم التيار السلفي ويعود إليهم نرى الشيخ أبا طاهر ينقل عن الشاطبي المسألة الثامنة من مسائل النوع الرابع في (بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة) في كتاب (المقاصد من الموافقات)[2] ما نصه: (من مقصود الشارع في الأعمال، دوام المكلف عليها، والدليل على ذلك واضح كقوله تعالى: {إِلَّا الْمُصَلِّينَ (22) الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ (23)} [المعارج: 22، 23]، وقوله: {يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ } [المائدة: 55]، وإِقام الصلاة بمعنى الدوام عليها . بهذا فُسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة إلى الصلاة، وجاء هذا كله في معرض المدح، وهو دليل على قصد الشارع إليه . وجاء الأمر صريحا في مواضع كثيرة كقوله: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ } [البقرة: 43]، وفي الحديث : (أَحَبُّ العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبه وإن قَلَّ)[3]، وقال ﷺ: (خذوا من العمل ما تطيقون فإنّ الله لن يَمَلّ حتى تملوا)[4]، وكان

---

(1) صحيح البخاري (3/ 51)

(2) الموافقات (2/ 289)

(3) صحيح مسلم (3/ 161)

(4) صحيح مسلم (3/ 161)

عليه السلام إذا عمل عملا أثبته . وكان عمله ديمة . وأيضا، فإن في توقيت الشارع وظائف العبادات، من مفروضاتٍ ومسنوناتٍ ومستحباتٍ في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة، ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة العمل . وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهبوا : {فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا } [الحديد: 27]، إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار)[1]

وبناء على هذا يذكر الشاطبي أنه من هذا الباب (يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات، وأمروا بالمحافظة عليها بإطلاق . لكنهم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم، فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب، فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا ؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين، أحدهما من شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه، والثاني من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفا)[2]

هذا كلام الشاطبي كما نقله الشيخ أبو طاهر، وقد علق عليه بقوله: (وهو صريح في أن ما يُلتزم من الأوراد إذا علم المكلف من نفسه القدرة على المضي فيه، فهو مما لا بأس فيه)[3]

ونقل عنه في محل آخر من كتابه (الاعتصام) قوله: (إن الإلتزام على وجهين : نذري، وغير نذري . فأما الأول فالوفاء به واجب، وأما الثاني فالأدلة تقتضي الوفاء

---

(1) الموافقات (2/ 404)

(2) الموافقات (2/ 405)

(3) الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، ص6.

به في الجملة، ولكن لا تبلغ مبلغ العتاب على الترك)[1]

ونقل عنه في محل آخر قوله: (إذا ثبت هذا فالدخول في عمل على نية الالتزام له إن كان في المعتاد، بحيث إذا داوم عليه أورث مللا، ينبغي أن يعتقد أن هذا الالتزام مكروه ابتداء)[2]

ثم علق عليه بقوله: (فانظر كيف جعل الالتزام لمكروه ما تورث المداومة عليه الملل . وأما الاجتماع للذكر، فالخلاف فيه قديم بين أهل العلم وهو، وإن كرهه الإمام مالك رحمه الله، فالجمهور على جوازه بدون كراهة)[3]

وعلى هذا المنوال نجد الشيخ ابن عليوة يرد على مخالفه الشيخ العربي والتبسي والجمعية بقول ابن تيمية في هذه المسألة، وهو (مجالس الذكر المعهودة عن الصوفية، واعتباره لها من السنة بمكان)[4]

ومن النقول التي أوردها في هذا قول ابن تيمية في مسألة يقول صاحبها: (مسألة في رجل ينكر على أهل الذكر يقول لهم هذا الذكر بدعة، وجهركم بالذكر بدعة وهم يفتتحون بالقرآن ويختتمون ثم يدعون للمسلمين الأحياء والأموات ويجتمعون للتسبيح والتحميد والتهليل والتكبير والحوقلة ويصلون على النبي ﷺ)[5]

وقد أجاب ابن تيمية بقوله: (الاجتماع لذكر الله والاستماع لكتابه والدعاء

---

(1) الاعتصام للشاطبي (1/ 385)

(2) الاعتصام للشاطبي (1/ 386)

(3) الشيخ أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن الشيخ الممد، ص7.

(4) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا – مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1408هـ – 1987م (2/ 384)

(5) الفتاوى الكبرى (2/ 384)

عمل صالح وهو من أفضل القربات والعبادات في الأوقات ففي الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (إن لله ملائكة سياحين في الأرض فإذا مروا بقوم يذكرون الله تنادوا هلموا إلى حاجتكم)[1].. وما يحصل عند السماع والذكر المشروع من وجل القلب ودمع العين واقشعرار الجسوم فهذا أفضل الأحوال التي نطق بها الكتاب والسنة، وأما الاضطراب الشديد والغشي والموت والصياحات فهذا إن كان صاحبه مغلوباً عليه لم يلم عليه كما قد كان في التابعين ومن بعدهم فإن منشأه قوة الوارد على القلب مع ضعف القلب والقوة والتمكن أفضل كما هو حال النبي ﷺ والصحابة وأما قسوة وجفاء فهو مذموم ولا خير فيه)[2]

وقد عقب عليه الشيخ ابن عليوة بقوله: (لا شيء أبلغ من هذا التلميح بل التصريح من جناب الشيخ، وقد لاح لي أنك عندما تصل إلى هذه النقول الصحيحة وتتأملها بإنصاف ترجع عن سوء ظنك بالقوم رضي الله عنهم سيما عندما تتأمل هذا النقل الأخير عن شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، لأني أراك في الغالب ممن يجل ويحترم نظريتهما واختياراتهما بما رأيت من احترامهما عند أبناء العصر الحاضر وها هو قد استبان لك ما قد كنت تجهله ولم يبق لك إلا أن تقول {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الأعراف: 23] وإني على ثقة من كون الرجوع عندكم إلى الحق أولى من التمادي على الباطل حسبما قدمناه)[3]

---

(1) سنن الترمذي (5/ 578)

(2) الفتاوى الكبرى (2/ 384)

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص204.

ثانيا: الخلوة الصوفية

ذكرنا في الفصل الخاص بالاتجاه الفكري للطرق الصوفية أهمية الخلوة وضرورتها السلوكية عند الكثير من الطرق الصوفية، وذكرنا كذلك أنها كانت محل نقد من طرف الجمعية، وخصوصا الشيخ العربي التبسي.

ولذلك سنكتفي هنا – باختصار – بعرض بعض ما تراه الطرق الصوفية من أدلة على صحة ممارساتهم في الخلوة.

وقبل ذلك ننقل رسالة كتبها الشيخ ابن عليوة لشخص عاتبهم في شأن الخلوة لم يذكره، وهي على اختصارها تدل على المقصد من الخلوة.

قال الشيخ ابن عليوة: (هذا أيّها المحبّ، قد اتصّل بيدي كتابكم، بعد ما تشوفت إليه أياما، وها أنا الآن أحمد الله على سلامتكم الدينيّة والبدنيّة، صرفهما الله في مرضاته، وقد كنت وصّيت بعضا من إخواننا من جملتهم المقدّم سيدي (.......) وكذلك سيدي (........) فأخبروني أنّكم بخير، أمّا ما أرشدتمونا إليه من شأن الخلوة، وعلى أنّ هنالك أناسا ليسوا بأهل ذلك، فما أخبرتمونا إلاّ بالصدق بعينه، ولكن كيف العمل أخي عندما يأتيك الإنسان قائلا : نريد أن ننقطع أياما لذكر الله، بقصد التوبة والرجوع إلى الله، فما عليك إلاّ أن تأمره بالذكر، لأنّ الخلوة عندنا على ضربين، خلوة بقصد التصفية، وخلوة بقصد السلوك إلى الله عزّ وجلّ، ولا يأخذ كلتيهما إلاّ من سبقت له العناية، والمعنى أنّ هناك أناسا لا حظّ لهم فيما عند الله، وكيفما كان لا يسوغ للمرشد أن يمنع من قصده طالبا الله، غير أنّه يرشده لما يناسبه، وعلى الله قصد السبيل، ولكنّكم نبهتموني إلى شيء كنت عنه في غفلة - بارك الله فيكم - لأنّي ما كنت أظنّ أنّ المؤمن يأتي للخلوة بقصد التجسس: {لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ

بَعْدُ} [الروم: 4]، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم)[1]

بناء على هذا يذكر الصوفية أدلتهم على مشروعيتها، والتي نختصرها فيما يلي:

1 ــ قوله تعالى: {واذكرِ اسم ربِّكَ وتَبَتَّلْ إليه تبتيلاً} [المزمل: 8]، فالآية الكريمة تدعو إلى التبتل، وهو الانقطاع التام لله تعالى، وهو نفس معنى الخلوة، كما قال العلامة أبو السعود في تفسيره لها: (ودُم على ذكره تعالى ليلاً ونهاراً على أي وجه كان ؛ من التسبيح والتهليل والتحميد.. وانقطعَ إليه بمجامع الهمة واستغراق العزيمة في مراقبته، وحيث لم يكن ذلك إلا بتجريد نفسه عليه الصلاة والسلام عن العوائق الصادرة المانعة عن مراقبة الله تعالى، وقطع العلائق عما سواه)[2]

2 ــ ما ورد في الحديث من أن (أولُ ما بُدِىءَ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِّبَ إليه الخلاءُ، وكان يخلو بغار حِراءَ؛ فيتَحَنَّثُ فيه ـ وهو التعبد ـ الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله، ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة، ويتزود لمثلها، حتى جاءه الحق، وهو في غار حراء)[3]

وقد علق المحدث الصوفي ابن أبي جمرة في شرحه لهذا الحديث بقوله: (في الحديث دليل على أن الخلوة عون للإنسان على تعبده وصلاح دينه، لأن النبي ﷺ لما اعتزل عن الناس وخلا بنفسه، أتاه هذا الخير العظيم، وكل أحد امتثل ذلك أتاه

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص171.

(2) محمد بن محمد العمادي أبو السعود، رشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (9/ 51)

(3) صحيح البخاري (1/ 3)

الخير بحسب ما قسم له من مقامات الولاية، وفيه دليل على أن الأَوْلى بأهل البداية الخلوة والاعتزال، لأن النبي ﷺ كان في أول أمره يخلو بنفسه.. وفيه دليل على أن البداية ليست كالنهاية، لأن النبي ﷺ أول ما بُدِىءَ في نبوته بالمرائي، فما زال عليه الصلاة والسلام يرتقي في الدرجات والفضل، حتى جاءه المَلكُ في اليقظة بالوحي، ثم ما زال يرتقي، حتى كان كقاب قوسين أو أدنى، وهي النهاية. فإذا كان هذا في الرسل فكيف به في الأتباع ؟! لكن بين الرسل والأتباع فرق، وهو أن الأتباع يترقون في مقامات الولاية ـ ما عدا مقام النبوة، فإنه لا سبيل لهم إليها، لأن ذلك قد طُويَ بساطه ـ حتى ينتهوا إلى مقام المعرفة والرضا، وهو أعلى مقامات الولاية.. ولأجل هذا تقول الصوفية: من نال مقاماً فدام عليه بأدبه ترقى إلى ما هو أعلى منه، لأن النبي ﷺ أخذ أولاً في التحنث ودام عليه بأدبه، إلى أن ترقى من مقام إلى مقام، حتى وصل إلى مقام النبوة، ثم أخذ في الترقي في مقامات النبوة حتى وصل به المقام إلى قاب قوسين أو أدنى كما تقدم. فالوارثون له بتلك النسبة ؛ من دام منهم على التأدب في المقام الذي أُقيم فيه ترقى في المقامات حيث شاء الله، عدا مقام النبوة التي لا مشاركة للغير فيها بعد النبي صلى الله عليه وسلم)[1]

وقد أجاب الصوفية على الإشكال الذي يمنع الاستدلال بهذه الأحاديث باعتبار أن خلوة الرسول ﷺ في الغر كانت قبل الرسالة، ولا حكم إلا بعد الرسالة، بما ذكره المحدث القسطلاني بقوله: (إنه أول ما بدىء به عليه الصلاة والسلام من الوحي الرؤيا الصالحة، ثم حُبِّبَ إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء كما مر، فدل

(1) الحافظ أبو محمد عبد الله بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي، بهجة النفوس شرح مختصر البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1972 (1/ 10)

على أن الخلوة حكم مرتب على الوحي، لأن كلمة [ثم] للترتيب. وأيضاً لو لم تكن من الدين لنهى عنها، بل هي ذريعة لمجيء الحق، وظهورُه مبارك عليه وعلى أمته تأسِّياً وسلامة من المناكير وضررها، ولها شروط مذكورة في محلها من كتب القوم)[1]

3 ــ أن فيها من المصالح الشرعية ما يجعلها مشروعة بشرعية مقاصدها، وقد أشار كثير من العلماء إلى فوائدها وأهميتها، كما ذكر الفيروز أبادي صاحب القاموس ذلك، فذكر أن خلوة طلاب طريق الحق على أنواع[2]:

الأول: أن تكون خلوتهم لطلب مزيد علم الحق من الحق لا بطريق النظر والفكر، وهذا غاية مقاصد أهل الحق، لأن من خاطب في خلوته كوناً من الأكوان، أو فكَّر فيه فليس هو في خلوة. قال شخص من طلاب الطريق لبعض الأكابر: اذكرني عند ربك في خلوتك. قال: إذا ذكرتك فلستُ معه في خلوة.. وشرط هذه الخلوة أن يذكر بنفسه وروحه، لا بنفسه ولسانه.

الثاني: أن تكون خلوتهم لصفاء الفكر لكي يصح نظرهم في طلب المعلومات، وهذه الخلوة لقوم يطلبون العلم من ميزان العقل، وذلك الميزان في غاية اللطافة، وهو بأدنى هوى يخرج عن الاستقامة، وطلاب طريق الحق لا يدخلون في مثل هذه الخلوة، بل تكون خلوتهم للذكر، وليس للفكر عليهم قدرة ولا سلطان، ومهما وُجِدَ الفكر إلى صاحب الخلوة فينبغي أن يعلم أنه ليس من أهل الخلوة، ويخرج من

(1) أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، 1323 هـ، (1/ 62)

(2) الفيروز أبادي، كتاب سفر السعادة، دار العصور للطبع والنشر، مصر، ص3.

الخلوة ويعلم أنه ليس من أهل العلم الصحيح الإلهي، إذ لو كان من أهل ذلك لحالت العناية الإلهية بينه وبين دوران رأسه بالفكر.

الثالث: خلوة يفعلها جماعة لدفع الوحشة من مخالطة غير الجنس، والاشتغال بما لا يعني، فإنهم إذا رأوا الخلق انقبضوا، فلذلك اختاروا الخلوة.

الرابع: خلوة لطلب زيادة لذة توجد في الخلوة.

وذكر الغزالي فوائد الخلوة، فقال: (وأما الخلوة ففائدتها دفع الشواغل، وضبط السمع والبصر، فإنهما دهليز القلب، والقلب في حكم حوض تنصب إليه مياه كريهة كدرة قذرة من أنهار الحواس. ومقصود الرياضة تفريغ الحوض من تلك المياه ومن الطين الحاصل منها ؛ ليتفجر أصل الحوض، فيخرج منه الماء النظيف الطاهر. وكيف يصح له أن ينزح الماء من الحوض، والأنهار مفتوحة إليه ؟ فيتجدد في كل حال أكثر مما ينقص. فلا بد من ضبط الحواس إلا عن قدر الضرورة، وليس يتم ذلك إلا بالخلوة)[1]

وذكر الشيخ الغزالي تجربته العملية فيها، فقال: (وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أُمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره ليُنتفعَ به، أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصْوَبُ الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جُمِع عقل العقلاء، وحكمة العلماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سَيْرِهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء

(1) إحياء علوم الدين (3/ 76)ا

نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به)[1]

وذكر شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن عربي أهميتها، فقال (فإن المتأهب الطالب للمزيد، المتعرض لنفحات الجود بأسرار الوجود إذا لزم الخلوة والذكر، وفرَّغ المحل من الفكر، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى، ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية التي أثنى الله سبحانه بها على عبده خضر فقال: {عبْداً مِنْ عِبادِنا آتيناهُ رحمَةً مِنْ عندِنا وعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا علماً} [الكهف: 65]. وقال تعالى: {واتَّقوا اللهَ ويُعَلِّمُكُمُ اللهُ} [البقرة: 282]. قال تعالى: {إنْ تتَّقوا اللهَ يَجعَلْ لكُمْ فُرقاناً} [الأنفال: 29]. وقال: {ويجعلْ لَكُمْ نُوراً تمشونَ به} [الحديد: 28]، وقيل للجنيد: بم نلت ما نلت ؟ فقال: بجلوسي تحت تلك الدرجة ثلاثين سنة، وقال أبو يزيد: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه جلَّت هيبته وعظمت منته، من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة، بل كل صاحب نظر وبرهان، ليست له هذه الحالة)[2]

وذكر شيخ الطرق الصوفية الأكبر ابن عجيبة فوائدها عند شرحه لقول ابن عطاء الله: (ما نفعَ القلبَ شيءٌ مثلُ عُزلةٍ يدخل بها مَيْدانَ فكرة)، فقال: (والعزلة انفراد القلب بالله. وقد يراد بها الخلوة التي هي انفراد القالب عن الناس، وهو المراد هنا، إذ لا ينفرد القلب بالله إلا إذا انفرد القالب. والفكرة سير القلب إلى حضرة الرب، وهي على قسمين: فكرة تصديق وإيمان، وفكرة شهود وعيان. ولا شيء أنفع للقلب

(1) المنقذ من الضلال، ص131.

(2) الفتوحات المكية، (1/ 280)

من عزلة مصحوبة بفكرة، لأن العزلة كالحِمْية، والفكرة كالدواء، فلا ينفع الدواء بغير حمية، ولا فائدة في الحمية من غير دواء، فلا خير في عزلة لا فكرة فيها ولا نهوض بفكرة لا عزلة معها، إذ المقصود من العزلة هو تفريغ القلب، والمقصود من التفرغ هو جَولاَن القلب واشتغال الفكرة، والمقصود من اشتغال الفكرة تحصيل العلم وتمكنه من القلب، وتمكن العلم بالله من القلب هو دواؤه وغاية صحته، وهو الذي سماه الله القلب السليم، قال الله تعالى في شأن القيامة: {يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (89)} [الشعراء: 88، 89])[1]

وشبه تأثير الخلوة التربوي بتأثير الحمية، فقال: (إن القلب كالمعدة إذا قويت عليها الأخلاط مرضت، ولا ينفعها إلا الحمية، وهو قلة موادها، ومنعها من كثرة الأخلاط (المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء). وكذلك القلب إذا قويت عليه الخواطر واستحوذ عليه الحس مرض، وربما مات، ولا ينفعه إلا الحمية منها، والفرار من مواطنها، وهي الخلطة، فإذا اعتزل الناس واستعمل الفكرة نجح دواؤه، واستقام قلبه، وإلا بقي سقيماً حتى يلقى الله بقلب سقيم بالشك والخواطر الرديئة، نسأل الله العافية)[2]

ثم ذكر للخلوة عشر فوائد:

1ـ السلامة من آفات اللسان، فإنَّ مَنْ كان وحده لا يجد معه من يتكلم، ولا يسلم في الغالب من آفاته إلا من آثرَ الخلوة على الاجتماع.

2ـ السلامة من آفات النظر، فإنَّ من كان معتزلاً عن الناس سلم من النظر إلى

---

(1) المنقذ من الضلال، ص131.

(2) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، (1/ 30)

ما هم مُنْكَبُّون عليه من زهرة الدنيا وزخرفها، قال بعضهم: (من كثرت لحظاته دامت حسراته).

3ـ حفظ القلب وصونه عن الرياء والمداهنة وغيرهما من الأمراض.

4ـ حصول الزهد في الدنيا والقناعة منها، وفي ذلك شرف العبد وكماله.

5ـ السلامة من صحبة الأشرار ومخالطة الأرذال، وفي مخالطتهم فساد عظيم.

6ـ التفرغ للعبادة والذكر، والعزم على التقوى والبر.

7ـ وُجْدانُ حلاوة الطاعات، وتمكن لذيذ المناجاة بفراغ سره.

8ـ راحة القلب والبدن، فإن في مخالطة الناس ما يوجب تعب القلب.

9ـ صيانة نفسه ودينه من التعرض للشرور والخصومات التي توجبها الخلطة.

10ـ التمكن من عبادة التفكر والاعتبار، وهو المقصود الأعظم من الخلوة[1].

---

(1) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، (1/ 30)

المبحث الثاني

جوانب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية حول ميسرات السلوك ومنشطاته

بالإضافة إلى الممارسات السلوكية التي ترى الطرق الصوفية ضرورتها للسلوك هناك ما يمكن أن نسميه (ميسرات السلوك ومنشطاته)، باعتبار تأثيرها الجاذب للمريدين، والمخفف عن التعب والإرهاق الذي قد يصيب السالك في سلوكه.

وقد تفطن المستشرق الصوفي المتخصص نيكولسن إلى أهمية هذا الجانب في التصوف، بل وضرورته للسلوك، فقال: (وسرعان ما عرف الصوفية أن الإنجذاب يمكن أن يستعان عليه بالصنعة لا بجمع الفكر وبالذكر وغيرها من طرق التنويم الذاتي وحدها، بل كذلك بالموسيقى والغناء والرقص، وهذه جميعا تدخل تحت كلمة (السماع) التي لا تدل إلا على الاستماع للغناء)[1]

بناء على هذا، وبناء على ما ذكرنا سابقا من ممارسات الطرق الصوفية في هذا الجانب، نكتفي هنا بذكر ما نتج عن تلك الممارسات من مناقشات علمية أو غير علمية.

وقبل أن نذكر ذلك ننقل كلمة للشيخ ابن عليوة يرد بها على الشيخ عثمان بن

(1) أرنولد رينولدز نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموع مقالات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة 1947م. (ص66)

المكي الذي لم يكتف بتحريم بعض هذا النوع من الممارسات، وخاصة العمارة منها، وإنما راح يكفرهم بسبب ذلك، يقول الشيخ ابن عليوة ردا عليه: (ولكنّك ظننت أنّ التصوّف عبارة عن جماعة من الناس يجتمعون للرقص، وإنشاد الأشعار لا غير، ومثلك كمن قصد راعي الغنم بالليل يطلبه أن يتصدّق عليه بماشية، فأذن له في ذلك فذهب ليأخذ ماشية، فوقعت يده بالليل على كلب الحراسة الذي هو عادة يكون مختلطا بالمواشي، فلمّا أصبح الصباح وجد بيده كلبا فأخذ يتهم راعي المواشي، ويلقبّه براعي الكلاب، وهذا ما يقتضيه لسان ما جمعتموه لأنّكم أقصرتم التصوّف على الرقص وما في معناه)[1]

وهذه هي الحقيقة للأسف التي تعاملت بها الجمعية مع الطرق الصوفية، فهي لم تلاحظ إلا هذا الجانب خصوصا، فأكثر ما كتبته الجمعية في الرد على الطرق الصوفية مرتبط بالحضرة أو بالموالد أو ما تسمى بالزرد ونحوها، وكأن التصوف والصوفية ليس إلا هذه الأمور.

المطلب الأول: السماع والرقص

يعتبر السماع وما يصاحبه من حركات واهتزازات ركنا أساسيا في أكثر الطرق الصوفية، ولو أنهم – كما ذكرنا- لا يعتبرونه ركنا في السلوك، ولا شرطا فيه، بل يعتبرونه من الوسائل المساعدة التي يحتاج إليها أكثر الناس للنهوض والسير.

ولهذا نجد كبار المشايخ ينكرون على من يعتمد عليه، أو يعتبر الأحوال الناشئة عنه أحوالا حقيقية يمكن التعويل عليها، وهم يتفقون في كثير من هذا مع ما يذكره

---

(1) ابن عليوة، القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص65.

الفقهاء والسلفيون منهم خصوصا.

بناء على هذا نحاول في هذا المطلب بعد تحديد المفاهيم أن نرى موقف الجمعية والطرق الصوفية من هذا الركن المهم من الأركان المساعدة على السلوك الصوفي.

أولا ــ موقف الجمعية:

من خلال الاطلاع على ما كتبه علماء الجمعية وغيرهم حول السماع والرقص الصوفي نجد إجماعا على إنكاره، بل اعتباره من البدع الخطيرة التي تسيء إلى الدين والمجتمع، ولعل أكبر صوت منكر لهذا النوع من الممارسات الطرقية الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، فقد قال في معرض حملته الشديدة على التصوف، بل على كلمة (التصوف): (فقد أصبحت هذه الكلمة التي غفلوا عنها أمًّا ولودًا تلد البر والفاجر. ثم تمادى بها الزمن فأصبحت قلعة محصنة تؤوي كل فاسق وكل زنديق وكل ممخرق وكل داعر وكل ساحر وكل لص وكل أفاك أثيم.. وإن هذه القلعة لهي المعقل الأسمى والملاذ الأحمى لأصحابنا اليوم. فكل راقص صوفي، وكل ضارب بالطبل صوفي، وكل عابث بأحكام الله صوفي، وكل ماجن خليع صوفي، وكل مسلوب العقل صوفي، وكل آكل للدنيا بالدين صوفي، وكل ملحد في آيات الله صوفي، وهلم سحبًا)[1]

ونفس الموقف يقفه عضو الجمعية الشرفي محمد تقي الدين الهلالي، فقد قال في كتابه (الحسام الماحق): (فدخل في ذلك البدع الحقيقية، كالتقرب إلى الله

---

(1) آثار الإبراهيمي: 1/ 175.

بالرقص، وقرع الطبول ونحو ذلك)[1]

وقال في كتابه: (الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة): (وأما عبادة الحمير فأذكر فيها قصتين: إحداهما وقعت في طرابلس الغرب على ما حدثني به ثقة، وذلك أنه كان في تلك الديار شيخ متصوف اسمه عبد السلام الأسمر كان يرقص مع أصحابه ويضربون بالدفوف حتى يخروا صرعى على الأرض، ويعتقدون أن الدف الذي كان يضرب به الشيخ عبد السلام نزل من الجنة، وكان يضرب به علي بن أبي طالب للنبي، والشيخ عبد السلام والمريدون المنقطعون للعبادة معه لم يكونوا يكتسبون معيشتهم لأنهم كانوا بزعمهم متوكلين. وكان للشيخ المذكور حمار يطوف على بيوت البلدة وحده كل صباح ومساء وعليه خرج فكلما وقف بباب بيت يضع أهله شيئا من الطعام في ذلك الخرج فيرجع إلى الشيخ والمريدين بطعام كثير غدوة وعشية، فلما مات الشيخ وتفرق المريدون وبقي الحمار بلا عمل فصار الناس يقدمون له العلف ويتبركون به إلى أن مات فدفنوه وعكفوا على قبره يعبدونه)[2]

واستمر هذا الموقف من الجمعية بعد الاستقلال، فقد كان الشيخ أحمد حماني – مع حساسية المناصب التي تولاها– يتحين كل فرصة لينكر على الطرق الصوفية هذا النوع من الممارسات، ومن تصريحاته في هذا ما كتبه في كتابه (صراع بين السنّة والبدعة): (كان من مقاتل خصوم الإصلاح عبادة الله (بالرقص)... هذا ما كان ينكره حزب الإصلاح على الطرقيين عموما وقد التزمه العليويون ودافعوا عنه

(1) ا محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي، لحسام الماحق لكل مشرك ومنافق، دار الفتح – الشارقة؛ 1415 (ص: 47)

(2) محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي، الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة، دار الطباعة الحديثة الدار البيضاء (ص: 24)

ووضعوا له آداب وأسماء، واستشهدوا بأحاديث لا يعترف بها المختصون من رجال الحديث ولا تصح عندهم ولا تستحسن)[1]

وقد ذكر بعض تلك الأحاديث التي تصور أنها كل ما عند أصحاب الطرق من أدلة، فقال: (وأما الاهتزاز والرقص فقد احتجوا له بما زعموه مرويا عن رسول الله ﷺ: (ليس بالكريم من لم يهتزّ عند ذكر الحبيب...سبق المهتزّون بذكر الله...يضع الذكر عنهم أثقالهم فيأتون يوم القيامة خفافا).. ورائحة الوضع تفوح من هذا الكلام، ومنذ عهد السلف كان من أكبر الوضّاعين للحديث جهلة المتصوّفة)[2]

وقال ردا على استدلالهم بما نقل بعض أهل التفسير أنّ ابن عمر وعروة ابن الزبير وجماعة من الصحابة خرجوا يوم العيد وقاموا يذكرون الله على أقدامهم: (من أنكر المنكر أن يستدلوا لشرعية هذه (الحضرة) بعمل بعض الصحابة والتابعين، ذكروا أنّ بعض أهل التفسير (الألوسي) نقل أنّ ابن عمر وعروة ابن الزبير وجماعة من الصحابة خرجوا يوم العيد للمصلى فجعلوا يذكرون الله تعالى فقال بعضهم لبعض أما قال الله تعالى: {الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ} [آل عمران: 191]، فقاموا يذكرون الله على أقدامهم.. لو صح النقل والخبر، واستقام عند أرباب الصناعة فليس فيه إذن باجتماع القوم، والقيام، والجهر، والتطريب والتلحين ولروي عنهم بجماعة مستفيضة، لو صحّ لما دلّ مطلقا على (الحضرة) التي عرفت عن القوم وصورها بأمانة قلم الشيخ المفتي، وحدد لها شروطها وآدابها، وعين لها ألفاظا ليس فيها ما هو من الذكر الشرعي سوى كلمة (لا إله إلا الله) ووضع

---

(1) صراع بين السنّة والبدعة (1/ 169).

(2) صراع بين السنّة والبدعة : 1/ 171.

لها أسماء الهيللة، والاسم الأعظم واسم الهويّة وهو اسم المتأوهين والمعنون عنه باسم الصدر واسم المتولهين، أمّا كلمات (هو) و(أهـ) و(هـ) إلخ فإنّها أصوات الحيوانات العجمى أشبه منها بأصوات العقلاء)[1]

وقد سبق أعضاء الجمعية في هذا الكثير من المصلحين الجزائريين الذين نظروا بعين النقد لما يحدث في تلك المجالس، ولعل أشهرهم الشيخ عبد الرحمن الأخضري الذي قال في منظومته التي نقد فيها الصوفية:

والرقصُ والصراخ والتصفيق عمداً بذكر الله لا يليق

وإنما المطلوبُ في الأذكارِ الذكرُ بالخُشوع والوقارِ

فقد رأينا فرقةً إنْ ذَكَروا تَبَدَّعوا وربّما قد كفروا

وفعلوا في الذكر فعلاً منكراً صعباً فجاهدهم جهاداً أكبرا

خلّوا من اسم الله حرف الهاء ألحدوا في أعظم الأسماء

لقد أتوا والله شيئاً إدا تخرمنه الشامخات هدا

والألف المحذوف قبل الهاء قد أسقطوه وهو ذو إخفاء

وزعموا أن لهم أحوالا وأنهم قد بلغوا الكمالا

والقوم لا يدرون ما الأحوال فكونها لمثلهم محال

حاشا بساط القدس والكمال تطؤه حوافر الجهال

والجاهلون كالحمير الموكفه والعارفون سادة مشرفة

(1) صراع بين السنّة والبدعة : 1/ 171.

وقال بعض السادة المتبعة في رجز يهجو به المبتدعة

ويذكرون الله بالتَّغْبِير ويشْطَحون الشَّطح كالحمير

وينبحون النبح كالكلاب طَريقُهم ليست على الصَّواب

وليس فيهم من فتى مطيع فلعنة الله على الجميع

قد ادَّعوا مراتباً جليلة والشرع قد تجنَّبوا سبيله

قد نبذوا شرعة الرسولِ والقوم قد حادوا عن السبيلِ

لم يدخلوا دائرة الحقيقة كلا ولا دائرة ا لطريقة

لم يقتدوا بسيد الأنام فخرجوا عن ملَّة الإسلام

لم يدخلوا دائرة الشريعة وأولعوا ببدعٍ شنيعة

لم يعملوا بمقتضى الكتاب وسنَّةِ الهادي إلى الصَّواب

قد مَلَكَت قلوبَهم أوهام فالقوم إبليس لهم إمام

والجمعية في موقفها هذا ترجع إلى مصدريها المعتمدين لديها : السلفية التنويرية، والسلفية المحافظة، وسنلخص هنا باختصار ما يعتمد عليه هذان المصدران من الأدلة:

المصدر التنويري:

وأهم دليل يعتمد عليه – بالإضافة إلى ما سنراه من أدلة المحافظين – هو أن ما يحصل فيه تلك المجالس مما يسيئ للإسلام، وإلى السلوك الحضاري الذي جاء به الإسلام، أو كما عبر عن ذلك الشيخ محمد الغزالي حين سئل عن (طائفة من العباد

يجتمعون على ذكر الله بأسمائه الحسنى كلها أو بعضها، وقد يتمايلون أو يهتزون، فما حكم هذه العبادة؟)

فأجاب قائلا: (هذه بدعة قديمة استحدثها بعض أصحاب المشاعر المضطربة، وقد سماها بعض الصحافيين الأجانب (الرقص الديني) وهي تسمية يحس المسلم بالخزي إذا سمعها، لأنها تجعل الإسلام أشبه بالعبادات التي يمارسها الزنوج في أفريقية وهذه فتنة مزعجة، وإهانة شديدة للإسلام)[1]

وقريب من هذا التبرير نجد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي يخاطب الطرق الصوفية لا بمنطق الأدلة التي تعتمدها السلفية المحافظة، وإنما بمنطق الواقع والمقاصدية التي تعتمدها السلفية التنويرية، فيذكرهم بعواقب ما يقومون به من اهتزاز ورقص، فيقول: (تدرون عواقب ما صنعتم بهذه الأمّة؟ إنكم اقتلعتم ببدعكم كل ما غرس الإسلام فيها من فضائل فمكّنتم فيها لأعراض الانحلال والتفكك والسقوط. وأتيتم على ما فيها من ذكاء ونشاط وعمل فأصبحت بين الأمم وهي مضرب المثل في البلادة والجمود والكسل ولو كنا وحدنا في أرض الله لهان الأمر في الجملة ولكن من ورائنا الأجانب عن هذا الدين يتربّصون به الدوائر فيأخذونكم في عداد أبنائه ويأخذون أعمالكم في عداد أعماله. فهل في أعمالكم ما يبيّض وجه الإسلام ويدفع عنه عادية الألسنة والأقلام، وإن منكم من يرقص أمام أولئك الأجانب رقص القرود وتلبسه شيطانيته فيلتهم الزجاج والحديد والحيات وهم يضحكون ولا رأي لهم إلا أن هذا هو الإسلام وهذه هي تعاليمه وهذه آثاره، ولا منطق لهم إلا أن هؤلاء أتباع طريقة كذا، وطريقة كذا من الإسلام، فهذا هو الإسلام

(1) محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، دار نهضة مصر للنشر، (ص366)

ونحن نقول لهم إن الإسلام لا يعرف طريقة كذا ولا طريقة كذا فهو بريء من هذه البعران والتماسيح وهو من أفعالهم أبرأ)[1]

المصدر المحافظ:

وهو من أشد من وقف من هذه الظاهرة، ولعل أسبق من تحدث عنها، وألف فيها الرسائل والقصائد الشيخ ابن القيم في كثير من كتبه، وخاصه كتابه (إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان)، فمما جاء فيه قوله: (ومن مكايد عدو الله –أي الشيطان– ومصايده، التى كاد بها من قلّ نصيبه من العلم والعقل والدين، وصاد بها قلوب الجاهلين والمبطلين، سماع المكاء، والتصدية، والغناء بالآلات المحرمة، الذى يصد القلوب عن القرآن، ويجعلها عاكفة على الفسوق والعصيان، فهو قرآن الشيطان، والحجاب الكثيف عن الرحمن)[2]

ويصف ابن القيم بدقة ما يحصل في عصره في مجالس السماع، وهو يشبه كثيرا ما يحدث في كثير من مجالس الطرق الصوفية، فيقول: (حتى إذا عمل السكر فيهم عمله، وبلغ الشيطان منهم أمنيته وأمله، واستفزهم بصوته وحيله، وأجلب عليهم برجله وخيله، وخَزَ فى صدورهم وخزاً. وأزَّهم إلى ضرب الأرض بالأقدام أزا، فطورا يجعلهم كالحمير حول المدار، وتارة كالذباب ترقص وسُيَطْ الديار. فيا رحمتا للسقوف والأرض من دك تلك الأقدام، ويا سوأتا من أشباه الحمير والأنعام، وياشماتة أعداء الإسلام، بالذين يزعمون أنهم خواص الإسلام قضوا حياتهم لذة

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (1/ 120)

(2) محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الثانية، 1395 – 1975، (1/ 224)

وطرباً، واتخذوا دينهم لهواً ولعباً)[1]

ومن المصادر التي اعتمدتها الجمعية في موقفها هذا ما كتبه الشيخ أبو بكر الطرطوشي، فقد سئل عن (جماعة من رجال فيكثرون من ذكر الله تعالى وذكر محمد ﷺ، ثم إنهم يوقعون بالقضيب على شيء من الأديم ويقوم بعضهم يرقص ويتواجد حتى يقع مغشيا عليه، ويحضرون شيئا يأكلونه هل الحضور معهم جائز أم لا؟)[2]

فأجاب الطرطوشي: (يرحمك الله مذهب الصوفية بطالة وجهالة وضلالة، وما الاسلام إلا كتاب الله وسنة رسوله، وأما الرقص والتواجد، فأول من أحدثه أصحاب السامري لما اتخذ لهم عجلا جسدا له خوار قاموا يرقصون حواليه ويتواجدون فهو دين الكفار وعباد العجل.

وأما القضيب فأول من اتخذه الزنادقة ليشغلوا به المسلمين عن كتاب الله تعالى وإنما كان يجلس النبي ﷺ مع أصحابه كأنما على رءوسهم الطير من الوقار فينبغي للسلطان ونوابه أن يمنعهم من الحضور في المساجد وغيرها ولا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحضر معهم ولا يعينهم على باطل هذا مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة المسلمين وبالله التوفيق)[3]

ومن المصادر التي اعتمدتها الجمعية موقف أبي إسحاق الشاطبي، فقد قال في إنكار السماع والرقص الصوفي: (وأما المقلد فكذلك أيضا لأنه يقول فلان المقتدى

---

(1) إغاثة اللهفان (1/ 224)

(2) نقلا عن: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) (11/ 237)

(3) تفسير القرطبي (11/ 238)

به يعمل بهذا العمل ويتنى كاتخاذ الغناء جزءا من أجزاء طريقة التصوف بناء منهم على أن شيوخ التصوف قد سمعوه وتواجدوا عليه ومنهم من مات بسببه وكتمزيق الثياب عند التواجد بالرقص وسواه لأنهم قد فعلوه وأكثر ما يقع مثل هذا في هؤلاء المنتمين إلى التصوف، وربما احتجوا على بدعتهم بالجنيد والبسطامى والشبلى وغيرهم فيما صح عندهم أو لم يصح ويتركون أن يحتجوا بسنة الله ورسوله وهي التي لا شائبة فيها إذا نقلها العدول وفسرها أهلها المكبون على فهمها وتعلمها، ولكنهم مع ذلك لا يقرون بالخلاف للسنة بحتا بل يدخلون تحت أذيال التأويل إذ لا يرضى منتم إلى الإسلام بإبداء صفحة الخلاف للسنة أصلا)[1]

ومن المصادر التي اعتمدتها الجامعية، وهي أقرب المصادر إليها ما كتبه الشيخ عثمان بن المكي العالم السلفي التونسي في كتابه (المرآة لإظهار الضلالات)، والذي رد عليه الشيخ ابن عليوة في رسالته (القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف)

وقد لقيت رسالة ابن المكي اهتماما كبيرا خاصة في السعودية وغيرها، وقد طبعت طبعة أنيقة وحققت بالإضافة إلى انتشارها الواسع في النوادي والمواقع المختلفة.

وهي مع ذلك تفتقر – كما يفتقر الكثير من كتب الاتجاه السلفي- إلى اللغة العلمية المؤدبة، بل حتى إلى التوثيق العلمي، وكمثال على ذلك أن المحقق عبد الله بن صالح البراك لم يعلق على النصوص الكثيرة التي أوردها ابن المكي، والتي لا سند لها، بل هي ظاهرة الوضع، بل لو كان سندها صحيحا لكانت دليلا يحتج به

(1) الإعتصام (ص 405-406).

الصوفية، ومن ذلك قوله (سُئل الحسن البصري عن اجتماع جماعة من أهل السنة والجماعة يقرؤون القرآن في بيت أحد ويصلُّون على النبي ﷺ ويدعون لأنفسهم ولجماعة المسلمين؟ فنهى عن ذلك أشدَّ النهي؛ لأنه لم يكن من عمل السلف الصالح، وما لم يكن عليه عمل السلف، فليس من الدين؛ فقد كانوا أحرص الناس على الخير من هؤلاء، فلو كان فيه خير لفعلوه..)[1]، وهكذا لا نعلم من أين اعتمد على هذا النقل، الذي يحمل دلائل بطلانه، فلم يكن في ذلك الحين هذا المصطلح (أهل السنة والجماعة)

ثم إنه إن صح هذا النقل كان دليلا للصوفية، كما قال الشيخ ابن عليوة في رده عليه: (فإذا كان هذا الذي ضاق به صدرك من أحوال القوم حتى أنّك لم تجد له قولا بالجواز، حيث إنّهم يجتمعون في بيت أحدهم يقرؤون القرآن ويصلّون على النبيّ ﷺ، ويدعون لأنفسهم ولجماعة المسلمين فظهر لك أنّه معصية مخالف لما كان عليه السلف، فأنا أقول : اللّهم اجعل معاصينا ومعاصي أصدقائنا ومعاصي عموم المسلمين من هذا القبيل إن كان بالاجتماع على وجه ما ذكرتموه، وإن كان فيه زلّة لم تتضح، فالله يعصمنا وإيّاكم من الزلل، ثمّ أقول إنّ هذا النقل إن صحّ عن الحسن البصري رضي الله عنه فلا يفيدنا عموم النهي عن الاجتماع بصفة ما ذكر، وإن كان الحسن مجتهدا فلا يبعد أن يكون مجتهد غيره في عصره إن لم نقل في تلك الجماعة نفسها، لأنّ العصر عصر التابعين وثانيا إنّ هاته الواقعة تصلح أن تكون حجّة للصوفيّة لا عليهم حيث إنّكم قررتم أنّ الاجتماع وقع بتلك الصفة في عصر التابعين لأنّ المتعين علينا الاهتداء بهداهم، وهل تظنّ أنّ هاته الطائفة الميمونة وضعت

(1) ابن المكي، المرآة لإظهار الضلالات، ص11.

دعائمها على غير أساس متين؟)[1]

بل إن من العجب أن يستدل الشيخ عثمان ابن المكي على شيء يتصور أنه يكفر فاعله بإسرائيليات لا سند لها إلا تلك الأسانيد التي وضعها كعب الأحبار ووهب بن المنبه الذين هم من أئمة الدين وثقاته عند الاتجاه السلفي، فقد قال في معرض رده عن الرقص الصوفي: (أمّا الرقص والتواجد، فأول من أحدثه أصحاب السامري، فإنّهم لمّا عبدوا العجل صاروا يرقصون حوله ويتواجدون فهو دين الكفار وعبّاد العجل)[2]

وقد رد عليه الشيخ ابن عليوة بقوله: (ولم يكفكم حتى وضعتم عليهم تشبيها بليغا أخرجهم من دائرة الإسلام والمسلمين، وهو قولكم نقلا عمن لا يتقي الله مثلكم، أو لم يقصد بذلك إلاّ جماعة بعينها.. وفي ظنّي أنّكم تجاوزتم الحدّ فيما ارتكبتموه، فلا مسلك وخيم في أعراض أهل الله إلاّ وسلكتموه، ثمّ أقول : إن كان تشبيهكم هذا للفقراء بعبّاد العجل فيه إصابة من حيث الهيئة الموجودة في الفريقين، وقد صادفتم فيما زعمتم، فهل صادفتم وجه الشبه فيما بين المعبودين المتواجد من أجلهما بين عجل الإسرائيليين وإله الذاكرين ؟، فتعالى الله عمّا يقول الظالمون)[3]

ثانيا ــ موقف الطرق الصوفية:

لا نجد طريقة من الطرق الصوفية – ما عدا الطريقة التيجانية فيما نعلم – لا تهتم بهذا الجانب، وذلك لأهميته الكبرى في نشر المعاني الروحية التي يحرص الصوفية

(1) ابن عليوة، القول المعروف، ص29، 30.

(2) ابن المكي، المرآة لإظهار الضلالات، ص13.

(3) ابن عليوة، القول المعروف، ص29، 30.

بكل الوسائل على نشرها في عالم النفس والمجتمع.

بناء على هذا نحاول هنا أن نطرح هذه المسألة الخطيرة من زاويتين:

الأولى: هي بيان أهمية السماع وتوابعه التربوية، والتي جعلت الصوفية يحرصون عليه.

الثانية: بيان أدلتهم على شرعيته ما يمارسونه في هذا الجانب من طقوس.

وكلا الجانبين مرتبط بالآخر، وكلاهما يوجه الكلام فيه للمخالفين سواء من رجال الجمعية، أو من أصحاب الاتجاه السلفي، أو من الفقهاء المتشددين.

الدور التربوي للسماع والرقص:

أشاد الصوفية وغيرهم بأهمية السماع في التربية والسلوك والترقي، واختلفت عباراتهم في ذلك، فهذا ذكر العلامة الإسفاريني يذكر في (غذاء الألباب) الدواعي التي جعلت الصوفية يولون هذا الجانب تلك الأهمية الكبرى مع كونه من ميسرات السلوك، وليس من أصولها، ولا من شروطها، فيقول: (والسماع مهيج لما في القلوب، محرك لما فيها، فلما كانت قلوب القوم معمرة بذكر الله تعالى، صافية من كدر الشهوات، محترقة بحب الله، ليس فيها سواه، كان الشوق والوجد والهيجان والقلق كامن في قلوبهم كمون النار في الزناد، فلا تظهر إلا بمصادفة ما يشاكلها، فمراد القوم فيما يسمعون إنما هو مصادف ما في قلوبهم، فيستثيره بصدمة طروقه، وقوة سلطانه، فتعجز القلوب عن الثبوت عن اصطدامه، فتبعث الجوارح بالحركات والصرخات والصعقات، لثوران ما في القلوب)[1]

---

(1) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، تحقيق : محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان – 1423 هـ – 2002 م، الطبعة : الثانية، (1/ 127)

وهذا أبو حامد الغزالي يذكر وجه تأثير السماع في النفس، ودوره بالتالي في التربية والترقية، فقال: (اعلم أن السماع هو أول الأمر، ويثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد، ويثمر الوجد تحريك الأطراف، إما بحركة غير موزونة فتسمى الاضطراب، وإما موزونة فتسمى التصفيق أو الرقص)[1]

ثم يعقب على هذا ببيان أنه لا يوجد أي دليل في تحريم السماع والرقص المرتبط به، فقال: (والقول بأن السماع حرام معناه أن الله يعاقب عليه، وهذا الأمر لا يعرف بمجرد العقل، بل بالسمع، ومعرفة الشرعيات محصورة في النص أو القياس إلى المنصوص، ولم يستقم في هذا المجال نص ولا قياس، وبهذا يبطل القول بتحريمه، ويبقى فعلا لا حرج فيه كسائر المباحات)[2]

بل إنه فوق ذلك يذكر أن (هناك نصوصا تدل على إباحته، فالغناء سماع صوت طيب مفهوم المعنى محرك للقلب، وسماع الصوت الطيب بالنسبة لحاسة السمع كرؤية الخضرة والماء الجاري بالنسبة للعين، فلا يحرم، فإن أدى المنظر إلى الاطلاع على شيء حرام حرم النظر كالنظرة إلى العروة، وكالنظر بشهوة وكذلك يحرم السماع إذا كان سماعا لشيء غير حلال أو أدى بطريق انحرف عن الحلال)[3]

بل إن الغزالي، وهو الفقيه والمربي يجعل كتابا كاملا في إحيائه خاصا بهذا الموضوع على اعتبار أهميته التربوية والسلوكية والروحية، والتي نص عليها بقوله: (لله تعالى سر في مناسبة النغمات الموزونة للأرواح حتى إنها لتؤثر فيها تأثيرا

(1) إحياء علوم الدين (2/ 268)

(2) إحياء علوم الدين (2/ 270)

(3) إحياء علوم الدين (2/ 270)

عجيبا، فمن الأصوات ما يفرح، ومنها ما يحزن، ومنها ما ينوم، ومنها ما يضحك ويطرب، ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس..)[1]

ثم يلخص ذلك كله بقوله: (إن تأثير السماع في القلب محسوس، ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور بل على جميع البهائم فإنها جميعا تتأثر بالنغمات الموزونة)[2]

فما دام للسماع كل هذا التأثير، فما المانع من استثماره في التربية والسلوك، بل وترقية المريدين في درجات العرفان، يقول الغزالي: (سماع من أحب الله وعشقه واشتاق إلى لقائه فلا ينظر إلى شيء إلا رآه فيه سبحانه ولا يقرع سمعه قارع إلا سمعه منه أو فيه فالسماع في حقه مهيج لشوقه ومؤكد لعشقه وحبه ومور زناد قلبه ومستخرج منه احوالا من المكاشفات والملاطفات لا يحيط الوصف بها يعرفها من ذاقها وينكرها من كل حسه عن ذوقها)[3]

ثم يذكر تأثير تلك المستخرجات التي استجرجها السماع وما عقبه من الوجد، فقال: (ثم تكون تلك الأحوال أسبابا لروادف وتوابع لها تحرق القلب بنيرانها، وتنقيه من الكدورات كما تنقى النار الجواهر المعروضة عليها من الخبث، ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات، وهي غاية مطالب المحبين لله تعالى

(1) إحياء علوم الدين (2/ 275)

(2) إحياء علوم الدين (2/ 275)

(3) إحياء علوم الدين (2/ 279)

ونهاية ثمرة القربات كلها)[1]

وبناء على هذا يخلص الغزالي إلى أن السماع وما يتبعه بالنسبة للصوفية ليس مباحا فقط، وإنما هو من المستحبات، فقال: (.. فالمفضي إليها – أي لتلك الأحوال التي سبق ذكرها– من جملة القربات لا من جملة المعاصي والمباحات)[2]

ثم بين أن المنكر لهذا منكر للطبع والفطرة السليمة التي فطر الله عليها الأنفس، والتي تميل إلى الغناء جبليا من غير تكلف، ولهذا فإن من ينكر هذا يسميه الغزالي (البليد الجامد القاسي القلب المحروم عن لذة السماع) ذلك أنه (يتعجب من التذاذ المستمع ووجده واضطراب حاله وتغير لونه تعجب البهيمة من لذة اللوزينج، وتعجب الصبي من لذة الرياسة واتساع أسباب الجاه، وتعجب الجاهل من لذة معرفة الله تعالى ومعرفة جلاله وعظمته وعجائب صنعه)[3]

ثم بين علة هذه البلادة، فقال: (ولكل ذلك سبب واحد، وهو أن اللذة نوع إدراك، والإدراك يستدعي مدركا، ويستدعي قوة مدركة، فمن لم تكمل قوة إدراكه لم يتصور منه التلذذ، فكيف يدري لذة الطعوم من فقد الذوق، وكيف يدرك لذة الألحان من فقد السمع، ولذة المعقولات من فقد العقل، وكذلك ذوق السماع)[4]

وبناء على هذا نجد الطرق الصوفية في الجزائر تولي أهمية كبرى للسماع، بل لو قلنا بأن الفن الجزائري بأنواعه المختلفة الشعبية والأندلسية وغيرها كان مصدره الطرق الصوفية لم نبالغ في ذلك، وللأسف عندما رمي التصوف بالبدعة والضلال،

---

(1) إحياء علوم الدين (2/ 279)

(2) إحياء علوم الدين (2/ 279)

(3) إحياء علوم الدين (2/ 279)

(4) إحياء علوم الدين (2/ 279)

ورميت البردة التي كانت تنشد في الأعراس والجنائز بالشرك والإلحاد، ورميت تقاليدنا وعاداتنا الطيبة المحافظة بالتخلف استبدل الناس بدلها هذه الأغاني الفاسقة الفاجرة، وللأسف لا نجد من التيار السلفي من يحمل عليها حملته على التصوف والطرق.

لكن أهم طريقة أولت هذا الجانب أهمية كبرى بالإضافة إلى الطريقة العيساوية الطريقة العلاوية فقد كان لها اهتمام خاص بهذا الجانب، خاصة وأن للشيخ ابن عليوة ديوان مشهور، لا تزال قصائده يغنى بها في جميع العالم الإسلامي، وقد كان للغته الغنائية البسيطة تأثيرها الكبير في النفوس خاصة في ظل الاستعمار الفرنسي، الذي لم يكن للجزائري مجال للاسترواح فيه غير هذا المجال.

وقد كان الشيخ يعطي أهمية بالغة للإنشاد والغناء، بل كان محاطا دائما بمجموعة من الطلبة لهم أصوات شجية يقومون بأداء القصائد الصوفية بألحان عذبة لها تأثيرها الكبير في النفوس، ولم يكن يمزجها بالآلات الموسيقية، إما رعاية لما وقع في ذلك من خلاف فقهي، أو كما علل ذلك لأوغسطين بارك عندما قال له: (إن الموسيقى ليست جافة كالكلمات، إنها تنساب كالجدول وتصل بالإنسان إلى الله)[1]

والقصائد التي كانت تنشد في المجامع العلاوية عادة تتشكل من قصائد ابن الفارض أو الشيخ أبي مدين أو الشيخ عبد القادر الجيلاني، أو قصائد أبي الحسن الششتري، وهي القصائد التي تنشد عادة عند أصحاب الطريقة الشاذلية، وخصوصا

---

(1) نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص 180.

الدرقاوية منها.

إلى جانب قصائد الشيخ ابن عليوة التي كانت غنائية بالأساس، وقصائد شيخه البوزيدي، ثم أضيفت بعد ذلك قصائد تلميذه وخليفته الشيخ عدة بن تونس، وقد جمعت كلها في ديوان واحد تحت عنوان (آيات المحبين)، ويعتبر الآن مصدرا للأغاني الصوفية في العالم الإسلامي، خاصة في المناطق التي تنتشر فيها طريقته كالشام والمغرب.

أدلة شرعية السماع والرقص:

بناء على ما ذكرنا سابقا من رد الشيخ ابن عليوة على ما أورده الشيخ عثمان ابن المكي حول الرقص الصوفي، نذكر هنا أمرين كلاهما مرتبط بالأدلة:

الأول: إجابة الطرق الصوفية على ما أورده المخالفون من الأدلة.

الثاني: هو الأدلة التي يعتمدونها بحسب تصورهم للجواز أو للاستحباب.

وسنورد هنا ذلك باختصار باعتبار أن المسألة تكلم فيها الكثير من رجال الطرق الصوفية، وبسطت فيها الأدلة المفصلة.

إجابة الطرق الصوفية على ما أورده المخالفون من الأدلة:

ابتدأ الشيخ ابن عليوة رده على عثمان ابن المكي من حكمه على مجوزي الرقص بالكفر بناء على نقل نقله من ابن وهبان حيث قال: (ومن يستحل الرقص قالوا بكفره ولا سيما بالدف يلهو ويزمر)، ونقله عن المعيار عن جماعة من الشيوخ: (إنّ من حبس زاوية أو غيرها على فقراء الوقت فحبسه باطل لأنّه على معصية)[1]

---

(1) المرآة لإظهار الضلالات: ص14.

وقد رد عليه الشيخ ابن عليوة بقوله: (وهكذا شأنك مهما وجدت سيرة شنيعة أو حالة فظيعة إلاّ وألصقتها بجنب الذاكرين تدليسا منك على القارىء حتى لا يتبادر لفهمه من مذهب التصوّف إلاّ مجرد ما ذكرته من الرقص واللهو والتزمير ونحو ذلك، ألا ترى أنّه تقرّر لديك أنّ مستحل الرقص قالوا بكفره، فكيف بك إذا بلغك أنّ الحبشة دخلوا مسجد النبّي ﷺ يوم العيد على هيئتهم المعروفة من الرقص ونحوه، وهو عليه الصلاة والسلام ناظر لهم وعائشة رضي الله عنها تتطلع عليهم من خلفه، حتى فرغوا من أعمالهم، ولم ينكر عليهم عليه الصلاة والسلام، فبالله عليك أي شيء تفهمه من ذلك وأنت تقول الرقص حرام مطلقا، وهل تراه عليه الصلاة والسلام يقرر على الحرام ؟، وهلا تجد فرقا بين رقص السفهاء المتخنثين وبين رقص الحبشة ؟)

ثم احتج عليه بما ورد في حديث جعفر بن أبي طالب، واهتزازه طربا عندما قال له النبي ﷺ: (أشبهت خلقي وخلقي)[1]

قال تعليقا على هذا الحديث، وردا على الشيخ عثمان بن المكي: (ولم ينكر عليه ولم ينهه، وهلا يفيدك هذا إباحة في الحكم ؟، وهل يصح التطبيق بين رقص جعفر وبين الرقص المشار إليه في قصيدة ابن وهبان؟، ألم تعلم أنّ التخصيص يفيد الإطلاق؟، وهل ترى أنّ الصوفيّة يقولون بتحليل الرقص مطلقا كما قلت أنت

(1) قوله ﷺ : (أشبهت خلقي وخلقي) موجود في صحيح البخاري (3/ 242) من غير ذكر اهتزازه طربا، وفي (مسند أحمد بن حنبل (1/ 108) عن علي رضي الله عنه قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وزيد قال فقال لزيد أنت مولاي فحجل، وقال لجعفر أنت أشبهت خلقي وخلقي قال فحجل وراء زيد قال وقال لي أنت مني وأنا منك قال فحجلت وراء جعفر.

بتحريمه مطلقا؟، كلا وإنّما هم أوسع منك نظرا لا يقولون في دين الله بغير علم)[1]

ثم ذكر أنه في انتصار للصوفية في هذا الجانب لا ينتصر للرقص، وإنما ينتصر للأمة التي حكم عليها بالردة، فقلا: (إنّ ما قررناه في هاته النازلة ليس مجرد انتصار لجانب الرقص، كلا، وإنّما هو إظهار للحكم وانتصار للأمّة المحمديّة التي قضيت بالكفر على الجلّ منها، لأنّ الغالب فيها يعتقد جواز الاهتزاز، وأمّا المنتسبون فيعتقدون مطلوبيته)[2]

ثم ذكر له العلة في إنكاره على الصوفية وعدم فهمه لسر حركاتهم، فقال: (وبالطبع كلّ حبيب يرتعد عند ذكر حبيبه، وإنّي على علم من أن الحجّة لا تقوم عندك بما ذكرناه، لأنّك لم تذق طعم المحبّة، ولو دبّت في مفاصلك لاشتهيت أن تسمع ذكر الله ولو من كافر، ثمّ نقول كما قال سلطان العاشقين [3]:

ولي ذكرها يحلو على كلّ صيغة وإن مزجوه عذّالي بخصام

وحينئذ تعرف معنى الوجل، وتنظر هل تملك نفسك أم لا ؟)

ثم ذكر له ما قصه القرآن الكريم من شأن نسوة مصر، فقال: (ألم يبلغك في كتاب الله خبر النسوة اللاتي قطعن أيديهن لمّا خرج عليهن يوسف عليه السلام، {وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا} [يوسف: 31]، فإن كان مثل هذا يقع بمشاهدة جمال مخلوق، فلم لا يقع ما يقرب منه عند مشاهدة جمال خالقه إذا ظهر بسلطان

(1) ابن عليوة، القول المعروف، ص65.

(2) ابن عليوة، القول المعروف، ص66.

(3) ابن عليوة، القول المعروف، ص67.

كبريائه)[1]

ثم نبهه إلى خطورة تكفيره لأصحاب الطرق الصوفية، ونتائج المترتبة على ذلك، فقال: (ألم تعلم أنّك إذا قلت بكفر مؤمن، فقد حكمت بإباحة ماله ودمه وبخلوده في النـار ؟، ألم تعلم أنّ حرمة المؤمن عند الله أعظم من حرمة الكعبة، وإنّ هدمها عنده أهون من تكفير المؤمن المعلن بكلمة الإخلاص المردّدة لها في سائر الأنفاس، وإنّي أحذرك الله أن تتقيه في أهل لا إله إلاّ الله ولا تقل فيهم برأيك، فإنّهم أقوام خلقهم الله لذكره واختارهم في سابق علمه، فعلى الأقل أن تراقبهم لله وتحترمهم في الله، والإضافة تغنيك والله يلهمك ويهديك)[2]

بالإضافة إلى ما ذكره الشيخ ابن عليوة تناول المنتسبون للطرق الصوفية النصوص التي استدل بها المخالفون ووجهوها التوجيه الذي تتناسب مع موقفهم، وهذه بعض تلك النصوص، وموقفهم منها:

1 ــ قوله تعالى: {أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ (59) وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ (60) وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ (61)} [النجم: 59 - 61]، فقد نقل المنكرون للسماع الصوفي في تفسير هذه الآية أن ابن عباس (سامدون) بالغناء بلغة حمير، وقد رد الغزالي على هذا الدليل بقوله: (ينبغي أن يحرم الضحك وعدم البكاء أيضا، لأن الآية تشتمل عليه، فإن قيل: إن ذلك مخصوص بالضحك على المسلمين لإسلامهم، فهذا أيضا مخصوص بأشعارهم في معرض الاستهزاء بالمسلمين، وكما قال تعالى {وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ} [الشعراء: 224]، وأراد به شعر الكفار ولم

---

(1) ابن عليوة، القول المعروف، ص67.

(2) ابن عليوة، القول المعروف، ص68.

يدل على ذلك تحريم نظم الشعر في نفسه)[1]

2 ـ قوله تعالى: {وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ } [الإسراء: 64]، وقد استدلوا على هذا بما روي عن ابن عباس من أن المراد بذلك الغناء، وقد عبر ابن القيم – وهو من أكبر المعارضين للغناء والسماع الصوفي وغير الصوفي– عن هذا بقوله: (ومن المعلوم أن الغناء من أعظم الدواعي إلى المعصية، ولهذا فسر صوت الشيطان به وقول مجاهد إنه الغناء الباطل. ورواية أخرى عنه: صوته هو المزامير)[2]

وقد رد الصوفية على هذا الاستدلال بأن أكثر المفسرين ذهبوا إلى إلى تفسيرها (بصوتك)، وصوته كل داع يدعو إلى معصية الله تعالى لذلك فلا وجه للتخصيص بالغناء فقط، وإنما بكل وسيلة تكون سببا إلى معصية الله.

بالإضافة إلى هذا، فإن الغناء وإن استعمله الشيطان في سبيل الضلالة، فيصح أن يستعمله غيره في سبيل الخير والاستقامة، فما هو إلا أسلوب حسنه حسن، وقبيحه قبيح.

الأدلة المجيزة للسماع والرقص الصوفي:

من الأدلة التي ذكرها الشيخ ابن عليوة، وغيره من رجال الطرق الصوفية على صحة ما يمارس في مجالس الطرق الصوفية من السماع والرقص:

1 ـ قوله تعالى: { إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا } [الأنفال: 2]، وقد علق الشيخ ابن عليوة على هذه الآية بقوله: (فها هو تعالى أخبرك عمّا يلحق الذكر من الوجل وجعله من أخص صفة

---

(1) إحياء علوم الدين للغزالي (2/ 351)

(2) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن قيم الجوزية (1/ 255)

المؤمنين)[1]

بل ذكر – مخاطبا الشيخ ابن المكي – منبها له أن ما يفعله الصوفية ليس مقصودا لذاته، وإنما (هو نتيجة الوجل الذي عدمتموه)[2]

2 ـــ أن الله تعالى أثنى على أهل الكتاب بما يحصل لهم من الوجد، فذكر أحد لوازمه أبلغ ما يكون من المدح فقال: {وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ} [المائدة: 83]، وقد علق الشيخ ابن عليوة على هذه الآية بقوله: (أو ليس هذا ما يدّل على وقوع حركة في باطن المؤمن من أجل ذكر الله واستماع كلامه؟)[3]

3 ـــ أنّ الصحابة رضوان الله عليهم تناشدوا الأشعار بحضرة النبيّ ﷺ ولم ينكر عليهم، وفي قصة كعب بن زهير كفاية لمن تدبرها كيف استمع منه النبيّ ﷺ قصيدته المعروفة : (بانت سعاد)، مع ما فيها من التغزّلات، وكيف جزاه بالعفو والبردة زيادة له عن تقريره له في إنشاد الشعر بحضرته[4].

ومن ذلك ما حدث به أنس أن النبي ﷺ كان في سفره وكان غلام يحدو بهن يقال له أنجشة فقال النبي ﷺ: (رويدك يا أنجشة سوقك بالقوارير) قال أبو قلابة : يعني ضعفة النساء)[5]

ومن ذلك ما حدث به عامر بن سعد قال: دخلت على قرظة بن كعب وأبي

(1) ابن عليوة، القول المعروف، ص67.

(2) ابن عليوة، القول المعروف، ص67.

(3) ابن عليوة، القول المعروف، ص68.

(4) ابن عليوة، القول المعروف، ص68.

(5) صحيح البخاري (8/ 58)

مسعود الأنصاري في عرس وإذا جوار يغنين فقلت أي صاحبا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن أهل بدر يُفعل هذا عندكم؟!... فقالا: اجلس إن شئت فاستمع معنا وإن شئت فاذهب فإنه قد رخص لنا في اللهو عن العرس[1].. وغيرها من النصوص الكثيرة.

المطلب الثاني: الموالد (الزردات)

من الأمور التي تكاد تكون مختصة بالطرق الصوفية، وإن شاركها فيها غيرهم، الاحتفالات التي يقيمونها في مناسبات مختلفة، إما إحياء لذكرى ميلاد شخص يعتقدون ولايته، أو وفاته، أو لأجل غرض من الأغراض المختلفة، والتي يطلق عليها في المجتمع الجزائري اسم (زردة)[2]، ويطلق عليها كذلك اسم (الجموع) و(الاحتفالات) و(الموالد) بحسب الطرق المختلفة.

وعلاقة هذا بالممارسات الميسرة للسلوك الصوفي واضحة، وهي أنه في هذه التجمعات يلتقي إخوان الطريقة من كل البلاد، ويتذاكرون، وينشدون القصائد، ويكتسبون أفرادا جددا في الطريقة، بالإضافة إلى ما يقام في تلك المناسبات من ولائم، وهي كلها مما ترغب فيه النفس، ويميل إليه الطبع، وهي بذلك تعطي

---

(1) سنن النسائي (6/ 135)

(2) عرف الشيخ مبارك الميلي الزردة بقول: (وأما الزردة؛ فهي في لسان العرب: المرة من زرد اللقمة-كفهم- زردا: بلعها، وازدردها: ابتلعها، وهي في عرفنا طعام يتخذ على ذبائح من بهيمة الأنعام عند مزارات من يعتقد صلاحهم، ولها وقتان: أحدهما: في فصل الخريف عند الاستعداد للحرث. والآخر: في فصل الربيع عند رجاء الغلة. والغرض منها التقرب من ذلك الصالح كي يغيثهم بالأمطار تسهيلا للحرث أو حفظا للغلة، فهو عندهم كوزير عند ملك يرشونه بالزردة ليقضي حاجتهم عند الله!! ما أجهلهم بمقام الألوهية!! (انظر: رسالة الشرك ومظاهره (ص: 379)

شحنات إضافية للسالك يتزود منها مدة طويلة.

بالإضافة إلى ما في تلك الموالد من آثار اجتماعية تربط المجتمع بعضه ببعض، بل تربط المجتمع بتاريخه وثقافته والرجال الذين يميل إلى تقديسهم، وبالتالي فللموالد أثرها البعيد في تشكيل الهوية، والحفاظ عليها.

والطقوس في هذه الموالد تختلف من مجتمع إلى آخر، والالتزام الديني فيه كذلك يختلف من طريقة إلى أخرى، وبالتالي، فإن الحكم على هذه الموالد سلبا أو إيجابا يحتاج إلى النظر في كل مولد على حدة، وإلا كان في الحكم جورا وخطأ كبيرا.

بناء على هذا نحاول في هذا المطلب أن نتعرف على موقف الجمعية من تلك الموالد، ثم نقارنه بموقف الطرق الصوفية.

موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من الموالد:

لعل أهم ما اهتمت الجمعية بقلعه من عادات وتقاليد المجتمع الجزائري ظاهرة الموالد والزردات، والتي أصبح يطلق عليها عند الجمعية بأعراس الشيطان، حتى أن الأمر وصل بها إلى تحريم أكل الطعام الذي يعد في تلك المناسبات، بل وصل الأمر إلى أخطر من ذلك حين اعتبرت الموالد مواسم شركية لا تختلف عن تلك الاحتفالات التي كان يقيمها العرب في الجاهلية للات والعزى وغيرها من الأصنام.

ولعل أهم من ركز اهتمامه على محاربة هذه الموالد من غير هوادة الشيخ البشير الإبراهيمي، ونحب – للتعرف على موقفه من الموالد– أن نقتصر على تحليل

مقال له نشره البصائر[1] بعنوان (أعراس الشيطان)[2]، استهله على طريقته في تغليب الأدب على العلم، والبيان على البرهان، فهو بدأ بذكر الشيطان وتأثيراته المختلفة بطريقته تهكمية ساخرة، فقال: (كنا نفهم أن الشيطان يطوف ما يطوف ثم يأوي إلى قلوب أوليائه، لينفث فيها الشر، ويزين لها معصية الله، ويحركها إلى الفساد والمنكر، ويذكرها بسننه المنسية لتتوب إليه من إهمالها وإضاعتها؛ وما كنا نعلم أن للشيطان مراج خاصة لا يبرحها في فصلين من السنة، ومعظمها في (العمالة الوهرانية)، وما ذلك لطيب في هوائها، أو عذوبة في مائها، أو اعتدال في جوها، فالشيطان غني عن هذا كله، ولا يعبأ بهذا كله، وإنما ذلك للذة يجدها الشيطان في هواها ... وسهولة انقياد يجدها في أوليائه بها، وقابلية للتسويل والتزين قلما يجدها في غيرهم من رعاياه، وصدق الله العظيم، فإن الشياطين لا تنزل إلا على كل أفاك أثيم)[3]

بعد هذا الاستهلال الذي خصصه للشيطان مع أن الحديث مرتبط بالموالد، أخذ يربط بين الشيطان والموالد، فقال – بأسلوبه التعميمي الذي لا يحب الاستثناء- : (هذه (الزرد) التي تقام في طول العمالة الوهرانية وعرضها هي أعراس الشيطان وولائمه، وحفلاته ومواسمه، وكل ما يقع فيها من البداية إلى النهاية كله رجس من عمل الشيطان، وكل داع إليها، أو معين عليها، أو مكثر لسوادها فهو من أعوان الشيطان)[4]

---

(1) في العدد 95 من جريدة «البصائر»، 14 نوفمبر سنة 1949.

(2) انظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 319)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 319)

(4) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 320)

ثم ذكر المبررات الداعية إلى هذا الحكم الشديد، فقال: (ألم تر إلى ما يركب فيها من فواحش ومحرمات؛ وما يهتك فيها من أعراض وحرمات؟ كل ذلك مما يأمر به الشيطان البدوي، وكل ذلك مما ذكرنا به القرآن، وبين لنا أنه من أمره ووعده، وتزيينه وإغوائه)[1]

ولم يذكر الشيخ أي دليل على هذا القذف العام لكل الموالد من دون استثناء، وكأنها جميعا مناسبات للمنكرات والفواحش، ولا حظ فيه لعبادة أو دين أو علم.

ولم يكتف الشيخ بهذا القذف العام لجميع المجتمع الجزائري، وإنما راح يشهر سلاح التكفير والرمي بالشرك الأكبر الذي تلقفه من شيخه محمد بن عبد الوهاب، فقال: (كلما انتصف فصل الربيع من كل سنة تداعى أولياء الشيطان في كل بقعة من هذه العمالة إلى زردة يقيمونها على وثن معروف من أوثانهم، يسوله لهم الشيطان وليا صالحا، بل يصوره لهم إلها متصرفا في الكون، متصرفا في النفع والضر والرزق والأجل بين عباد الله، وقد يكون صاحب القبر رجلا صالحا، فما علاقة هذه الزرد بصلاحه؟ وما مكانها في الدين؟ وهل يرضى بها لو كان حيا وكان صالحا الصلاح الشرعي؟ وقد كانت هذه الزرد تقام في أيام الجدوب للاستسقاء غير المشروع، فأصبحت عادة مستحكمة، وشرعة محكمة، وعبادة موقوتة، يتقرب بها هؤلاء المبتدعة إلى أوثانهم في أوقات الجدوب والغيوث على السواء، يدعوهم إليها شيطانهم في النصف الأخير من كل ربيع، فإذا جاء الغيث نسبوه إلى أوثانهم، وإذا كان الجدب نسبوه إلى الله، عكس ما قال الله وحكم، ثم إذا جاء الصيف فاءوا إلى الأعمال الصيفية مضطرين، فإذا أقبل الخريف عادوا إلى تلك العادة النكراء

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 320)

فأنفقوا فيها كل ما جمعوه، وتداينوا بالربا المضاعف بما لا تقوم به ذممهم ولا أموالهم؛ فإذا ثقل الدين وألح الدائن، باع من يملك قطعة أرض أرضه، وباع من يملك دابة دابته، وتلك هي الغاية التي يعمل لها الشيطانان، شيطان الجن، وشيطان الاستعمار!)[1]

بعد هذا الحكم القاسي الشديد المفتقر إلى اللغة العلمية والحكمة في معالجة الظواهر، راح يعتبر أن ذلك التقديس الذي جبل عليه الجزائريون للأولياء والصالحين هو نفخة من نفخات الشيطان أو كيد من كيد الاستعمار، وأنه لا علاقة له بحب الصلاح والولاية والتدين، فلا يحب الصالحين إلا من يحب الصلاح نفسه، ولا يعظم أهل الدين إلا من سبق تعظيمهم لهم تعظيم الدين نفسه.

يقول الإبراهيمي: (سر ما شئت في جميع الأوقات، وفي جميع طرق المواصلات تر القباب البيضاء لائحة في جميع الثنايا والآكام ورؤوس الجبال، وسل تجد القليل منها منسوبا إلى معروف من أجداد القبائل، وتجد الأقل مجهولا، والكثرة منسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني. واسأل الحقيقة تجبك عن نفسها بأن الكثير من هذه القباب إنما بناها المعمرون الأوربيون في أطراف مزارعهم الواسعة، بعد ما عرفوا افتتان هؤلاء المجانين بالقباب، واحترامهم لها، وتقديسهم للشيخ عبد القادر الجيلاني، فعلوا ذلك لحماية مزارعهم من السرقة والإتلاف. فكل معمر يبني قبة أو قبتين من هذا النوع يأمن على مزارعه السرقة، ويستغني عن الحراس ونفقات الحراسة، ثم يترك لهؤلاء العميان- الذين خسروا دينهم ودنياهم- إقامة المواسم عليها في كل سنة، وإنفاق النفقات الطائلة في النذور لها وتعاهدها

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 320)

بالتبييض والإصلاح، وقد يحضر المعمر معهم الزردة، ويشاركهم في ذبح القرابين، ليقولوا عنه إنه محب في الأولياء خادم لهم، حتى إذا تمكن من غرس هذه العقيدة في نفوسهم راغ عليهم نزغا للأرض من أيديهم، وإجلاء لهم عنها، وبهذه الوسيلة الشيطانية استولى المعمرون على تلك الأراضي الخصبة التي أحالوها إلى جنات، زيادة على الوسائل الكثيرة التى انتزعوا بها الأرض من أهلها)[1]

ثم بين أثر الحركة الإصلاحية في قلع هذه العادات، ويقر في نفس الوقت بأنه لم يمض عليها زمن حتى عادت من جديد من غير أن يبحث في سر عودتها، فقال: (ولقد ماتت هذه العوائد الشيطانية قبل الحرب الأخيرة أو كادت تموت، بتأثير الحركة الإصلاحية المطهرة للعقائد، ثم قضي عليها بتأثر الناس بالحرب ولأوائها، وقد عادت في السنتين الأخيرتين إلى ما كانت عليه)[2]

ثم ختم مقاله بفتاوى خطيرة تفتقر إلى لغة الفقهاء، فقال: (يا قومنا، أجيبوا داعي الله، ولا تجيبوا داعي الشيطان، يا قومنا إن أصول هذه المنكرات مفسدة للعقيدة، وإن فروعها مفسدة للعقل والمال، وإنكم مسؤولون عند الله عن جميع ذلك، يا قومنا إنكم تنفقون هذه الأموال في حرام وإن الذبائح التي تذبحونها حرام لا يحل أكلها، لأنها مما أهل به لغير الله؛ فمن أفتاكم بغير هذا فهو مفتي الشيطان، لا مفتي القرآن)[3]

وعلى هذا المنهج المتشدد نرى الشيخ مبارك الميلي الذي استنسخ المنهج

---

(1) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 321)

(2) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 321)

(3) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (3/ 322)

الوهابي كاملا غير منقوص، وخاصة في كتابه (رسالة الشرك ومظاهره) الذي حكم به على شرك جميع الجزائريين، بل على شرك جميع المسلمين الذين يزورون الأضرحة أو يتوسلون بأصحابها.

بل إنه يعتقد ما كان يعتقد الشيخ ابن عبد الوهاب من عودة الجاهلية الأولى، بل إنه يرى أن الجاهلية الآخرة أشد، فيقول: (ولقد سادت هذه الحالة العالم الإسلامي، فانتهوا إلى جاهلية كجاهلية العرب في الدين لا في اللسان والبيان، فقد ارتقى العرب أيام جاهليتهم في معرفة معاني الكلام والإبانة عما في أنفسهم بالألفاظ المؤدية لأصل المعنى، ولكن المسلمين شمل انحطاطهم هذه الناحية أيضا؛ فلم يكونوا مثل أولئك العرب في فصاحة اللسان ووضع الأسماء على مسمياتها؛ فتراهم يعتقدون في الغوث والقطب وصاحب الكشف والتصريف معنى الألوهية، ولكن لا يسمونهم آلهة!! ويخضعون لأوليائهم ويخشونهم كخشية الله أو أشد، ولا يسمون ذلك عبادة!!)[1]

ويخاطب الذي يشكك في كون المسلمين تحولوا إلى مشركين لا يختلفون عن أبي جهل وأبي لهب، إن لم يكونوا أشد منهم شركا، فيقول: (ألست ترى في أوساطهم قبابا تبذل في تشييدها الأموال، وتشد لزيارتها الرحال؟! أم لست تسمع منهم استغاثات وطلب حاجات من الغائبين والأموات؛! أم لم تعلم بدور تنعت بدار الضمان تشترى ضمانتها بالأثمان؛! أم لم تجتمع بذرية نسب للمرابطين إعطاؤها بقوة غيبية؟! أم لم تتكرر عليك مناظر مكلفين إباحيين يقدسون بصفتهم مرابطين أو طرقيين؟! هذا إلى اجتماعات تنتهك فيها كل الحرمات باسم الزردات، أو تحت

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 162)

ستار الاعتقادات والدعوة إلى أوضاع مبتدعة صدت الناس عن اتباع السنة المطهرة.. والخبير بحياة أهل عصره، العالم بأصول دينه، لا يتردد في ظهور الشرك وانتشاره، وتعدد مظاهره وآثاره، والعامي الفطري لو سألته وأفهمته؛ لوجدت عنده الخبر اليقين لإثبات أن أمثاله- وما أكثرهم- في ضلال مبين)[1]

والشيخ مبارك الميلي كالشيخ البشير الإبراهيمي يفتي بحرمة الطعام الذي يقدم في تلك المحال، لأنه في تصوره مما أهل به لغير الله، على الرغم من أن الذابحين لتلك الأنعام يذكرون اسم الله عليها، ويطبقون فيها ما يذكره الفقهاء من أحكام الذبائح، فيقول: (هذه الزردة يذكرون اسم الله على ذبيحتها، ونيتهم الذبح للصالح عندهم، فأعمل الجامدون من الطلبة جانب اللفظ، ورأوا إباحة أكلها، وهم يقرؤون قول خليل في نية المصلي ولفظه: (وإن تخالفا، فالعقد)؛ يريد أن العبرة عند اختلاف القلب واللسان بما يعقده القلب لا بما يلفظه اللسان، وهي قاعدة عامة في جميع الطاعات)[2]

ولسنا ندري كيف اطلع الشيخ على نية الذابح، وهي باطنة لا يمكن لأحد الاطلاع عليها إلا ربها أو صاحبها، ولكنه مع ذلك يصر على أنهم يريدون بها غير وجه الله، ويعتبر أن المخالف في ذلك جامد ومغرض، فيقول: (وقد يقول الجامدون والمغرضون: إنا نحكم بالظواهر والله يتولى السرائر، وقد ظهر من حال الذابح أنه ذكر اسم الله، فلا نبحث عن نيته الباطنة! فنقول لهم: أولا: إن المفتي لا يقتصر دائما على الظواهر؛ ففي الأيمان والطلاق مسائل تنبني على النية والقصد،

---

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 164)

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 379)

ويختلف حكمها باختلاف النية مع اتحاد اللفظ، بل تقدم قريبا الاستناد إلى النية في حكم الذبائح عن علي وغيره.. وثانيا: إن من السرائر ما تحف به قرائن تجعل الحكم للنية ولا تقبل معه الظواهر.. وذبائح الزردة من هذا القبيل؛ فإن كل من خالط العامة يجزم بأن قصدهم بها التقرب من صاحب المزار)[1]

ثم اعتبر من القرائن الدالة على أن الذبح فيها لغير الله، وهي لذلك محرمة، والأخطر من ذلك الحكم على فاعل ذلك بالشرك الجلي، لأنه قدم القرابين لغير الله، فيذكر[2]:

الأول:ـ أنهم يضيفون الزردة إلى صاحب المزار؛ فيقولون: زردة سيدي فلان، أو: طعام سيدي عبد القادر، مثلا.

ثانيها: أنهم يفعلونها عند قبره وفي جواره، ولا يرضون لها مكانا آخر.

ثالثها: أنهم إن نزل المطر إثرها نسبوا إلى سر المذبوح له، وقوي اعتقادهم فيه وتعويلهم عليه.

رابعها: أنهم إن نهوا عن فعلها في المكان الخاص، غضبوا ورموا الناهي بضعف الدين أو بالإلحاد، وقد يجاوزون الجهر بالسوء من القول إلى مد الأيدي بالإذاية.

خامسها: أنهم لو تركوها فأصيبوا بمصيبة نكسوا على رؤوسهم وقالوا: إن وليهم غضب عليهم لتقصيرهم في جانبه.

ثم علق على هذه القرائن بقوله: (فهذه دلائل من أحوال الناس وأفعالهم

---

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 380)

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 380)

وأقوالهم التي لم يلقنها لهم المكابرون المتسترون وراء التأويل تريك أن ذبائح الزردة مما ذبح على النصب وأهل به لغير الله وإن ذكر عليها اسمه)[1]

بل حكم عليها بأنها من (من الشرك، فيجب على العلماء تحذير الأمة منها والنصح باجتنابها، ويجب على الأمة الاتباع والمبادرة إلى الإقلاع)[2]

واستدل لذلك بـ (مشابهتها في المعنى لعتائر الجاهلية وقرابينها واجتماعاتها على أنصابها وأصنامها، وتقدم حكم الشرع في ذلك، ومشابهتها في الصورة لعقر الجاهلية على قبور أجاودهم)[3]

ثم عاد كرجال الجمعية جميعا إلى الشاطبي ليستند إليه في الدلالة على أن ما يقوم به المسلمون البسطاء أمام أضرحة من يعظمونهم من الصالحين شرك جلي لا يختلف عن شرك الجاهلية، فيقول: (كان أهل الجاهلية يعقرون الإبل على قبر الرجل الجواد؛ يقولون: نجازيه على فعله، لأنه كان يعقرها في حياته، فيطعمها الأضياف، فنحن نعقرها عند قبره؛ لتأكلها السباع والطير، فيكون مطعما بعد مماته كما كان مطعما في حياته ... ومنهم من كان يذهب في ذلك إلى أنه إذا عقرت راحلته عند قبره؛ حشر في القيامة راكبا، ومن لم يعقر عنه، حشر راجلا)[4]

ولسنا ندري العلاقة بين ما ذكره الشاطبي عن أهل الجاهلية وبين ما يفعله المسلمون أمام أضرحة من يصومون ويصلون ويذكرون الله ذكرا كثيرا.

وهكذا يسترسل الشيخ مبارك الميلي في النقول والاستدلالات المبنية جميعا

---

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 381)

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 381)

(3) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 381)

(4) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 382

على أساس أن أولئك البسطاء الذين اجتمعوا قصدوا بذبحهم غير الله، وبالتالي صار حكمهم حكم المشركين، وهو الكفر البواح.

وقد ذكرنا سابقا عجبنا من تساهل الجمعية في النيات في أمر أخطر من هذا، وهو الردة، حيث أفتى الشيخ العربي التبسي أن الذي يسب الله ورسوله بالألفاظ الصريحة لا يقصد ذلك، وأن نيته طيبة رغم أنفه، أما الذي يسمي الله عند الذبيحة فكاذب لأن نيته غير الله، وهذا من المكاييل المزدوجة، ومن الانتقائية التي تمارسها الجمعية في فتاواها.

وقد استمر – للأسف – منهج خلف الجمعية على درب سلفها في هذه المواقف الخطيرة المفتقرة إلى اللغة العلمية، والمتسرعة في الحكم بالتكفير، حيث نجد الشيخ أحمد حماني الرجل المتساهل في الكثير من الفتاوى يتكلم بنفس تلك اللغة التي تكلم بها الإبراهيمي والميلي، فيقول – متأسفا- :(وفي الجزائر ينادي كل قوم برجلهم: أهل الغرب بسيدي بومدين وسيدي الهواري وفي الوسط سيدي عبد الرحمان وسيدي محمد وسيدي منصور، وأهل الشرق سيدي الخير وسيدي راشد، وسيدي عبد القادر للجميع للجميع ،وقد كانت الدعوة الإصلاحية قضت على معظم هذه البدع ورجعت بالناس إلى ذكر الله وحده، ولكننا عدنا إلى سماع هذا حتى في إذاعتنا ووسائل إعلامنا، وما كان يجوز هذا في أمة موحدة وإنما يذكر عندنا اسم الله وحده ،فإننا أمة وحدها الإسلام)[1]

ولسنا ندري ما الحرج في أن تشتهر المناطق المختلفة بأسماء الأولياء والصالحين، بل نرى في ذلك تشجيعا للصلاح والتقوى التي أهلت أولئك ليتبوؤوا

---

(1) أحمد حماني: حياة وآثار ،شهادات ومواقف، دار الأمة، 2001، ص 123.

تلك المكانة الرفيعة في المجتمع.

ولكن الجمعية للأسف، والتي بالغت في تقديس أعضائها لم ترض للناس أن يقدسوا أحدا غيرهم، وهي تعلم أن المجتمع إن لم يرفع الصالحين فسيرفع غيرهم لا محالة، فهي سنة اجتماعية، فلكل مجتمع أبطاله ورجاله وأهل القدوة فيه، فإذا ما ضربوا ضربت هوية المجتمع معهم، وللأسف فقد استبدل الناس بعد أولئك الصالحين – بغض النظر عن حقيقة صلاحهم ومدى صدقهم فيه- بمطربين ومهرجين ولاعبين وسياسيين .. ولم نجد أحدا ينكر ذلك.

والأخطر من هذا أن الشيخ أحمد حماني الذي أتيحت له فرص كثيرة بعد الاستقلال ضيعها جميعا، ولم يجد شيئا ينكره إلا هذه العادات ليقتلعها من جذورها من غير أن يضع أي بديل صالح لها، وكمثال على ذلك أنه طرح عليه في الإذاعة الوطنية هذا السؤال: (عادة موروثة كانت منتشرة فينا ورثناها عن الأجداد وهي إقامة حفلات الزردة، يتهيأ لها الناس...ويجتمعون بمكان ولي فينحرون البقر ويذبحون الشياه...وتقام الاحتفالات بالحضرة والآلات والتهوال ويضرع للأولياء والصالحين فيمدونهم بالبركات والخيرات ،اختفت هذه العادة أيام الثورة لكنها عادت بعد 1962 وكان الناس فيها قسمان مؤيد ومعارض)[1]

فأجاب عن هذا السؤال بنفس الحمية التي كان ينطق بها الشيخ الإبراهيمي والتبسي والميلي، فذكر أن آخر زردة كانت في قسنطينة سنة 1937 لأن إقامتها ليست من الإسلام في شيء لما فيها من مظاهر الشرك ودعاء للأولياء والذبح لغير الله ،زيادة على أنها من مظاهر التخلف ووراءها الاستعمار وقد اختفت هذه البدع

(1) أحمد حماني: الفتاوى ،الجزء 3،، ط 1، قصر الكتاب ،البليدة، 2001 ،ص 312.

بعد الاستقلال حتى عادت للظهور من جديد في الثمانينيات، ووجه حماني لومه للمذيع والإذاعة الوطنية أنه لو احترم نفسه كصحافي صادق لقدم لأمته الحقائق لتتمسك بها بما يفيدها وتهجر القبيح الذي يضرها[1].

ولسنا ندرى لم لم ينكر الشيخ تلك الاحتفالات الكبرى أو أنواع الزردة التي تقام في ملاعب كرة القدم، والتي استبدل بها المجتمع احترامه وتعظيمه للصالحين بتعظيمه للاعبين، فحصد نتيجة ذلك صراعات كبرى بين أهل المناطق المختلفة من أجل هدف أو لاعب أو حكم، ولم يكن للشيخ أحمد حماني في ذلك الوقت – للأسف– إلا أن ينضم إلى قائمة المشجعين، فيشجع فريقا على حساب فريق[2].

بل إن الشيخ لم يكتف بالتبشير في الإذاعة التي هي ملك للجزائريين جميعا بهذه التصريحات الخطيرة، بل راح في كل النوادي يبشر بها، وكأنها قضية الساعة، فقد وردت إليه استفتاء[3] حول الزردة، فأجاب بلغة لا تختلف عن لغة الوهابيين التكفيريين، نجتزئ منها – من باب الاختصار– هذه العبارات المفرقة الدالة على المنهج الفكري للشيخ وللجمعية جميعا.

---

(1) أحمد حماني: الفتاوى ،الجزء 3،، ص 312.

(2) وردت الكثير من الروايات التي تدل على غرام الشيخ أحمد حماني بزرد كرة القدم، وقد ذكر الأستاذ محمد الهادي الحسني ذلك، فقال: (ذات مرة ركبت إلى جانبه في الطائرة المتوجهة إلى تبسة، فقلت له: يا شيخ أريد أن أسألك، فرد علي انتظر حتى أكمل قراء مقال عن (الموك) مولودية قسنطينة.

وذكر أنه في أحد الاجتماعات الرسمية الخاصة بموسم الحج، سمع الحاضرون صوت المذياع، واستفسر مسير الاجتماع عن هذا الصوت فقيل له، إنه الشيخ حماني يتابع مقابلة مولودية قسنطينة.

انظر: مقال بعنوان (الشيخ المرحوم أحمد حماني كما عرفته عائلته ومقربوه) ورد على هذا الرابط (http://www.rayanaljazair.com/vb/t5133.html)

(3) جريدة الشعب الجزائرية الصادرة بتاريخ 18 / 11 / 1991 الصفحة 9.

فقد ذكر أن المقصودين بالزيارة (كانوا عاطلين عن كلّ ما يؤهّلهم للزيارة ! فلا علم ولا زهد ولا صلاح ولكن نسب مرتاب في صحّته)

وذكر أن الممارسات التي تؤدى عند الأضرحة ممارسات شركية، فقال: (إنّ مثل هذا التمسّح نوع من الشرك ولا يكون إلاّ للحجر الأسود بالكعبة فقط مع التوحيد الخالص لله وقد قال له عمر يخاطبه : (والله ما أنت إلا حجر لا تنفع ولا تضر ولو لا أنّي رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك)، فإن كنت مع الحجر الأسود كما قال عمر فلا بأس أن تقبّله، أمّا غيره فلا يجوز لك التمسّح به فإنّ التمسّح به وتقبيله شرك يتنَزّه عنه المؤمن الموحّد)

ثم إنه حكم بالشرك حتى على التوسل الذي لم ير الشيخ ابن باديس فيه أي حرج، فقال: (إنّ التوسّل الشائع بين الناس وهو الدعاء – الدعاء هو مخ العبادة – شرك محض، فالتوحيد أن تدعو الله الذي خلقك – ولو عظمت ذنوبك – فإنه معك يسمع دعاءك فإن كان لا بدّ من التوسّل فتوسّل بصالح أعمالك كما فعل الثلاثة اصحاب الغار حينما نزلت عليهم الصخرة وسدّته عليهم، فاستجاب لهم من يعلم شدّتهم. هذا هو التوسّل الصحيح وغيره قد يوقع صاحبه في الشرك، فلا تحم حوله)

ثم اعتبر كالوهابيين جميعا أن الأضرحة ليست غير أصنام لا تختلف عن أصنام الجاهلية، فقال: (وكانت هذه الزردة كثيرة لأنّ لكلّ قوم لإلههم من أصحاب القبور من حدود تبسة إلى مغنية، كانت القبور تعبد من دون الله ولكلّ قوم من يقدسونه. فـ(سيدي سعيد) في تبسة، و(سيدي راشد) في قسنطينة و(سيدي الخير) بسطيف و(سيدي بن حملاوي) بالتلاغمة، و(سيدي الزين) بسكيكدة و(سيدي منصور) بولاية تيزي وزو و(سيدي محمد الكبير) في البليدة، و(سيدي بن يوسف) بمليانة

و(سيدي الهواري) بوهران و(سيدي عابد) بغليزان و(سيدي بومدين) بتلمسان و(سيدي عبد الرحمن) بالجزائر، ويزاحمه (سيدي امحمد)، وليعذرني الإخوة ممن لم أذكر آلهة بلدانهم وهم ألوف، ففعل هؤلاء القوم مع هؤلاء المشايخ يشبه فعل الجاهلية مع هبل واللات والعزّى وخصوصا إقامة الزردة حولها والذبح لها والتمسح بالقبور، أفترانا نحيي آثار الشرك ونحن الموحدون ؟)

ثم أفتى بأن (الطعام واللحم المقدّم في الزردة لا يحلّ أكله شرعا لأنّه مما نصّ القرآن على حرمة أكله فإنه سبحانه وتعالى يقول : {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ } [المائدة: 3] فاللحم من القسم الرابع أي مما أهل لغير الله، أي ذبح لغير الله بل للمشايخ، فزردة (سيدي عابد) أقيمت له وهكذا (سيدي أحمد بن عودة) و(سيدي بومدبن).. أقيمت له الزردة ليرضى وينفع ويدفع الضّر، وتقول إنّ هذه الذبائح قد ذكر اسم الله عليها، فأقول : ولو ذكر اسم الله فإنَّ النّية الأولى وهي تقديمها إلى صاحب المقام، يجعلها لغير الله)

موقف الطرق الصوفية:

اهتم الصوفية ابتداء من ظهور ظاهرة التكفير المرتبطة بالموالد والأضرحة ونحوها بكتابة الرسائل والكتب التي ترد على هذا، وتبين مدى مشروعية ما يمارس في تلك الموالد، بغض النظر عن بعض الممارسات الخاطئة التي يتفق الصوفية والسلفية على إنكارها، كدخول بعض الفساق والمنحرفين إلى تلك المحال، لأن ذلك لا علاقة له في الأصل بالمولد ولا بالضريح.

وقد ذكرنا الكثير من المؤلفات في الرد على الحركة الوهابية في الفصل الخاص بأساليب تعامل الطرق الصوفية مع الجمعية، وفي معظم تلك المؤلفات

نرى الردود المرتبطة بهذا الجانب، باعتباره أخص خصائص الحركة الوهابية والحركات السلفية التي نشأت عنها، ومن ضمنها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

ولعل أهم من كتب في هذا الجانب مما له علاقة بالطرق الصوفية الجزائرية ما كتبه العلامة الحافظ المغربي أبو الفيض أحمد بن الصديق الغماري الحسني في رسالته التي خصصها لهذا، وعنوانها (إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور)، ومثله كتاب (مفاهيم يجب أن تصحح) للشيخ العلامة محمد علوي المالكي الحسني، فكلاهما من المراجع المعتمدة عند الطرق الصوفية في هذا الباب.

وقد ردا في هذين الكتابين على دعوة الوهابية لتهديم الأضرحة، وحكمهم قبل ذلك بكفر زوارها معتمدين في ذلك على مجموعة من الأدلة الحديثية، منها: ما روي عن علي أنه قال له: (أبعثك علي ما بعثني عليه رسول الله ﷺ لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته)[1]

وما روي عن جابر بن عبد الله قال: (نهى النبي ﷺ أن تجصص القبور وأن يكتب عليها وأن يبنى عليها وأن توطأ)[2]

وقد أجاب الشيخ الغماري على هذا بمجموعة من الأدلة قدم لها بقوله – بعد

(1) رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجة من حديث أبي الهياج الأسدي، انظر: أبو الفيض أحمد بن الصديق الغماري الحسني، إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، طبعة دار النفائس1419 – 1999 الطبعة الأولى، ص3.

(2) رواه أبو داود والترمذي، وكذلك هو عند أحمد ومسلم والنسائي بنحوه، انظر: إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص3

عرض الكثير من النصوص التي يعتمد عليها الوهابيون- مخاطبا مستفتيه: (وذكرت أنه أشكل عليك أمر هذه الأحاديث ولم تدر وجه الجمع بينها وبين ما اتفقت عليه الأمة المعصومة في اتفاقها من الخطأ على بناء الأحواش والقباب والمساجد قديماً وحديثاً بمشارق الأرض ومغاربها على القبور، ورجوت أن نبين لك على وجه الجمع بين ذلك ونوضح لك الحق في المسألة، ونذكر لك من دلائل القول المختار ما يسفر عن وجه الصواب ويزيح عنه كل شك وارتياب)

ولا يمكننا في هذا المحل الضيق أن نستوعب كل ما ذكر في المسألة من إجابات، ولكنا سنحاول فقط من خلال ذينك المرجعين وغيرهما وخصوصا ما كتبه أبو الفيض أحمد بن الصديق الغماري الحسني في رسالته (إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور) - باعتبار أنها مستوعبة للكثير مما ذكره المتقدمون عليه- أن نبين مباني الأدلة التي يعتمدون عليها في المسألة، وبعض فروعها.

وقد رأينا من خلال تحليل ما يمارس في الموالد والزردات أنها تحتوي - عموما- على خمسة أشياء:

1 ــ تعظيم المناسبة أو المكان المرتبط بالمولد.

2 ــ البناء على القبور.

3 ــ التوسل والاستغاثة بأصحاب القبور.

4 ـ إقامة الولائم على القبور.

5 ـ الذكر والإنشاد عند القبور.

فهذه الأمور جميعا، والتي تشكل باجتماعها ما يسمى بالمولد والزردة، هي

التي على أساسها قامت الجمعية بذلك النكير الشديد الذي وصل إلى حد الحكم بالشرك الأكبر متابعة في ذلك لما يذكره الوهابيون من غير اطلاع على ما يورده المخالفون لهم من الأدلة.

بناء على هذا نحاول هنا باختصار أن نذكر الأدلة الكثيرة على ما ذهب إليه الصوفية من جواز البناء على القبور وغيره[1]، وسنوردها هنا، لا من باب تأييد موقفهم في ذلك، وإنما من باب بيان أن المسألة من مسائل الخلاف الفقهي، وأنها لا ترقى إلى الحد الذي بلغت بها الجمعية تبعا للوهابيين من اعتبارها من مسائل الشرك والإيمان، فالحكم بالشرك لا يكون في أمر مختلف فيه.

ويمكن من خلال ما طرحه الغماري تصنيف ما أورده من أدلة كما يلي:

اختلاف الفقهاء في مشروعية البناء على القبور:

يورد الشيخ الغماري كغيره من فقهاء ومحدثي الصوفية الخلاف الفقهي في هذه المسألة بشقيه المجيز وغير المجيز، ليذكروا للمخالف أن الأمر متسع للجميع، وأن الأمة لم تختلف في هذه المسألة إلا لكون النصوص الواردة فيها غير قطعية أو معارضة بغيرها.

وليقولوا لهم كذلك: لا حرج عليكم أن لا تبنوا أو أن لا تزوروا، ولكن كل الحرج عليكم أن تنكروا على من خالفكم لأن من أصول النهي عن المنكر أن يكون من المتفق عليه لا المختلف فيه، وقد قال الشيخ ابن عليوة مخاطبا مخالفه الذي

---

(1) ركزنا هنا الحديث عن البناء على المقابر ووضع القباب عليها وتعظيمها باعتبار أن ذلك من أهم ما توجه إليه إنكار المخالفين، أما الموالد الزمنية، فالجمعية لا تنكر الاحتفال بمولد الرسول ﷺ، وبالتالي فإنها تتفق مع الطرق الصوفية على الأقل في هذه الناحية، أما التوسل، فقد ذكرنا أن ابن باديس لا ينكره.

اعتبر ما يفعله نهيا عن المنكر: (وكلّ ذلك أصابك ولعلّه من عدم الفقه في دين الله، ولهذا اشترط عليه الصلاة والسلام في حق الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون فقيها فيما يأمر به فقيها فيما ينهى عنه، لئلا يأمر بمنكر وينهى عن معروف، ومن أجل ذلك تورّع أكابر العلماء عن القول في دين الله بغير نصّ صريح، أو ما هو كالصريح، ذكر ابن عبد البر، عن عطاء رضي الله عنهما، أنّه قال: (لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس، وإن لم يكن كذلك ردّ من العلم ما هو أوثق من الذي هو في يده)[1]، فإنّ من الحق عليك أن تنكر ما علمت إنكاره من الدين بالضرورة، وتأمر بما تحققت معروفيته من الدين بالضرورة، وتحسن الظنّ فيما تفرّع عن اجتهاد المجتهدين من أئمة الدين من الصوفيّة وغيرهم، أو ليس في علمك قد يوجد من المشتبه ما ثبت حرمته في مذهب وإباحته في آخر، أو ندبه في مذهب، وكراهيته في الآخر؟)[2]

بناء على هذا نحاول أن نسرد هنا باختصار بعض ما ذكره الشيخ الغماري من خلاف في المسألة، مصنفين له بحسب المسائل ليتيسر على الباحث بعدها أن يتعرف على الدليل من جميع نواحيه.

1 ــ أن الدفن في البناء على القبر لا شبهة في جوازه كما نص عليه الفقهاء إلا أحمد بن حنبل الذي رأى – مع الجواز – أن الدفن في مقابر المسلمين أولى مراعاة لعمل أكثر الناس، ورأى أن دفن النبي ﷺ في البناء لأجل التمييز اللائق بمقامه الأرفع

(1) انظر: يوسف بن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398، (2/ 46)

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص202.

ﷺ وهذا لا يخفي ما فيه لأنه تخصيص بدون مخصص .

وأورد الغماري للدلالة على هذا حديثا عن رسول الله ﷺ قال فيه[1]: (إنما تدفن الأجساد حيث تقبض الأرواح)، وعلق عليه بقوله: (ومعلوم أن الأرواح تقبض غالباً في البيوت، فمقتضى هذا أن الدفن في البناء أولى)[2]

بالإضافة إلى هذا، فقد اتفق الصحابة على دفن أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) مع النبي ﷺ فلم يبق بعد هذا وجه لما قاله أحمد.

2 ــ أن البناء بعد الدفن إذا كان في الملك، فقد كرهه الجمهور كراهة تنزيه إذا أمن نبش سارق أو سبع أو سيل وقصد به إحكام البناء والبقاء والزينة وإلا جاز عندهم، وزاد المالكية التصريح بحرمته إذا قصد به المباهاة وأجازه آخرون مطلقاً، ولو قصد به المباهاة، وقيد الأكثرون جوازه إذا قصد به التمييز، وصرح أكثرهم بحرمته ووجوب هدمه إذا وقع في الأرض الموقوفة للدفن، ومنهم من قيده بما إذا كان كبيراً زائداً على قدر القبر وهذا أمر خارج عن حكم البناء نفسه، وفصل جماعة بين ما كان فوق القبر نفسه وبين ما كان حوله دائرٌ به كالحوش فأجازه الأكثرون، ومنهم من قيد بما إذا كان صغيراً على قدر الحاجة ولم يسقف ولم تطل أسواره ومنهم من صرح بجوازه ولو كان بيتاً وهو قول المحققين من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم[3].

3 ــ أن تخصيص الصالحين ببناء الأضرحة والقباب قد نص جماعة من العلماء

---

(1) ذكر الغماري أن الحديث رواه ابن سعد في الطبقات، انظر: إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص4.

(2) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص4.

(3) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص4.

على جوازه، بل استحبابه في حقهم تعظيماً لحرمتهم وحفظاً لقبورهم من الامتهان والاندثار الذي يعدم معه الانتفاع بزيارتهم والتبرك بهم[1]:

ومنهم العز بن عبد السلام الذي أفتى بهدم القباب والبيوت والأبنية الكثيرة الواقعة في قرافة مصر، لأنها واقعة في أرض موقوفة على دفن المسلمين، واستثنى من ذلك قبة الإمام الشافعي معللا لذلك بأنها مبنية في دار ابن عبد الحكم، وهذا منه ذهاب إلى جواز بناء القباب على مثل قبر الإمام الشافعي (رضي الله عنه) إذا كان ذلك في الملك ولم يكن في أرض الحبس .

ومنهم الحافظ السيوطي الذي أفتى باستثناء قبور الأولياء والصالحين ولو كانت في الأرض المحبسة ووافقه جماعة ممن جاءوا بعده من فقهاء الشافعية وقد ذكر هو ذلك في جزئه الذي سماه (بذل المجهود في خزانة محمود)، ونقل كلامه بطوله في المسألة.. وهكذا ورد في الكثير من كتب الفقهاء من المذاهب المختلفة.

وفي مصباح الأنام وجلاء الظلام للعلامة علي بن أحمد الحداد الذي أشرنا إليه سابقا: (ومن قال بكفر أهل البلد الذي فيه القباب وإنهم كالصنم فهو تكفير للمتقدمين والمتأخرين من الأكابر والعلماء والصالحين من جميع المسلمين من أحقاب وسنين مخالفاً للإجماع السكوتي على الأنبياء والصالحين عصور ودهور صالحة، قال تلميذ ابن تيمية الإمام بن مفلح الحنبلي في الفصول : (القبة والحظيرة في التربة يعني على القبر إن كان في ملكه فعل ما شاء وإن كان في مسبله كره للتضييق بلا فائدة ويكون استعمالاً للمسبلة فيما لم توضع له)، قال ابن القيم الحنبلي : (ما أعلم تحت أديم السماء أعلم في الفقه على مذهب أحمد من ابن مفلح)، وقوله في

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص6، وما بعدها.

المسبلة بلا فائدة إشارة إلى أن المقبور غير عالم وولي، أما هما فيندب قصدهما للزيارة كالأنبياء عليهم السلام وينتفع الزائر بذلك من الحر والبرد والمطر والريح والله أعلم لأن الوسائل لها حكم المقاصد)[1]

4 ــ أن الفقهاء والمحدثين الكبار نصوا على صحة الوقف لضرائح الأولياء، وقد نقل الغمار في ذلك عن ابن حجر قوله في التحفة في كتاب الوصايا : (ويظهر أخذا مما مر ومما قالوه في النذر للقبر المعروف جواز صحتها كالوقف لضريح الشيخ الفلاني ويصرف في مصالح قبره والبناء الجائز عليه ومن يخدمونه أو يقرءون عليه، ويؤيد ذلك ما مر آنفاً من صحتها ببناء قبة على قبر ولي وعالم، أما إذا قال الشيخ الفلاني ولم ينو ضريحه ونحوه فهي باطلة أي الوصية)[2]

ونص أيضاً على أن القبة في غير مسبلة على العالم والولي من القرب، فقال في التحفة في باب الوصية : (وإذا أوصى لجهة عامة فالشرط أن لا يكون معصية .. وشمل عدم المعصية القربة كبناء مسجد ولو من كافر ونحو قبة على قبر عالم في غير مسبلة اهـ . ومنعه في المسبلة على العالم ونحوه رده عليه الحلبي المحشي على المنهج وعبارته، واستثنى قبور الأنبياء (عليهم السلام) والصحابة (رضي الله عنهم) والعلماء والأولياء (رحمهم الله) فلا تحرم عمارتها في المسبلة لأنه يحرم نبشهم والدفن في محلهم، ولأن في البناء تعظيماً لهم وإحياء لزيارتهم ولا تغتر بما وقع لابن حجر كغيره في هذا المحل أي في المسبلة لا في المملوكة)[3]

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص7.

(2) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص8.

(3) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص8.

وقد علق طاهر بن محمد العلوي على ابن حجر بقوله: (وإنما جعل ابن حجر وغيره القبة على الولي في غير المسبلة والموقوفة قربة لأن العلماء نصوا على أن تمييز العالم والصوفي حياً وميتاً مطلوب أخذا من قوله في حق نساء النبي ﷺ : {يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ } [الأحزاب: 59]، وقد علمت أن القبة من عصور وقرون عليهم وعلى الأنبياء (عليهم السلام) قال ابن حجر في شرح العباب : وأما المحرمات فلم يعهد في زمان من الأزمنة إطباق جميع الناس خاصتهم وعامتهم عليها كيف وهذه الأمة معصومة من الاجتماع على ضلالة وإذا عصمت من ذلك كان إطباقهم جميعاً خاصتهم وعامتهم على أمر حجة على جوازه في أي زمان كان سواء الأزمنة الأولى أ، الأزمنة المتأخرة، وكلام الأصوليين صريح في أن الإجماع الفعلي حجة كالقولى)[1]

5 ــ أن الفقهاء نصوا على جواز بناء القباب على الصالحين وتعليق ستور الحرير وغيره عليها، وإيقاد المصابيح ونحو ذاك، ونقل من ذلك النصوص الكثيرة، ومنها ما ورد في مسائل الصلاة من نوازل البرزلي: سئل عز الدين عن نصب الشموع والقناديل في المساجد للزينة لا للوقود وعن تعليق الستور فيها هل هو جائز أم لا ؟ . وكذلك فعل مثله في مشاهد العلماء وأهل الصلاح فأجاب : (تزيين المساجد بالشمع والقناديل لا بأس به لأنه نوع من الاحترام والإكرام، وكذلك الستور وإن كانت من الحرير احتمل أن تلحق بالتزيين بقناديل الذهب والفضة واحتمل أن يجوز ذلك قولاً واحداً لأن أمر الحرير أهون من الذهب والفضة . ولذلك يجوز استعمال المنسوج من الحرير وغيره إذا كان الحرير مغلوباً ولا يجوز مثل ذلك في الذهب

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص8.

والفضة، ولم تزل الكعبة تستر إكراماً لها واحتراماً فلا يعد لحاق غيرها من المساجد بها وإن كانت الكعبة أشد حرمة من سائر المساجد . وأما مشاهد العلماء وأهل الصلاح فحكمها حكم البيوت فما جاز في البيوت جاز فيها وما لا فلا)[1]

6 ـ أن الذي يدل عليه الدليل ويقتضيه النظر أن البناء حول القبر جائز سواء كان حوشاً أو بيتاً أو قبة أو مسجداً، وما يذكره الفقهاء من الشروط والاحترازات أمر خارج عن حكم البناء في ذاته، لأنها عوارض لها حكم خاص بها يوجد بوجودها وينتفى بانتفائها ككونه في الأرض الموقوفة أو المسبلة أو قصد به المباهاة أو الزينة ونحو ذلك، فإنه لا تعلق له بحكم البناء، فلا نتعرض له لأنه خروج عن الموضوع، وإنما المقصود بيان حكم البناء في ذاته وهو جائز حول القبر بالكتاب والسنة والإجماع والقياس[2] .

دفع عموم الأدلة التي استدل بها المخالف:

حيث بين الشيخ الغماري كغيره من فقهاء الصوفية أن ما ورد من النصوص الناهية عن البناء على القبور ليست عامة، وإنما هي خاصة بأحوال معينة، وهذا تصنيف مختصر لبعض ما أورده من أدلة:

1 ـ نشأ الخلاف في جواز البناء حول القبور نتيجة الخطأ في الاستدلال وعدم إحكام النظر في الدليل من جهة عدم فهم معناه وتحقيقه أولا، ثم من جهة عدم فهم مراد الشارع من ذلك المعنى المفهوم ثانياً، ثم من جهة الإعراض عن النظر في الأدلة المعارضة له ثالثاً، فإن النهي الوارد في البناء على القبور واتخاذ المساجد عليها غير

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص8 .

(2) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص8 .

عام في نفسه، ولا في كل زمان بل هو خاص بنوع من أنواعه ثم هو غير تعبدي، بل هو معقول المعنى معلل بعلل يوجد بوجودها وينتفي بانتفائها شأن كل حكم معلل كما هو معروف، ومع هذا فهو أيضاً معارض بما هو أقوى منه مما يجب النظر في الجمع بينهما وجوب العمل بالنص والتمسك بالدليل ويحرم الإعراض عن أحدهما والتمسك بالآخر حرمة الإعراض عن النص ومخالفة الدليل لأن الكل شرع مفترض طاعته واجب قبوله والعمل به فالإعراض عن أحدهما دون دليل، مسوغ إعراض عما أوجب الله طاعته وفرض على العبد اتباعه وتفريق بيم المتماثلين وترجيح بين الدليلين بدون مرجح وهو باطل بالإجماع[1].

2 ــ أن القائل بكراهة البناء فهم أن النهي عن البناء عام، والدليل يدل على أنه خاص بالبناء الواقع فوق القبر نفسه دون الواقع حوله، لأن ذلك هو الذي يدل عليه معنى حرف (على) الموضوع للاستعلاء، فالبناء على القبر هو الذي علاه وكان فوقه لا ما كان حوله دائراً به قريباً منه على قدر حرم القبر، فكيف بما يكون واسعاً بعيداً عنه كالحوش والقبة والمدرسة، فإن اللفظ لا يتناوله، وعلى فرض أن هناك ما يدل على العموم فهو عام مخصص لورود الأدلة الدالة على تخصيصه أو على إرادة الخصوص به[2].

3 ــ أن القائل بالكراهة لا يخلو أن يكون أعرض عنه وجمد على الظاهر كأنه تعبدي غير معقول المعنى ولا ظاهر العلة وليس هو كذلك بالاتفاق، لورود النصوص بالعلة أو يكون أخطأ في تعيين مراد الشارع وتحقيقه أو أصابه ولكنه أخطأ

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص8.

(2) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص8.

في عدم تنقيحه، فإنه لا بد من تحقيقه ثم تنقيحه حتى لا يعم ما هو خارج عنه غير داخل في حكمه أو أخطأ في اطراد العلة وهي غير مطردة ولا موجودة في كل بناء، وإنما هي موجودة في نوع من أنواعه فإن العلماء اختلفوا في العلة التي من أجلها نهى النبي ﷺ عن البناء على القبر على أقوال[1]:

منها أن العلة في ذلك كون الجص والآجر مما مسته النار، ولا ينبغي أن يقرب ذلك من الميت إما تفاؤلاً كما كان النبي ﷺ يحب الفأل الحسن ويستبشر به في الأقوال والأفعال والصفات والأسماء وسائر الأشياء، وإما لمعنى يعرفه الشارع فيما مسته النار . ولذلك أوجب منه الوضوء في أول الأمر ثم نسخه للضرورة ورفع الحرج والمشقة.

ومنها إن العلة فيه وجود الثقل على الميت والمطلوب التخفيف عنه، ولهذا أمر النبي ﷺ بتسوية القبر وعدم وضع التراب فوقه، ونص الفقهاء على أنه يكره أن يجلب له تراب زائد على الذي خرج منه.

ومنها أن العلة كون البناء فيه تمييز عن سائر قبور المسلمين حوله.

ومنها أن البناء يمنع من دفن الغير معه، لأن قبور أهل الحجاز والأرض الصلبة على كيفية اللحد.

ومنها أن فيه تشبهاً بفعل الكفار من أهل الكتاب والمشركين من أهل الجاهلية، لأنهم يضعون الرخام على قدر القبر أو يبنون فوقه . وقد بنيت الشريعة في كثير من أحكامها على مخالفة الكفار والمشركين.

---

(1) انظر هذه العلل مفصلة مع أدلتها في: إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص11، وما بعدها.

ومنها أنه في الزينة الدنيوية ولا ينبغي فعل ذلك بمن انتقل إلى الآخرة.

ومنها أنه يدعو إلى الجلوس على القبر . والجلوس عليه منهي عنه لما فيه من أذية الميت بامتهانه ولهذا استحبوا أن يكون القبر مسنماً ولا يكون مسطحاً لأن التسنيم يمنه من الجلوس، ذكره بعضهم .

ومنها إنه يحول بين الميت وسماع النداء والذكر وتلاوة ما يتلى على قبره من القرآن وسلام المسلم عليه.

وقد أورد الشيخ الغماري لكل علة من العلل الثماني ما يدل عليها، وناقشها، وبين أن العلة الوحيدة المعتبرة، هي البناء على نفس القبر، فقال: (فلم يبق مقبولاً إلا العلل الأخرى وهي خاصة بالبناء الواقع على نفس القبر فوقه لا الذي حوله دائراً به، فلذلك كان مخطئاً من حمل النهي على العموم وأدخل فيه القباب والمدارس والأحواش، لأنها غير داخلة في النهي)[1]

وكمثال على مناقشته العلل مناقشته للعلة المتعلقة باعتبار البناء من الزينة التي لا تنبغي لأهل الآخرة، وقد ناقشها من وجهين[2]:

أحدهما : أن البناء على القبر ليس من الزينة في شيء ولا يراد به الزينة، وإنما يراد به حفظ القبر من الدوس والامتهان واندثار الأثر الذي لا يعرف معه القبر، وإذا قصد به بعضهم الزينة وفعل به ما هو منها فذاك أمر زائد على البناء، فيكون الحكم متعلقاً به لا بنفس البناء.

الثاني: أن كون الزينة الدنيوية لا تنبغي لأهل الآخرة دعوى مجردة عن الدليل

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص14.

(2) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص13.

فهي باطلة . فإن الشارع أمر بتزيين الميت وتحسين كفنه وتطييبه، ونص الفقهاء على استحباب تقليم أظافره وإصلاح شعر لحيته ورأسه ونحو ذلك من أمور الزينة التي لم تطلب للحي إلا في العيدين والجمعة.

4 ــ أن التعليل بخشية عبادة القبر غير صحيح، وذلك لــ (رسوخ الإيمان في نفوس المؤمنين وتنشئتهم على التوحيد الخالص واعتقاد نفي الشريك مع الله تعالى، وأنه سبحانه وتعالى المنفرد بالخلق والإيجاد والتدبير والتصريف لا فاعل غيره ولا مؤثر في ملكه سواه وأن المخلوق الحي لا قدرة له على جلب منفعة لنفسه ولا دفع مضرة عنها إلا بخلق الله تعالى وإيجاده فضلاً عن الميت المقبور، وبانتفاء العلة ينتفي الحكم المترتب عليها، وهو كراهة اتخاذ المساجد والقباب على قبور الأولياء والصالحين، فإن من يتخذها عليهم لا يفعل ذلك لأجل أن يعبدهم ويتخذ قبورهم مساجد يسجد إليها من دون الله تعالى، أو يجعلها قبلة يصلى إليها، بل هذا ما سمع في هذه الأمة ولا وجد قط من مسلم يدين بدين الإسلام وإنما قصد بتلك القباب مجرد الاحترام وتعظيم قبور الصالحين وحفظها من الامتهان والاندراس الذي ينعدم به الانتفاع بزيارتهم والتبرك بهم، فإذا فرض وجود من بنى قبة أو مسجداً على قبر ليعبده ويتخذه قبلة فهذا كافر مرتد يجب قتله وهدم ما بناه، لأنه لم يبن مسجداً بل بنى كنيسة في صورة مسجد مع أن شيئاً من هذا لم يقع في هذه الأمة والحمد لله)[1]

أما ما يفعله بعض جهلة العوام إذا أتوا قبور الصالحين (من التعظيم ما يشبه صورته صورة العبادة لا يكون موجباً لكراهة البناء، لأن ذلك لم يأت من جهة البناء

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص13.

ولا هو العلة فيه، إنما علته الجهل بطرق التعظيم والحد اللائق به شرعاً، ولو كان البناء هو علة ذلك للزم ألا يتخلف عند وجوده مع أن جل من يزور الأولياء المتخذ عليهم القباب والمساجد لا يوجد منه ذلك، وإنما يوجد من قليلين جداً من بعض جهلة العوام . كما أنه يلزم أن لا يوجد إلا عند القبور المبني عليها مع أننا نرى بعض الجهلة يفعل ذلك أيضاً ببعض قبور الأولياء التي لم يبن عليها مسجد ولا قبة وليس عليهم بناء أصلاً)[1]

5 ـ أن تعظيم الصالحين لا يرتبط بالبناء وحده، فإنه حتى لو هدمت الأضرحة يبقى التعظيم، لأن الباعث على ذلك هو الاعتقاد الناشئ عن ولايتهم وصلاحهم ومكانتهم السامية عند ربهم الذي وضع لهم المحبة والاعتقاد في القلوب، ولهذا، فإن (على الجهلة القرنيين[2] المبتدعة الضالين أن يهدموا الاعتقاد ويقلعوا أثره من النفوس ويقضوا على الصلاح والولاية والتقوى والخشية التي يكرم الله تعالى صاحبها، بوضع ذلك في القلوب حتى يستريحوا من تعظيم المخلوق والتوسل والاستغاثة به أما هدم البناء فلا يأتي لهم بنتيجة ولو أتى بها لما احتاجوا إلى حراس عند القبور يمنعون من ذلك بعد الهدم)[3]

وتحدث الشيخ الغماري عن نفسه في تلك الفترة التي قام فيها الوهابيون بهدم القباب، فقال: (فأنا زرت قبر حمزة (رضي الله عنه) بعد هدم البناء الذي عليه بأزيد من خمس عشرة سنة ووجدت الحارس قائماً عند قبره يمنع الزوار من القرب من

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص13 .

(2) يقصد الوهابيين.

(3) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص13 .

القبر والتمسح به وتقبيله، ولم يكف مضي خمس عشرة سنة على الهدم في قلع ذلك من النفوس، وهكذا يبقى ذلك ما بقي الإيمان ومحبة الله تعالى ورسوله ومحبة أوليائه وأصفيائه . والمقصود أن البناء لا دخل له في تحقيق علة النهي وثبوتها في هذه العصور المتأخرة، بل ذلك قد زال من البناء وانتقل إلى المحبة والاعتقاد فلم يبق حكم متعلق بالبناء، وكان المتمسك بظاهر النهي المعرض عن تحقيق علته ومراد الشارع منه مخطئاً في حكمه غير مصيب في اجتهاده وفهمه)[1]

6 ـ أن القائل بكراهية البناء على القبور تمسك بالنهي ولم يلتفت إلى ما يعارضه من الأدلة، وذلك مما يوجب الخطأ في الحكم وعدم الإصابة في الاجتهاد، فإن الجمع بين الدليلين واجب مفترض والإعراض عن أحدهما دون ثبوت النسخ حرام والحكم باطل، فإن النهي عن البناء ورد ما يعارضه مما هو أقوى منه ثبوتاً ودلالة فلا يقبل حكم مع الإعراض عنه، وسنورد هذه الأدلة المعارضة في العنوان التالي.

الإجابة على النصوص التي أوردها المخالفون:

وقد رد على كل ما أورده المخالفون من نصوص ببيان سوء فهمهم لها، ومن الأمثلة التي أوردها لذلك ما ورد في الحديث من أن النبي ﷺ أنه قال : (قاتل الله اليهود اتخذوا من قبور أنبيائهم مساجد)[2]، وقوله ﷺ لأم سلمة (رضي الله عنها) حين ذكرت له كنيسة رأتها بأرض الحبشة، وما رأت فيها من الصور: (أولئك قوم إذا

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص13.

(2) محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية، 1414 – 1993 (6/ 95)

مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق عند الله)[1]، وقوله ﷺ: (ألا إن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد إلا فلا تتخذوا القبور مساجد فإني أنهاكم عن ذلك)[2] وقد رد على ما فهمه المخالفون بالوجوه التالية[3]:

1 ـ أن الله تعالى حكى مشروعية البناء عن المؤمنين في سورة الكهف، والنبي ﷺ حكاه عن اليهود والنصارى وفرق بين حال الفريقين، فإن المؤمنين فعلوا ذلك للتبرك بآثار الصالحين الذين أكرمهم الله تعالى بهذا الآية وحفظ أرواحهم وأجسامهم تلك القرون الطويلة . واليهود والنصارى يفعلون ذلك للعبادة والإشراك مع الله تعالى . فالدليلان غير متواردين على محل واحد . فإن النبي ﷺ إنما لعن اليهود والنصارى على اتخاذ قبور أنبيائهم مساجد يعبدون فيها تلك القبور ويسجدون إليها أو يجعلونها قبلة لاتخاذهم الأنبياء شركاء مع الله تعالى فيما يستحقه من العبادة، والدليل على هذا قوله ﷺ في نفس الحديث : (ولا يبقى دينان بأرض العرب)، أي لا تفعلوا مثلهم فتكفروا فيكون بأرض العرب دينان.

2 ـ أنه لو كان كل من بنى على المسجد قبراً ولو للتبرك والزيارة ملعوناً كما في الحديث لكان هؤلاء المؤمنون الذي حكى الله عنهم ملعونين أيضاً داخلين في لعنة النبي ﷺ على من فعل الذي حكاه الله عنهم، ولو كانوا كذلك لكا سكت الله تعالى عن ذمهم ولعنهم والإشارة إلى ضلالهم وخروجهم عن الصراط المستقيم

---

(1) صحيح البخاري (1/ 117)

(2) صحيح مسلم (2/ 67)

(3) انظر هذه العلل مفصلة مع أدلتها في: إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص11، وما بعدها.

فيما أتوا كما عرف من عادته في كتابه الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

3 ــ أنه ﷺ قال : (أولئك كانوا إذا مات فيهم الرجل الصالح اتخذوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تماثيل)[1]، فاتخاذهم الصور والتماثيل فيه دليل على أنهم يفعلون ذلك لأجل عبادتهم، وقد شهد العيان بذلك وأثبت التاريخ مثله، وأنهم ابتدأوا عبادة الأصنام بعبادة صور الصالحين وقبورهم، وهذا لا يوجد منه شيء عند المسلمين.

4 ــ أنه معلل بخشية العبادة، وكما هو مصرح به في الحديث نفسه فلا يكون تشريعاً عاماً في كل زمان، بل هو التشريع المؤقت بزمن خشية وجود العلة، وهو زمن قرب عهد الناس بالإشراك دون الزمان الذي لم يعد أهله شركاً ولا دار في خلدهم شيء منه، بل نشأوا على الإيمان واليقين والتوحيد واعتقاد انفراد الله تعالى بالخلق والتدبير، وأنه لا فاعل إلا الله تعالى، فهو غير معارض لدليل الكتاب العام في كل زمان، بل هو مخصص لعمومه بزمن ارتفاع خشية العبادة، وهو زمن استقرار الإيمان وانتشار التوحيد ورسوخ العقيدة رسوخاً لا يتطرق معه أدنى خلل ولا شك في وحدانية الله تعالى وتفرده بكل معاني الألوهية والربوبية .

ومثل هذا في الشريعة كثير جداً وهو التشريع المؤقت الذي يشرع لعلة ثم يزول بزوال علته، إلى أنه تارة يكون منصوصاً عليه من الشارع نفسه وهو الناسخ ،المنسوخ، وتارة لا ينص الشارع على زوال الحكم ونسخه لاحتمال وجود

---

(1) إسحاق بن إبراهيم بن راهويه الحنظلي، مسند إسحاق بن راهويه، المحقق : د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان – المدينة المنورة، الطبعة : الأولى، 1412 – 1991، (2/ 264)

العلة في كل وقت، ولكنه يشير إلى أن ذلك الحكم غير لازم على الدوام إنما يلزم عند وجود علته فيقول أو يفعل ما يخالف الحكم الأول حتى يظن في بادئ النظر أن بين الأمرين تعارضاً.

وضرب مثالا على هذا بنهيه ﷺ عن زيارة القبور[1] أولاً لما كانوا قريبي عهد بالشرك، فلما استقر الإيمان في نفوسهم أباح لهم زيارتها للاعتبار والتذكر والزهد في الدنيا، وكذلك نهيه ﷺ عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث وعن ادخارها لأجل مجاعة ألمت بالناس، فلما ذهبت قال: (إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور وأكل لحوم الأضاحى فوق ثلاث، وعن نبيذ الأوعية ألا فزوروا القبور فإنها تزهد فى الدنيا وتذكر الآخرة، وكلوا لحوم الأضاحى وأبقوا ما شئتم فإنما نهيتكم عنه إذا لخير قليل فوسعه الله على الناس ألا إن وعاء لا يحرم شيئا وإن كل مسكر حرام)[2]

الأدلة على مشروعية بناء قبور الصالحين وتعظيمها:

وقد ذكر الشيخ الغماري خمسة عشر دليلاً معارضا نقتصر منها على ما يلي[3] :

1 ــ قول الله تعالى في قصة أصحاب الكهف: {وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ

---

(1) نص الحديث كما في (صحيح مسلم (3/ 65): (نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ إلا فى سقاء فاشربوا فى الأسقية كلها ولا تشربوا مسكرا)

(2) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى 1344 هـ، (4/ 77)

(3) انظر هذه العلل مفصلة مع أدلتها في: إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص11، وما بعدها.

بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا } [الكهف: 21]، والذين غلبوا على أمرهم هم المؤمنون على الصحيح، لأن المسجد إنما يبنيه المؤمنون، وأما الكافرون فقالوا: ابنوا عليهم بنيانا، والدليل من هذه الآية إقرار الله تعالى إياهم على ما قالوا وعدم رده عليهم، فإن الله تعال إذا حكى في كتابه عن قوم مالا يرضاه ذكر معه ما يدل على فساده وينبه على بطلانه إما قبله وإما بعده، فإذا لم ينبه على ذلك دل على رضاه تعالى به وعلى صحته إن كان عملاً وصدقة إن كان خبراً .

2 ــ أن الله قضى في سابق علمه باتخاذ المسجد على قبر نبيه ﷺ مع أنه عند ربه جل وعز أعلى قدراً وأحمى جانباً من أن يقع بجسده الشريف ما هو محرم مبغض لله تعالى ملعون فاعله، بل هذا من المتيقن المقطوع ببطلانه لأهل الإيمان، فلو كان اتخاذ المسجد عليه ﷺ ممنوعاً متخذه لحمى الله تعالى جانب نبيه ﷺ منه، ولصرف العباد عنه كما صرفهم عن غيره، فلما لم يفعل ذلك دل على أنه جائز ومطلوب، (ومن اعتقد خلاف هذا فهو قرني ممقوت لم يذق للإيمان طعماً ولا عرف من منزلة النبي ﷺ العليا ومكانته السامية عند ربه شيئاً فهو مدخول العقيدة مختل الإيمان)[1]

3 ــ أن النبي ﷺ أمر أن يدفن في البناء فقال: (لن يقبر نبي إلا حيث يموت فأخروا فراشه، وحفروا له تحت فراشه)[2]، وهو دليل صريح على وجود البناء حول القبر، وأن النهي خاص بما كان فوقه، لأنا بالضرورة نعلم أن النهي عن البناء ليس هو عن فعل الفاعل وبناء البناء، وإنما هو عن وجود نفس البناء على القبر، وإذا جوز

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص25.

(2) مسند أحمد (1/ 7)

الشارع وجود الميت داخل البناء فقد جوز البناء إذ لا فارق بين أن يوجد بعد الدفن أو قبله، لأن الغاية واحدة والصورة متفقة وهي وجود القبر داخل البناء، وإذا جاز ذلك فلا فرق بين أن يكون البناء بيتاً أو قبة أو مدرسة لأن الكل بناء والعلة في ذاته لا في أشكاله وصوره فليس النهي متعلقاً بصورة القبة أو المدرسة، بل بذات البناء كيفما وجد[1].

4 ــ إذا ثبت أن النبي ﷺ أمر أن يدفن في بيته الذي هو بناء فقد تقرر في قواعد الفقه أن الرضي بالشيء رضى بما يؤول إليه ذلك الشيء، وبيت النبي ﷺ كان ملاصقاً للمسجد وبابه شارعة إليه حتى كان ﷺ إذا اعتكف يخرج رأسه الشريف إلى عائشة فترجله وهي في البيت وهو في المسجد، وقد علم ﷺ أن أمته ستكثر، وأن المدينة ستتسع وتعظم حتى يصل بناؤها إلى سلع كما أخبر هو ﷺ بذلك، وأمر بشد الرحلة إلى زيارة قبره الشريف وإلى مسجده للصلاة فيه ورغب في ذلك بقوله: (من زار قبري وجبت له شفاعتي)[2] و(صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام)[3]، ومسجده ﷺ كان في عصره صغيراً لا يسع عشر معشار ربع من يقصده من أمته.

5 ــ أن النبي ﷺ أخبر بأن قبره الشريف سيكون داخل مسجده، وزاد فأخبر بـ

---

(1) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص26.

(2) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، ومختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م، (6/ 51)

(3) صحيح البخاري (2/ 76)

(أن ما بين قبره ومنبره روضة من رياض الجنة)[1]، وهذا منه ﷺ إشارة إلى استحباب إدخال قبره الشريف في المسجد لأنه ترغيب يدعو إلى ذلك، إذ المراد فضيلة الصلاة ما بين القبر والمنبر والترغيب فيها في ذلك الموضع إذا لم يكن القبر الشريف داخل المسجد لا تتصور الصلاة بين القبر والمنبر ولا يتأتى التعبير بقوله: (ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة)، لأنه إذا كان المنبر وسط المسجد والبيت الذي فيه قبره الشريف خارج المسجد لم يصح في العادة التعبير بالبينية خصوصاً عند إرادة الصلاة، فإن البيت وسوره حاجز بين القبر والمنبر مانع من الصلاة في موضعه.

6 ــ إجماع الصحابة واتفاقهم بعد الاختلاف في موضع دفنه على دفنه في بيته عملاً بما أخبرهم به أبو بكر (رضي الله عنه) عن النبي ﷺ فلو كان ذلك غير صحيح عن النبي ﷺ أو منسوخاً بما ذكره في مرض وفاته مع أن الخبر لا يدخله النسخ لما أجمع الصحابة عليه . وقد قام الدليل على حجية الإجماع ولا سيما إجماع الصحابة (رضي الله عنهم)

7 ــ إجماع التابعين ومن بعدهم في عهد وجود كبار أئمتهم مثل عمر بن عبد العزيز والحسن وابن سيرين وفقهاء المدينة والكوفة والبصرة والشام وغيرها من أقطار الإسلام، ثم أجمعت الأمة بعدهم على إدخال بيته المشتمل على قبره داخل المسجد وجعله في وسطه، وإجماعهم حجة ولو كان ذلك منهياً عنه لاستحال أن تتفق الأمة في عصر التابعين على المنكر والاجتماع على الضلالة لولا أنهم فهموا من النهي أن المراد به علته التي زالت باستقرار الإيمان ورسوخ العقيدة، ولا يقال إنهم سكتوا على ذلك لأجل ضرورة توسعة المسجد فإنه كان في الإمكان توسعته

---

(1) نص الحديث (ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة) (انظر: مسند أحمد بن حنبل (3/ 64)

من جهة القبلة والجهة المقابلة لها والجهة الجنوبية لها دون الجهة الشمالية الواقع فيها قبره ﷺ.

8 ـ أن الصحابة بنوا على القبر مسجداً في حياته ﷺ فأقرهم على ذلك ولم يأمرهم بهدمه ويستحيل أن يقر النبي ﷺ على باطل، ويدل لذلك ما رواه ابن عبد البر في الاستيعاب في ترجمة أبي بصير من أن أبا جندل دفن أبا بصير في مكانه الذي مات فيه، ووصلى عليه وبنى على قبره مسجداً)[1]

9 ـ أنه جاء في عدة أحاديث وآثار أن جماعة من الأنبياء والمرسلين مدفونون في المسجد الحرام ما بين زمزم والمقام، وأخبر النبي ﷺ أن منهم نوحاً، وهوداً وصالحاً، وشعيباً، وأن قبورهم بين زمزم والحجر، وكذلك ورد في قبر إسماعيل أنه بالمسجد الحرام، وهو أشرف مسجد على وجه الأرض هو ومسجد النبي ﷺ، فلو كان وجود القبر في المسجد محرماً لذاته لنبش النبي ﷺ وأخرجهم فدفنهم خارج المسجد، فإنه أخبر الله أن الأرض لا تأكل أجساد الأنبياء، وأنهم أحياء في قبورهم[2].

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ـ رأينا أن أكثر ما توجه إليه النقد من طرف جمعية العلماء المسلمين

---

(1) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي دار الجيل، بيروت، 1412، الطبعة الأولى، (4/ 1613)

(2) إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، ص33.

الجزائريين للطرق الصوفية هو تلك الممارسات التي يمارسها الفقراء أو الإخوان مما تعتبره الجمعية - بسبب توجهها السلفي أو التنويري - بدعا وزيادات في الدين، بل وضلالات تنحرف بالدين عن مساره الصحيح الذي رسمه رسول الله ﷺ في سنته، ورسمه السلف الصالح في هديهم واتباعهم.

2 ــ رأينا أن المواطن التي توجه إليها النقد من طرف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومثلها الاتجاه السلفي، وخصوصا الاتجاه السلفي المحافظ، وقد وجدنا أنه يمكن تقسيمها إلى قسمين:

قسم مرتبط بما يراه الصوفية ضروريا في السوك، كالشيخ المرشد المربي، والتزام الأذكار بصيغها وهيئاتها المختلفة، أو ما هو من الممارسات التي تختلف الطرق في شأنها، كالأوراد، والخلوة، فهي تختلف هيئاتها بحسب الطرق.

وقسم لا تراه الصوفية ضروريا، ولكنها ترى أهميته في تيسير السلوك على المريد، لإزالة الكثير من الإرهاق الذي يصيبه خلال السير، وقد وجدنا بناء على استقراء ما يفعله الصوفية، وما توجه إليه النقد أنه أمران: ــ السماع والرقص، والموالد والزيارات، أو ما يسميه علماء الجمعية(الزردة)، أو (أعراس الشيطان)

3 ــ أن الصوفية يفرقون بين شروط السلوك وممارساته، فالشروط ضرورية لا مندوحة عنها لمن أراد السلوك إلى الله، أما الممارسات، فيمكن أن تختلف وتتغير بحسب الأحوال، وهذه من النقاط المهمة جدا، والتي نرى أن الجمعية أساءت فهمها حين تصورت أن كثرة الطرق دليل على الصراع، وهذا خطأ، لأن الطرق الصوفية مثل المدارس النفسية، فكل مدرسة ترى أسلوبا خاصا للعلاج النفسي، ولهذا، فإن المريد إن لم يستطع أن يسلك في طريقة من الطرق، أو لم يجد مأربه فيها

ينتقل إلى طريقة أخرى.

4 ـــ وردت الكثير من التصريحات من رجال الجمعية الكبار تصف مشايخ الطرق الصوفية بكونهم دجالين انتهازيين يتاجرون باسم الدين، ليخرجوا الناس من الدين، والطرق الصوفية لا تخالف الجمعية كما لا تخالف الاتجاه السلفي في وجود انحرافات في بعض الطرق، أو في بعض المشايخ، أو في بعض المنتسبين لهم، ولكنها لا تعتبر ذلك مبررا لإلغاء ضرورة الشيخ في السلوك إلى الله، ولا تعتبر ذلك مبررا للقعود عن البحث عن الشيخ المربي.

5 ـ اهتمت الطرق الصوفية بالأذكار، باعتبارها أقرب طريق إلى الله، بل يعتبرون أنه لا يمكن أن تكون هناك طريقة من دون أذكار، وقد وافقتهم جمعية العلماء في هذا الاعتبار، واختلفت معهم في بعض الرسوم التي تمارس بها تلك الأذكار، كالجهر بالذكر، والاجتماع عليه، والالتزام ببعض الصيغ فيه، وخصوصا الذكر بالاسم المفرد، ونحوها.

6 ـ تتفق الطرق الصوفية جميعا على ضرورة التزام المريد بمجموعة من الوظائف التعبدية التي تشمل عادة: الاستغفار والصلاة على رسول الله ﷺ، وكلمة التوحيد، وبعض السور القرآنية، وبعض الصلوات التي وضعها المشايخ كصلاة الفاتح والمشيشية ونحوها، وقد كان الورد بهذه الصورة محل خلاف بين الجمعية والطرق الصوفية.

7 ـ بالإضافة إلى الممارسات السلوكية التي ترى الطرق الصوفية ضرورتها للسلوك هناك ما يمكن أن نسميه (ميسرات السلوك ومنشطاته)، باعتبار تأثيرها الجاذب للمريدين، والمخفف عن التعب والإرهاق الذي قد يصيب السالك في

سلوكه.

8 ــ يعتبر السماع وما يصاحبه من حركات واهتزازات ركنا أساسيا في أكثر الطرق الصوفية، ولو أنهم – كما ذكرنا- لا يعتبرونه ركنا في السلوك، ولا شرطا فيه، بل يعتبرونه من الوسائل المساعدة التي يحتاج إليها أكثر الناس للنهوض والسير، وقد خالفتهم الجمعية في هذا، حيث نجد إجماعا على إنكاره، بل اعتباره من البدع الخطيرة التي تسيء إلى الدين والمجتمع، ولعل أكبر صوت منكر لهذا النوع من الممارسات الطرقية الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

9 ــ من الأمور التي تكاد تكون مختصة بالطرق الصوفية، وإن شاركها فيها غيرهم، الاحتفالات التي يقيمونها في مناسبات مختلفة، إما إحياء لذكرى ميلاد شخص يعتقدون ولايته، أو وفاته، أو لأجل غرض من الأغراض المختلفة، والتي يطلق عليها في المجتمع الجزائري اسم (زردة) ، ويطلق عليها كذلك اسم (الجموع) و(الاحتفالات) و(الموالد) بحسب الطرق المختلفة، وقد خالفتهم الجمعية في هذا، حتى أن الأمر وصل بها إلى تحريم أكل الطعام الذي يعد في تلك المناسبات، بل وصل الأمر إلى أخطر من ذلك حين اعتبرت الموالد مواسم شركية لا تختلف عن تلك الاحتفالات التي كان يقيمها العرب في الجاهلية للات والعزى وغيرها من الأصنام.

10 ــ اهتم الصوفية ابتداء من ظهور ظاهرة التكفير المرتبطة بالموالد والأضرحة ونحوها بكتابة الرسائل والكتب التي ترد على هذا، وتبين مدى مشروعية ما يمارس في تلك الموالد، بغض النظر عن بعض الممارسات الخاطئة التي يتفق الصوفية والسلفية على إنكارها، كدخول بعض الفساق والمنحرفين إلى تلك

المحال، لأن ذلك لا علاقة له في الأصل بالمولد ولا بالضريح.

الفصل الثالث

جوانب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية حول العرفان الصوفي

سبق أن عرفنا أن التصوف نوعان أو جانبان: سلوك، وعرفان، وعرفنا أن السلوك هو الغالب على أكثر مريدي الطرق الصوفية، والعرفان درجة رفيعة قد يبلغها السالك حال سلوكه، وقد لا يبلغها، وهو الأعم الأغلب، ثم عند بلوغه لها قد يستطيع أن يعبر عنها، وقد تبقى محصورة في جوانحه ووجدانه، وبالتالي فإن العارفين أو العرفاء الذين استطاعوا أن يعبروا عن معارفهم قليل من قليل.

ولهذا لا نجد في الكتب المؤلفة في الطرق الصوفية الجزائرية في عهد الجمعية إلا عدد قليل ظفر بأكثره الشيخ أحمد بن عليوة شيخ الطريقة العلاوية، والذي فاز من الجمعية – كما عرفنا سابقا- بلقب (شيخ الحلول)

بالإضافة إلى هذا، فإن الإشكال الأكبر الذي اعترضنا في هذا الفصل هو أنا نجد من الجمعية تهما مجملة يعزوها التفصيل والتحديد والبراهين، فهي في هذا الجانب – كما سنرى – ترمي التهم من غير أن تفصل بعض التفصيل مثلما عرفنا سابقا في الجوانب السلوكية، ولهذا سنحاول الرجوع إلى مصادر الجميعة في تهمها، وهي ما كتبه التيار السلفي وخصوصا المحافظ منه، حتى نتعرف على سر التهم التي تلقيها على الطرق الصوفية، وخصوصا على من تسميها طريقة الحلول وشيخها.

وبناء على هذا، فقد قسمنا هذا الفصل إلى قسمين:

الأول: تناولنا فيه مصادر المعرفة عند الجمعية والطرق الصوفية، باعتبارها الأساس الذي يستند إليه العرفان الصوفي.

الثاني: تناولنا فيه جوانب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية حول العرفان الصوفي.

المبحث الأول

مصادر المعرفة عند الصوفية وموقف الجمعية منها

من أهم أسباب الخلاف الفكري بين الجمعية والطرق الصوفية الخلاف في المصادر التي تتلقى منها الشريعة الإسلامية بعقيدتها وفقهها وسلوكها ومواقفها المختلفة، فبينما نرى الجمعية تنتهج في التلقي من المصادر التي ترى أن السلف الصالح قد تلقى منها، وهي الكتاب والسنة وفهوم السلف لهما، نجد للصوفية مصادرهم الخاصة بهم، والتي يزعمون هم أيضا أنها تستند للمصادر الأولى للشريعة من الكتاب والسنة وغيرها من المصادر.

وانطلاقا من هذا لا يمكن أن نتحدث عن تفاصيل الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية حول العرفان الصوفي دون الانطلاق من البحث عن جذور الخلاف، والتي تتمثل في مصادر التلقي.

وقد رأينا من خلال استقراء جذور الخلاف في المصادر التي يعتمد عليها كلا الطرفين أنها ترجع إلى أمرين:

الأول: الخلاف في نوع التلقي وكيفيته من المصادر النقلية، وخاصة القرآن الكريم، ذلك أن الخلاف فيها ليس في اعتمادها أو عدم اعتمادها، فالكل يعتمدها، وإنما في منهج الاستنباط منها وحدوده.

الثاني: الموقف من المصادر الغيبية من الكشف والإلهام والرؤى والاستمداد وغيرها، والتي اختص بالاستناد إليها الصوفية، ولقيت إنكارا كبيرا من المخالفين لهم.

بناء على هذا قسمنا هذا المبحث، فخصصنا كل قسم منها بمطلب خاص.

المطلب الأول: المصادر النقلية بين الجمعية والطرق الصوفية

تتفق جمعية العلماء والطرق الصوفية على تعظيم المصادر النقلية سواء القرآن الكريم أو السنة المطهرة، واعتبارهما المصدر الأول للإسلام بتشريعاته جميعا، بل تعتبران أن الإصلاح النفسي والاجتماعي لا يمكن أن يتم إلا من خلالهما، وقد مضى ذكر الكثير من الأدلة على هذا في محلها من الفصول السابقة.

ولكن الخلاف بينهما في هذا المحل يكمن في منهج التعامل مع هذه المصادر، وكيفية الاستنباط منها، فبينما ترجع الجمعية إلى منهج السلف في ذلك كما تتصوره، وهو ما يرجع في العموم إلى ظواهر النصوص، أو إشاراتها الواضحة القريبة، نرى الصوفية بطرقها جميعا – بل قبل أن تكون للتصوف طرق – أن القرآن الكريم أعظم من أن يحصر بين جدران الألفاظ، ولذلك يتوسعون في فهمه والاستنباط منه بما لا تسعه العبارة الظاهرة، ويتعاملون بنفس المعاملة مع السنة المطهرة.

وقد قال الشيخ ابن عليوة معبرا عن هذه النظرة في مناقشته للشيخ عثمان بن المكي الذي يرى حكر الكتاب والسنة للسلفيين: (أمّا قولكم : (فما الإسلام إلاّ

كتاب الله وسنّة رسول الله ﷺ)، فمن ذا الذي بلغّك عن الصوفيّة أنّهم يقولون إنّ الإسلام غير هذين الأصلين ؟، نعم، يقولون : إنّ في كتاب الله من العلوم ما لا يتوصل إليه العموم، قال سلطان العاشقين[1] :

فثمّ وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

ثم عقب على هذا بقوله: (ولعلّ المتجمّد على الظواهر لا يدري من كتاب الله إلاّ ما وصل إليه من جهة بضاعته القليلة، وقريحته الكليلة وينكر ما وراء ذلك، وهل يعتقد أنّ ما وصل إليه فهمه هو ما كانت عليه بواطن أصحاب رسول الله ﷺ في كتاب الله)[2]

بناء على هذا الاختلاف المهم في هذين المصدرين، سنبحث أدلة الفريقين، والمناقشات التي حصلت بينهما، أو بين مدرستيهما على ضوئه.

أولا ــ موقف الجمعية من كيفية الاستنباط من المصادر الأصلية

بناء على كون الجمعية - كما ذكرنا في بيان اتجاهها الفكري - تأخذ من المدرستين السلفيتين المحافظة والتنويرية، فإنها قبلت بعض الإشارات التي يوردها الصوفية في تفاسيرهم، ولم تجادل فيها بناء على اعتبار كلا الطرفين لها.

أما الطرف التنويري، فواضح في كونه يأخذ بالتفسير الإشاري، بل هو يبنى تعامله مع القرآن الكريم على أساسها، فيمكن اعتبار تفسير المنار إلى آخره عبارة عن تفسير إشاري، لأنه استنبط الكثير من المعاني النفسية والاجتماعية والحضارية

---

(1) ابن عليوة، القول المعروف، ص 52.

(2) ابن عليوة، القول المعروف، ص 52.

وغيرها من الإشارات القرآنية.

وأما الطرف الثاني، وهو السلفية المحافظة، فإن مراجعها الكبار كابن تيمية وابن القيم لا ينكرونه، فابن تيمية يذكر أنَّ التفسيرَ المعتمدَ على الإشاراتِ المنسوبَ إلى بعضِ الأعلامِ، كجعفر الصَّادق (ت: 148) وغيره، بعضها كلامٌ حسنٌ، وبعضُها باطلٌ مردودٌ، وبعضُها مكذوبٌ مفترى على قائله، وأنها من بابِ الاعتبارِ والقياسِ، وإلحاقِ ما ليس بمنصوصٍ بالمنصوصِ، مثلُ الاعتبارِ والقياسِ الذي يستعمله الفقهاء في الأحكامِ[1]

وابن القيم يقول: (وتفسير النَّاسِ يدورُ على ثلاثةِ أصولٍ: تفسيرٌ على اللَّفظِ، وهو الذي ينحو إليه المتأخِّرون، وتفسيرٌ على المعنى، وهو الذي يذكره السَّلفُ، وتفسيرٌ على الإشارةِ والقياسِ، وهو الذي ينحو إليه كثيرٌ منَ الصُّوفيَّةِ وغيرهم)[2]

ثم عقب على هذا النوع الأخير، وهو التفسير الإشاري بقوله: (وهذا لا بأسَ به بأربعةِ شرائط: أن لا يناقضَ معنى الآية، وأن يكون معنًى صحيحًا في نفسِهِ، وأن يكون في اللَّفظِ إشعارٌ به، وأن يكون بينه وبين معنى الآيةِ ارتباطٌ وتلازمٌ، فإذا اجتمعت هذه الأمورُ الأربعةُ كان استنباطًا حسنًا)[3]

بالإضافة إلى هذا، فإن الشاطبي الذي هو مرجع الجمعية الأكبر في مثل هذه المسائل نص على اعتباره، فقال: (.. وكَونُ الباطنِ هو المرادُ من الخطابِ قد ظَهَرَ أيضًا مما تقدَّم في المسألةِ قبلَها، ولكن يُشترطُ فيه شرطان: أحدهما: أن يَصِحَّ على

---

(1) ابن تيمية، ومجموع الفتاوى (2: 28)

(2) ا محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن القيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، لابن القيم، دار الفكر، (ص: 51)

(3) التبيان في أقسام القرآن، لابن القيم، (ص: 51)

مقتضى الظَّاهرِ المقرَّرِ في لسان العربِ، ويجري على المقاصدِ العربيَّةِ.. والثاني: أن يكونَ له شاهدٌ – نصًّا أو ظاهرًا – في محلٍّ آخر يشهدُ لصحَّتِه من غير معارضٍ)[1]

وبناء على هذا قبلت الجمعية هذا النوع من التفسير، ولم تنكره، وكمثال على ذلك ما ذكره ابن باديس عند تفسير قوله سبحانه: {مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ} [النمل: 20]، فقد اقتبس نصا من القشيري في تفسير الآية[2] واصفا إياه بالإمام وأنه شيخ الصوفية في زمانه، وعقّب عليه بقوله: (مثل هذه المعاني الدقيقة القرآنية الجليلة النفيسة من مثل هذا الإمام الجليل، من أجلّ علوم القرآن وذخائره)[3]

ثمَّ ذكر الشروط التي ذكرها ابن تيمية وابن القيم والشاطبي، وغيرهم، وهي:

1 ــ أن يكون ما يذكرونه معاني صحيحة في نفسها.

2 ــ أن تكون المعاني مأخوذة من التركيب القرآني أخذاً عربياً صحيحاً.

3 ــ أن يكون للمعاني ما يشهد لها من أدلة الشرع.

ويعقب على هذه الشروط بقوله: (كلّ ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو صحيح مقبول، أمّا ما لم تتوفّر فيه الشروط المذكورة وخصوصاً الأول والثاني، فهو

---

(1) الموافقات، للشاطبي، (3: 268)

(2) هذا النص هو قوله: (إنما قال مالي لا أرى لأنه اعتبر حال نفسه ذا علم أنه أوتي الملك العظيم وسخر له الخلق فقد لزمه حق الشكر بإقامة الطاعة وإدامة العمل فلما فقد نعمة الهدهد توقع أن يكون قصر في حق الشكر فلأجله سلبها فجعل يتفقد نفسه فقال: مالي، وكذلك تفعل شيوخ الصوفية إذا فقدوا آمالهم تفقدوا أعمالهم، هذا في الآداب فكيف بنا اليوم ونحن نقصر في الفرائض)، وابن باديس لم يرجع فيه مباشرة إلى تفسير القشيري مع كونه متداولا، وإنما رجع إلى تفسير ابن العربي، وفي ذلك دلالة على أنه لم يطلع عليه (آثار ابن باديس: 2/ 34)، وإلا كيف يثني عليه وما ذكره في تفسير لا يختلف عما تذكره الطرق الصوفية في ذلك الحين مما ينكره عليها.

(3) آثار ابن باديس (2/ 35)

الذي لا يجوز في تفسير كلام الله. وهو كثير في التفاسير المنسوبة لبعض الصوفية، كتفسير ابن عبد الرحمن السلمي من المتقدّمين، والتفسير المنسوب لابن عربي من المتأخّرين)[1]

ولكن هذا القبول يكاد يكون نظريا، أو محصورا في دائرة ضيقة جيدا من الإشارات الواضحة، بناء على أن التفسير الإشاري الصوفي مبني على العرفان الصوفي، والجمعية والاتجاه السلفي عموما ينكر هذا النوع من العرفان، بل يكفر منتحليه، ويرميهم كما ترمي الجمعية الشيخ ابن عليوة بالحلول.

ولهذا فإن موقف الجمعية الحقيقي أو الواقعي من هذا النوع من التفسير سلبي إلى درجة كبيرة، وللدلالة على هذا ننقل موقفا للشيخ أحمد حماني من كلام واضح بسيط قاله الشيخ ابن عليوة عند ذكره لكيفية وشروط الاستفادة من الإشارات القرآنية، فقد قال: (.. لا تستبعد ذلك فإن الكلام كلام الله ولا يتصف به غيره، نعم الكل يعتقد أنه كلام الله وما فاته إلا أن يسمعه من الله، ولا يسمعه من الله إذا كان سمعه سمع الله)[2]

واستدل لهذا بما ورد في الحديث من قوله ﷺ : (فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به)[3]، وعلق على ذلك بقوله: (والصفة لا تنفك عن موصوفها، ولا تظهر إلا من حجاب لبسها، {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ} [الشورى: 51] موسى عليه السلام لما سمع خطابا من جانب الطور الأيمن لم

(1) آثار ابن باديس (2/ 35)

(2) ابن عليوة، البحر المسجور، ص19.

(3) صحيح البخاري (8/ 131)

يستدل على أنه كلام الله يكلمه به إلا به من أجل ما أعطي من سلامة الذوق وصحة الوجدان، وهكذا الواحد منا مهما تقوى يقينه وانشرح باطنه في ما يسمعه من ألفاظ القرآن، فلا يراه إلا كلاما يكلمه الله به في ذلك الحال، ولا يستدل عليه إلا به لما يحده في قلبه من تأثير النزول ورعدة الزواجر)[1]

وقد ذكر الشيخ العلاوي عن نفسه أنه مر بهذه الحالة واستدل لها بما ورد في الحديث عن النواس بن سمعان مرفوعا: (إذا أراد الله أن يوحي بأمره تكلم بالوحي فإذا تكلم بالوحي أخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فإذا سمع ذلك أهل السماوات صعقوا وخروا سجداً فيكون أولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله من وحيه بما أراد فينتهي به جبريل على الملائكة كلما مر بسماء سأله أهلها: ماذا قال ربنا يا جبريل؟ قال: الحق وهو العلي الكبير فيقول كلهم مثل ما قال جبريل فينتهي به جبريل حيث أمر من السماء والأرض)[2]، وقد عبر عن هذا بقوله: (وهكذا لما ينزل به على محمد ﷺ يحصل من تأثر النزول ما ترتعد به مفاصله، ولن يزال هكذا مهما مر على قلب فارغ من الكدورات إلا ويحدث فيه من تأثير النزول، وقد كان لي نصيب من ذلك والحمد لله، فكنت مهما يطرق سمعي كلام الله فترتعد بوادري عن الفحص حتى كأني أسمع حسيسا من بقية صلصلة الجرس، وكنت إذا ما تناولت المصحف الكريم نتناوله بيد التبجيل والتعظيم، ونراه كتابا وصل إلي من حكيم عليم مرقوما في أوله بعد الفاتحة وبسم الله الرحمن الرحيم ألم ذلك الكتاب لا ريب

---

(1) ابن عليوة، البحر المسجور، ص19.

(2) قال فيه ابن حجر في (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (6/ 474): (رواه الطبراني عن شيخه يحيى بن عثمان بن صالح، وقد وثق وتكلم فيه من لم يسم بغير قادح معين،وبقية رجاله ثقات)

فتأخذ في الفحص فيه أشد من فحص الغريب إذا أتاه كتاب من أهله، فهو بالطبع يسكن إليه ولا يمطمئن إلا إذا استوعبه بأجمعه، وبهذه الخاصية والحمد لله أطلعني الله على بعض من جواهره، ولا تحسبن ما رسمته هو مجموع ما فهمته بل ولا عشوره ومصداقه (القرآن لا تنقضي عجائبه)[1]

وقد لقي هذا الحديث الذي عبر به الرجل عن حالة حصلت له قد يحصل مثلها لأي شخص - خاصة إذا توثقت صلته بالقرآن - معارضة كبيرة من الشيخ أحمد حماني باعتبار أن الكتاب لم يطبع في عهد ابن باديس، ولو أنه طبع في عهده كما يذكر الشيخ حماني لوجد معارضة أشد، وليسر على الجمعية إثبات الصلة بين العلاوية والقاديانية، باعتبار أن كليهما يرى (استمرار الوحي بعد رسول الله ﷺ)[2]

يقول الشيخ أحمد حماني: (وكانت جريدة الشهاب قد أثبتت الصلة الموجودة بين العليويين والقاديانية باعتراف جريدتهم البلاغ، ونشرها رسالة من أحد دعاتهم، وهاجمت الشهاب الطائفتين معا، فسكتت العليوية ولم يتبرأوا من التهمة، وهذه الدعوى من شيخهم تثبت اتهام الشهاب، ولم ينشر هذا الكتاب في حياة ابن باديس، ولو نشر لما احتاج إلى دليل آخر ليبرهن على أن مذهب القاديانية يتلاقى مع مذهبهم في هذه النقطة)[3]

وهذا يدل على أن الشيخ أحمد حماني - كالتيار السلفي المحافظ خصوصا - يفهم مما نقلناه من نصوص عن الشيخ العلاوي، وقبله من الشيخ أبي حامد الغزالي

---

(1) البحر المسجور: 19- 20.

(2) أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، (1/ 271).

(3) أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، (1/ 271)

أن الصوفية يدعون استمرار الوحي.

يقول الشيخ أحمد حماني عند ذكره لخطورة المنهج الذي دعا إليه الشيخ العلاوي في التعامل مع القرآن الكريم: (وفي كتاب منسوب اليه، وإن كان تحريره وأسلوبه يعلو عن تعبيراته، ولكن ما فيه من الضلالات يشبه شعره، واسمه (البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور) يقول عن القرآن الكريم: (من المؤمنين من فتح الله بصيرته يراه الآن يتنزل به الروح الأمين، وإذا قرأه يقرؤه من إمام مبين وأعظمهم درجة من يتلقاه من ارحم الراحمين وقليل ما هم)[1]

وقد علق على هذا بقوله: (وهذه جراءة لم يتح لأحد ـ فيما مضى ـ أن يعلن بمثلها في قوم من المسلمين فتروى عنه وتطبع وتروج، إنها تؤدى بقائلها والمصدق به إلى الاستغناء عن رسالة محمد ﷺ إذا كان (المؤمن) يأخذ القرآن من الامام المبين.. أو يأخذ مباشرة من أرحم الراحمين فإنه ليس من أمة محمد لأن أمة محمد أخذت القرآن منه عليه الصلاة والسلام، أخذه الصحابة مباشرة وكتبوه ورووه، وبلغ إلى من لم يكن حاضرا نزوله ومن بعده برواية بلغت حد التواتر في كل كلمة منه وكل حرف، وهو عليه الصلاة والسلام لم يأخذ القرآن مباشرة من اللوح المحفوظ، ولا تلقاه مباشرة من الله، وإنما تلقاه من لدن حكيم عليم بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام، كما أنبأنا علام الغيوب، {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الشعراء: 192].. إن هذه الدعوى خطيرة جدا لأنها تؤدي إلى أن الوحي لم ينقطع بختم الرسالة، فمن يقرأ اللوح المحفوظ، ومن يتلقى عن الله فهو يوحى إليه (وما كان لبشر أن يكلمه)، ونحن المسلمين نعتقد أن الوحي قد انتهى بختم الرسالة، ولكن

(1) أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، (1/ 272)

القاديانية تزعم غير ذلك)[1]

ونحب أن ننبه هنا إلى أن ما ذكره الشيخ أحمد حماني من أن الشيخ العلاوي هو السابق لهذا، ولم يقل به إلا القاديانية غير صحيح، فقد ذكر أبو حامد الغزالي في هذا عن بعض الصوفية قوله: (كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة حتى تلوته كأني أسمعه من رسول الله ﷺ يتلوه على أصحابه، ثم رفعت إلى مقام فوقه كنت أتلوه كأني أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله ﷺ، ثم جاء الله بمنزلة أخرى فأنا الآن أسمعه من المتكلم به فعندها وجدت له لذة ونعيما لا أصبر عنه)[2]

وهم لا يقصدون منه ـ كما هو ظاهر ـ المعاني الحرفية للتنزل أو السماع، وإنما يريدون بهذا الأدب وتعظيم القرآن، ففرق كبير بين أن نقرؤه وكأننا نسمعه من الله مباشرة، وبين أن نعتبره كتابا كأي كتاب.

ولعله مما يثير الغرابة أن يستنكر الكثير هذه المقولات من الصوفية في نفس الوقت الذي يثنون فيه على الشيخ محمد إقبال، وينقلون عنه قوله في ذكرياته مع والده: (كنت قد تعودت أن أقرأ القرآن كل يوم بعد صلاة الصبح، وكان أبي كلما رآني يسألني: ماذا تصنع؟ فأجيبه: أقرأ القرآن، وظل على هذه الحال ثلاث سنوات متتاليات يسألني سؤاله وأجيبه جوابي، حتى قلت له ذات يوم: أبي ما بالك تسألني السؤال نفسه وأجيبك الجواب نفسه، ثم تعود إلى السؤال من جديد؟ فقال: إنما أردت أن أقول لك: (يا ولدي اقرأ القرآن وكأنه أنزل عليك)، ومنذ ذلك الحين بدأت أتفهم القرآن وأغوص في بحاره وأطير في أجوائه وأجوب في آفاقه، فأخرج من ذلك

(1) أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، (1/ 272)

(2) إحياء علوم الدين: 1/ 288.

بعلم جديد وإشراق جديد، وأزداد إيماناً بأن القرآن هو الكتاب الخالد والدستور الأبدي للحياة، والنبراس الهادي الذي يضيء للبشرية طريقها إذا ما ادلهمت الظلمات)[1]

ثانيا ــ موقف الطرق الصوفية من كيفية الاستنباط من المصادر الأصلية

لا يختلف الصوفية مع الجمعية في كل ما ذهبوا إليه من التعامل مع المصادر الأصلية، وضرورة تفعيلها في الاستنباط، بل تفعيلها في الحياة جميعا، ولكنهم – مع ذلك– يعتبرون كل ذلك من الظاهر الذي لا يكفي وحده للاستفادة من المصادر الأصلية.

ولذلك يضيفون معان أخرى تتعلق بالنواحي الوجدانية والذوقية والعرفانية، وهذا كما ذكرنا هو لب التصوف بمدارسه جميعا، فهو يجنح إلى الباطن والوجدان، ولا يعني ذلك كما ذكرنا إنكار الباطن أو التهوين من شأنه.

ويمكن تقسيم ما ذكروه في هذا الباب إلى قسمين:

1 ــ قسم يرتبط بالآداب الباطنية التي ينبغي على قارئ القرآن الكريم أن يتحلى بها لتصل المعاني القرآنية إلى أعماقه ووجدانه.

2 ــ وقسم يرتبط بالمعاني التي يرون أنهم يلهمون أو يعلمهم الله إياها أثناء التلاوة، وهو ما يسمى بالتفسير الإشاري أو الباطني على حسب أنواع الإلهامات.

وسنشرح كلا الأمرين في هذا المطلب لأن فيه من القضايا ما يدخل في

---

(1) وقد نقل هذا النص الشيخ عائض القرني في مقال له بعنوان: (محمد إقبال الشاعر الأول) (انظر: موقع الشبكة الإسلامية) (http://www.islamweb.net) مقرا له في نفس الوقت الذي ينكر على الصوفية ما يذكرونه من نفس هذا المعنى.

الخلاف بين المدرسة الصوفية والمدرسة السلفية، وقد حصل بسببه اختلاف في عهد الجمعية بينها وبين الطرق الصوفية، وخصوصا الطريقة العلاوية.

1 ــ أسس الآداب الباطنية للتلقي من القرآن الكريم:

يعتبر الصوفية الاقتصار على الآداب الظاهرية نحو القرآن الكريم من القصور الكبير في التعامل معه، ذلك أن القرآن ليس ظاهرا فقط، بل هو ظاهر وباطن، وهو حروف وحقيقة، والأدب مع الحروف لا يكفي للوصول إلى الحقيقة إلا إذا صحبه الأدب مع الحقيقة نفسها.

وبناء على هذا، فقد ذكر الشيخ العلاوي بعضا من المعاني في مقدمة تفسيره (البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور) تشكل مقدمات أساسية للآداب الباطنية للقارئ مع القرآن الكريم، وهي ضرورية لمن يريد أن يفهم العلاقة التي تربط الصوفي بالقرآن الكريم، وقد دعا إلى قراءتها والتمعن فيها قبل قراءة التفسير.

وقد ساق هذه المقدمات على ترتيب خاص، فقسمها إلى ستة أقسام أو أسس، كل أساس منها يرشد إلى نافذة من نوافذ الأدب الباطني مع القرآن الكريم، وسنختصر هذه المقدمات هنا مع ما ساقه من الأدلة عليها، مع التعقيب عليها بما يوضح مقصدها:

الأساس الأول:

وقد خصصه لبيان أن القائم بالحق موجود في كل زمان، ويرد على القول السائر: (ما ترك الأول للآخر شيئا)، وكأنه يرد بهذا على ما يستند إليه الاتجاه السلفي خصوصا من تقييد فهم الدين بفهم السلف، ومن ثم الاقتصار على ما ورد في ظاهر التفسير دون غيره من المعاني التي قد تلوح لأي شخص في أي زمن.

وهذا الذي ذكره متفق عليه عند الصوفية، فهم يرون أن الفهوم القرآنية ليست خاصة بجيل دون جيل، وقد لقوا الإنكار عليهم بسبب هذا من طرف الفقهاء والمفسرين الذين يرون ضرورة الرجوع إلى فهوم الأولين، وقد نقل الغزالي ذلك، فقال: (لعلك تقول عظمت الأمر فيما سبق في فهم أسرار القرآن وما ينكشف لأرباب القلوب الزكية من معانيه، فكيف يستحب ذلك، وقد قال ﷺ : (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)[1]، وعن هذا شنع أهل العلم بظاهر التفسير على أهل التصوف من المقصرين المنسوبين إلى التصوف في تأويل كلمات في القرآن على خلاف ما نقل عن ابن عباس وسائر المفسرين وذهبوا إلى أنه كفر، فإن صح ما قاله أهل التفسير فما معنى فهم القرآن سوى حفظ تفسيره وإن لم يصح ذلك فما معنى قوله ﷺ: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)[2]

وقد أجاب الغزالي على هذا الإشكال، فقال: (اعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده ومحطه، بل الأخبار والآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعا لأرباب الفهم)[3]

وقد ذكر بعض هذه الآثار، ومنها قوله ﷺ : (إن للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا)[4]

---

(1) نص الحديث كما في (سنن الترمذي (5/ 200): (من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 37)

(3) إحياء علوم الدين (1/ 289)

(4) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (ج 1 / ص 232): (أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه)

ومنها قول علي رضي الله عنه: (إلا أن يؤتى الله عبدا فهما في القرآن)[1]، وقد عقب الغزالي على هذا بقوله: (فإن لم يكن سوى الترجمة المنقولة، فما ذلك الفهم؟)[2]

ومن الآثار التي استدل بها الشيخ العلاوي في هذا ما ورد في الحديث من قوله ﷺ: (لن تخلو الأرض من أربعين رجلا مثل خليل الرحمن فبهم تسقون وبهم تنصرون ما مات منهم أحد إلا أبدل الله مكانه الآخر)[3]، وقوله ﷺ : (أمتي مثل المطر لا يدرى أيه أنفع أوله أو آخره)[4]

ويعقب على هذه النصوص بقوله: (حاشا لله أن يترك المحبوب أمة حبيبه سدى، فلم تزل أمة قائمة بالحق وبه يعدلون، ولو اعتمدنا مجرد الظن الحسن في الأمة المحمدية، لكان كافيا وأحرى مع وجود النقل الصحيح والنص الصريح)[5]

ويختم هذا القسم بقوله: (لا يجهل فضل السابقين إلا مغرور، ولا ينكر وجود الباقية إلا هالك مبتور، ولكن الغبي لا ينكر الوجود إنما ينكر الوجدان بحيث لا يقدر أن يحققه في أي إنسان، والمعاصرة حرمان، ولعل القارئ لا ينكر وحود الباقية إنما

---

(1) نص الحديث كما في مسند الشافعي: عن أبي جحيفة قال : سألت عليًا رضي الله عنه، هل عندكم من النبي صلى الله عليه وسلم شيء سوى القرآن ؟ فقال : لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا أن يؤتى الله عبدا فهما في القرآن وما في الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مؤمن بكافر. (انظر: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، مسند الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت، 260)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 289)

(3) المعجم الأوسط (4/ 247)

(4) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد ،عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر : دار الحرمين – القاهرة، 1415، (4/ 78)

(5) البحر المسجور، ص9.

ينكر فينا وجود الأهلية، فهذا كتابي لمن خلفه أية، فإن لم يسر المعاصرين (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ) (صّ:86)، (وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ) (صّ:88)[1]

الأساس الثاني:

وقد خصصه لبيان أن للقرآن الكريم وجوها لا وجها واحد، وأنه لا تنقضي عجائبه حتى يستغنى بفهم المتقدمين منه عن فهم المتأخرين[2].

والفرق بين هذا القسم والقسم الذي سبقه هو أنه في ذلك القسم بين أن المترجمين لمعاني القرآن غير محصورين في جيل من الأجيال، بل هم ينتشرون في كل الأجيال، وفي هذا القسم بين أن المعاني القرآنية ليست محصورة في وجه واحد، بحيث يصح فهم واحد منها دون ما عداه، أو يصبح ما عداه معارضا لما قبله، بل القرآن الكريم حمال وجوه، وهو بذلك لا تتعارض فيه المعاني.

وقد استدل لهذا بما ورد في الأحاديث، وخاصة قوله ﷺ : (إن للقرآن ظاهرا وباطنا وحداومطلعا)[3]

وقوله ﷺ : (القرآن لا تنقضي عجائبه)[4]

وقد عقب الشيخ العلاوي على هذا الحديث بقوله: (ومن عجائبه أن المتدبر

(1) إحياء علوم الدين: 1/ 288.

(2) البحر المسجور، ص10.

(3) قال العرافي في تخريج أحاديث الإحياء (ج 1 / ص 232): (أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه)

(4) سنن الترمذي (5/ 172)

فيه يرى من غرائبه كل يوم ما لا يراه بالأمس)[1]

ويستدل لهذا من فعل سلف الصوفية بقول ابن عون: (ثلاث أحبهن لي ولإخواني، وذكر منها أن هذا القرآن يتدبره الرجل ويتفكر فيه، فيوشك أن يقع على علم لم يكن يعلمه)

وبما ذكره أبو بكر بن العربي في فنون التأويل من أن (علوم القرآن خمسون علما، وأربعمائة علم وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم مضروبة في أربعة، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع، وهذا دون اعتبار التركيبات وما بينها من الروابط)[2]

بل هو يذكر فوق هذا أن هذه الفهوم لا ترتبط فقط بالجمل والكلمات الواضحة، بل يرتبط فوق ذلك بالحروف نفسها، وهو يستند في ذلك إلى قوله ﷺ: (لا أقول ألم حرف، بل الألف حرف، واللام حرف والميم حرف)[3]

وبما ورد من الآثار من أن (ما في الكتاب في الفاتحة وما في الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم)، وبما ورد من أن (البسملة في بائها، وفي الباء في النقطة التي تحتها)[4]

---

(1) البحر المسجور،ص 12.

(2) البحر المسجور، ص 12.

(3) نص الحديث: (من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول آلم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف) (سنن الترمذي: (5/ 175).

(4) لم أجد الحديث في مصادر الحديث المعروفة، وقد ذكره القندوزي الحنفي في (ينابيع المودّة) من غير إسناد، ولعل الشيخ نقله عنه، وهذا نص ما في (ينابيع المودّة، طبعة إسلامبول، ص 69): (وفي الدرّ المنظم: إعلم أنّ جميع أسرار الكتب السماوية في القرآن، وجميع ما في القرآن في الفاتحة، وجميع ما في الفاتحة في

بالإضافة إلى هذه الأدلة النقلية يستدل من المعقول بقوله: (ولولا ما اشتمل عليه كتاب الله من الغرائب لم نؤمر بالتدبر فيه على مر الدهور)[1]

ويرد على من يتصور أن الفهوم محصورة في الجيل الأول، فيقول: (ولعل القائل يقول: قد كفانا الله ما أهمنا من استخراج جواهره على يد من تقدمنا، فأقول، وإذن لضاع حظنا من التدبر فيه، وحاشا لله فلا يقول بهذا عاقل، ولا من هو بالإيمان حافل، فإن كان ذلك لم لم يكتف أهل القرن الثاني على الكلام فيه بكلام من تقدمهم من أهل القرن الأول وأهل الثالث بالثاني، وهكذا.. فدل هذا على أن الحق جل ذكره لم يخصص بالتدبر جيلا دون جيل وأيضا لو كان التخصيص يشعر بانقضاء معانيه والحالة بخلاف ذلك)[2]

ويرى الشيخ أن هذه الفهوم الباطنية للقرآن تحتاج إلى أوعية خاصة، فكما أن ظاهر التفسير يحتاج إلى علوم وآلات، فكذلك باطن المعاني يحتاج إلى قلب صالح لاستقرار المعاني الإيمانية فيه، يقول في ذلك: (ولا يقع على علومه ويتفرس في وجوهه إلا مفتوح عليه، وأما المحجوب فإنه ينادى من مكان بعيد، ويسمع من وراء حجاب، فهو أبعد من أن يتناول الغاية من ظواهره، فكيف بباطنه، وأين هو من حده ومطلعه، ومن فتح الله عليه بالتوصل إلى شيء من ذلك لا يبعد أن يقول كما قال الإمام علي كرم الله وجهه وشئت لوقرت أربعين وقرا من شرح الفاتحة، أو كلاما هذا معناه، ولعلك تقول أين الإمام علي وأين علومه؟ فأقول: يا لله العجب، ومع

البسملة، وجميع ما في البسملة في باء البسملة، وجميع ما في باء البسملة في النقطة التي تحت الباء، قال الإمام علي كرّم اللّه وجهه: أنا النقطة التي تحت الباء)

(1) البحر المسجور، ص11.

(2) البحر المسجور:ص 11.

ذلك لم يحتفل به من أهل زمانه إلا القليل، حتى كان يقول: أنا جنب الله الذي فرطتم فيه، وهو على المنبر والمفرط فيه هو المفرط الآن في أهل زمانه)[1]

الأساس الثالث:

وتحدث فيه الشيخ العلاوي على أن من العلوم القرآنية ما هو خاص بالخاصة، ولا يمكن للعامة أن تفهمه أو تتعاطاه، يقول في بيان ذلك: (ولعل المتجمد على الظواهر لا يرى من كتاب الله إلا ما وصل إليه من جهة بضعته القليلة، وقريحته الكليلة، وينكر ما وراء ذلك، ولم يعلم أن ما عرفه من ظاهر الكتاب إلا كمن عرف القشر من اللباب، وما وراء ذلك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وهل يعتقد أن ما وصل إليه فهمه ما كانت عليه بواطن أصحاب رسول الله ﷺ في كتاب الله، وليفتش نفسه إن كان ما أكنه فؤاده أعز ما تحدث به فهو على بينه من ربه، وإلا ما ضاع له أكثر مما حصل عليه)[2]

واستدل لهذا بما يورده الصوفية عادة في تبرير ما يطرحونه من مسائل غامضة مستعصية على الفهم العامي البسيط، ومن ذلك ما يروون أنه ﷺ قال: (إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا أظهروه أنكرته أهل الغرة بالله)[3]

وما روي في الآثار من أن (علم الباطن سر من أسرار الله، يقذفه الله في قلب

(1) البحر المسجور:ص 11.

(2) البحر المسجور، ص13.

(3) قال العراقي في تخريجه: (رواه أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف) (انظر: أبو الفضل العراقي، المغني عن حمل الأسفار، تحقيق : أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية الرياض، 1415هـ - 1995م، (1/ 23)

من يشاء من عباده)[1]، و(العلم علمان: فعلم في القلب، فذلك العلم النافع)[2]

وما روي عن أبي هريرة من قوله: (حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين من العلم)[3]، وعن ابن عباس: (لو قلت لكم ما أعلم من تفسير قوله تعالى: { يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ} [الطلاق: 12] لرجمتموني)[4]

ويروون عن سلمان الفارسي: (لو حدثتكم بكل ما أعلم لقلتم رحم الله قاتل سلمان)، ويروون عن زين العابدين قوله[5]:

إني لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

---

(1) أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني الملقب إلكيا، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ – 1986م، (3/ 42)

(2) رواه الدارمي، انظر: محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق : تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة : الثالثة – 1405 – 1985، (1/ 58)

(3) نص قول أبي هريرة: (حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم) (صحيح البخاري (1/ 41)

(4) لم أجد نص الحديث، ولكني رأيت في (الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، قوله: (أخرج عَبد بن حُمَيد، وَابن المنذر من طريق أبي رزين قال : سألت ابن عباس هل تحت الأرض خلق قال : نعم ألم تر إلى قوله : {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ} [الطلاق: 12] (انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالماثور، تحقيق : مركز هجر للبحوث، دار هجر – مصر، [1424هـ_ 2003م])

(5) وقد نسب الغزالي هذه الأبيات في (منهاج العابدين) إلى زين العابدين ونسبها ابن عربي في الفتوحات إلى الرضى من حفدة علي بن أبي طالب وكان الخطيب أول من ذكرها في تاريخ بغداد ونسبها إلى العتابي (ت:220هـ) وهو متهم بالزندقة قال د/ الشيبي: (وهذه النسبة أقرب للصواب) (انظر صابر طعيمة، التصوف والتفلسف – الوسائل والغايات، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005، (ص:81)

ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يرونه حسنا

ويركز الشيخ العلاوي في هذا خصوصا على ما وري عن الإمام علي الذي يعده الصوفية إمامهم الأول والأكبر، فأكثر الطرق تعود في سندها إليه، ومما نقله عن الشيخ العلاوي في هذا قوله: (إن بجانبي علما لو قلته لأزلتم هذا عن هذا)، وأشار برأسه عن جثته، وعلق على هذا بقوله: (فدل هذا على أن في الزوايا خبايا)[1]

ونقل كذلك وصيته المشهورة لكميل بن زياد بطولها، وقد قدم لها بقوله: (وفي وصابته لسيدنا كميل بن زياد رضي الله عنهما ما يلائم أكثر المشار، ولنردها مع طولها لما فيها من الحكم التي لا يستغنى عنها)[2]

وهذه الوصية هي التي يقول فيها علي لكميل: (يا كُميل، إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها، فاحفظ عني ما أقول لك: الناس ثلاثة؛ عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباعُ كل ناعق، مع كل ريح يميلون، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا إلى ركن وثيق، فاحذر أن تكون منهم يا كميل.. العمل خير من المال، لأن العلم يحرسك، وأنت محرس المال والمال تُنقصه النفقة، والعلم يزكوا على الإنفاق، ومنفعة العلم باقية ومنفقعة المال تزول بزواله.. يا كميل: محبة العلم دين يدان به يكسب الإنسان به الطاعة في حياته وميل الأحدوثة بعد وفاته، العلم حاكم والمال محكوم عليه.. يا كميل: مات خزَّان المال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة... آه لو وجدت لهذا العلم حملة لا أجد إلا لقناً غير مأمون، يستعمل آلة الدين للدنيا، ويستظهر بنعم الله على

---

(1) البحر المسجور، ص13.

(2) البحر المسجور، ص13.

عباده، وبحججه على أوليائه، أو منقاداً لحملة الحق، ولا بصيرة له في أحناته، ينقدح الشك في قلبه لأول عارض من شُبهة، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، أو منهوكا باللذة سلس القياد للشهوة، أو مغرماً بالجمع والادخار، ليسا من رعاة الدين في شيء، أقربُ شبهاً بهما الأنعامُ السائمة كذلك يموت العلم بموت حامليه مستترا.. يا كميل: لا تخلو الأرض من قائم بحجة الله، إما ظاهراً مشهوراً أو مغموراً لئلا تبطل حجج الله وبيناته، أولئك والله الأقلون عدداً والعظمون قدراً، بهم يحفظ الله حججه، وبيناته حتى يودعوها نظراءهم ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة الإيمان حتى باشروا روح اليقين، فاستلانوا ما استخشن المترفون، وأنسوا بما استوحش من الجاهلون وصحبوا الدنيا بأبدان معلقة بالرفيق العلى.. يا كميل: أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه، آه شوقاً إليهم)[1]

وبعد نقله لهذه النصوص وغيرها قال: (والمحصول مما نقلناه أن جميع ما أشارت إليه الكتب هو بعض مما تضمنته القلوب وما عند الله خير للأبرار)[2]

ونحب أن نشير هنا إلى أن هذه الغوامض التي يسميها الصوفية أسرارا لا تعني السر بمفهومه السطحي، والتي يتصور البعض أنها قد تخالف الظاهر، بل تعني عندهم كل معنى عميق لا يطاق فهمه لمن لم يستكمل أدوات فهمه.

وأدوات الفهم هنا ليست علوما آلية كسائر العلوم، بل هي المجاهدات والسلوك، أو كما قال الغزالي بعدما درس التصوف، وبعدما ما انشغل قبله بدراسة

---

(1) البحر المسجور، ص17، وانظر: عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبو حامد، عز الدين، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، (18/ 346)

(2) البحر المسجور، ص17.

علم الكلام والفلسفة وغيرهما: (ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بـهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل ؛ وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس. والتنـزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل (بـها) إلى تخلية القلب عن غير الله (تعالى) وتحليته بذكر الله.. وكان العلم أيسر عليّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: (قوت القلوب) لأبي طالب المكي (رحمه الله) وكتب (الحارث المحاسبي)، والمتفرقات المأثورة عن (الجنيد) و(الشبلي) و(أبي يزيد البسطامي) [قدس الله أرواحهم]، وغيرهم من المشايخ ؛ حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابـهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان؟ وبين أن تعرف حد السكر، وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن تكون سكران! بل السكران لا يعرف حدّ السكر وعِلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء! والصَّاحي يعرف حدّ السُكر واركأنه ومَا معه من السكر شيء. والطبيب في حالة المرض يعرف حدّ الصحة وأسبابـها وأدويتها، وهو فاقد الصحة. فكذلك فرقٌ بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا!)[1]

الأساس الرابع:

---

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص32.

وقد خصصه الشيخ العلاوي لبيان أن المقصود بالخطاب في القرآن هو جميع المكلفين واحدا واحدا و(ولا واحد أولى من الآخر في كل زمان)، يقول في بيان هذا: (إن القرآن كلام الله يكلم به عباده، وهم لا يشعرون، وكتاب بعث إليهم بالخصوص وهم لا يدرون، لاهية قلوبهم كأنهم يظنون أنه وجد اتفاقا، فصاروا يأخذون منه أحكامهم وليسوا بالمقصودين في علم)[1]

وهو لا يريد بهذا المعنى ما هو مشهور من أن الخطاب في القرآن يتوجه إلى المكلفين باعتبارهم المقصودين بالأوامر الإلهية فقط، فذلك لا يجادل فيه أحد، وإنما يشير إلى معنى أعمق وأخطر، وقد لقي معارضة من المنكرين، كما لقي قبله من قال ذلك من الصوفية، وهو ما عبر عنه بقوله: (فمن فتح الله بصيرته يراه الآن يتنزل به الروح الأمين، وإذا قرأه يقرأه من إمام مبين، وأعظمهم درجة من يتلقاه من أرحم الراحمين وقليل ما هم)[2]

وقد أشار الصوفية قبله إلى هذا المعنى، فقد ذكر الشيخ الغزالي عند ذكره للآداب الباطنة مع القرآن أدبا خاصا بهذا سماه (الترقي)، وعرفه بأن (يسمع الكلام من الله عز وجل لا من نفسه)[3]

وبين أن القراءة النافعة ثلاث درجات، ولكل درجة السلوك الخاص المرتبط بها، ولا بأس أن نذكر ما ذكره هنا لصلته بما ذكره الشيخ العلاوي أولا، ولبيان أن ما يذكره الصوفية من درجات لا تتنافى مع ما يذكره غيرهم، وإنما يختلفون فقط في

---

(1) ابن عليوة، البحر المسجور، ص17.

(2) ابن عليوة، البحر المسجور، ص18.

(3) إحياء علوم الدين (1/ 287)

المراتب، لا في الحقائق، فالصوفية يعتبرون أن ما يذكره غيرهم صحيح، ولكنه درجة دنيا، وهناك ما هو أرفع منه، وهم يدعون إلى هذا الأرفع، ولهذا فإن مراتب السماع الروحي للقرآن تتدرج عند الغزالي والصوفية معه في هذا إلى ثلاث مراتب[1]:

الأولى، وهي أدناها أن يقدر العبد كأنه يقرؤه على الله عز وجل واقفا بين يديه وهو ناظر إليه ومستمع منه فيكون حاله عند هذا التقدير السؤال والتملق والتضرع والابتهال.

والثانية، وهي أرفع من التي قبلها: أن يشهد بقلبه كأن الله عز وجل يراه ويخاطبه بألطافه ويناجيه بإنعامه وإحسانه فمقامه الحياء والتعظيم والإصغاء والفهم

والثالثة، وهي أعلى الجميع: أن يرى في الكلام المتكلم، وفي الكلمات الصفات، فلا ينظر إلى نفسه ولا إلى قراءته ولا إلى تعلق الإنعام به من حيث إنه منعم عليه، بل يكون مقصور الهم على المتكلم، موقوف الفكر عليه، كأنه مستغرق بمشاهدة المتكلم عن غيره، وقد عبر عن هذه الدرجة جعفر بن محمد الصادق حين قال: (والله لقد تجلى الله عز وجل لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون)، وقال، وقد سألوه عن حالة لحقته في الصلاة حتى خر مغشيا عليه فلما سرى عنه قيل له في ذلك فقال: (ما زلت أردد الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم)[2]

وقد ذكر الغزالي أن هذه الدرجة هي درجة المقربين، وما قبله درجة أصحاب

---

(1) إحياء علوم الدين (1/ 287)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 287)

اليمين، وما خرج عن هذا فهو درجات الغافلين[1].

الأساس الخامس:

وقد خصصه الشيخ العلاوي بناء على ما سبق على أن كل ما ورد في القرآن الكريم خاص بكل المكلفين في كل وقت وآن، حتى ما تعلق من ذلك بالأمم السابقة، يقول في بيان هذا الأساس: (ومهما اعتبرنا ما بين دفتي المصحف كتابا من الله جل ثناؤه وصل إلينا بالخصوص لزمنا أن لا نحمل ما أوعد الله أو وعد به على غيرنا من الأمم، فمهما ثبت الاستحقاق في شخص بشيء من ذلك فيكون هو المقصود نفسه بذلك الخطاب، وهكذا سائر الأوامر والنواهي والترغيبات والترهيبات، وهذا وجه كون الكتاب إلينا)[2]

ورد على ما قد يتعقب عليه به مما تذكره عادة كتب التفسير من رد أسباب النزول إلى أشخاص معينين أو أحداث معينة بأن سبب النزول مرتبط فقط بابتداء النزول، يقول في ذلك: (وأما كون الآية نزلت في فلان أو فلان، إنما ذلك الشخص سبب لابتداء تهيئ الجنس المستحق لذلك الوصف أو الحكم، والمعتبر من خطاب الله عموم اللفظ لا خصوص السبب)[3]

ولم يكتف الشيخ العلاوي ــ كعادة الصوفية ــ بالتعليل الأصولي والفقهي، والذي ينص على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وإنما راح يستدل على ذلك بما يذكره العرفانيون من الحقائق حول الروح الإنسانية، فقال: (والأرواح جنود

---

(1) إحياء علوم الدين (1/ 288)

(2) ابن عليوة، البحر المسجور، ص23.

(3) ابن عليوة، البحر المسجور، ص24.

مجندة متساوية في تعلق الخطاب بها ليست متعاقبة الوجود كتعاقب الأجسام، فأرواح المنافقين مثلا من عهد رأس المنافقين الأولين إلى خاتمهم يشملهم وعد المنافقين، فتكون آية المنافقين نزلت في كل فرد من ذلك الجنس، وقس على ذلك أنواع المخاطبين، وإلا كان الكثير من ألفاظ التنزيل في حيز التعطيل)[1]

وهنا يقرر الشيخ العلاوي قضية مهمة ركز عليها في تفسيره كما ركز عليها الصوفية من قبله، وهي أنه ليس في القرآن الكريم ما يذكره الكثير من المفسرين من المعطل الذي لا يعمل به، فلا حروف زائدة، ولا مكرر، والناسخ والمنسوخ له محله من العمل.. وهكذا ما ورد في شأن الأمم السابقة فله مقتضاه ومتعلقه في كل زمان، يقول الشيخ العلاوي في بيان هذا: (وإني لا أرى من كتاب الله لفظا معطلا لم يكن مقرونا بمستحقه في كل زمان، وإن لم نقل في كل آن، والمعنى أن سائر ألفاظه دائرة بين مخاطب ومخاطب في كل حين واقعة موقعها من غير زيادة ولا نقصان)[2]

بل حتى ما ورد في شأن النبي ﷺ يرى الشيخ العلاوي أن له أهله من الورثة، يقول في بيان ذلك: (والأغرب من هذا أن الخطاب المختص بالنبي ﷺ حقيقة قد يتناول غيره من ورثته على سبيل الإشارة مجازا، وأما ما فيه من التهديدات ونسبة التقصير له فيكون لوارثه حقيقة لأنه أولى بالتقصير، فالطب المحمدي أو من على قلب سيدنا إبراهيم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام إذا طرق سمعه قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ} [الأنفال: 64]، أو {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ} [المائدة: 67] لا يرى ذلك إلا أمرا من الله، وهو المقصود به في تبليغ الشرائع،

---

(1) ابن عليوة، البحر المسجور، ص24.

(2) ابن عليوة، البحر المسجور، ص25.

وهذه هي الحكمة، والله أعلم في عدم ندائه في كتابه المجيد باسمه كأن يقول: يا محمد أو يا أحمد، كندائه من تقدم من المرسلين عليهم صلوات الله وسلامه، إنما جاء بالنداء: يا أيها النبي، يا أيها الرسول، يا أيها المزمل، يا أيها المدثر، وهكذا يتناول الورثة من بعده المبلغين عنه على سبيل الإشارة والعلماء ورثة الأنبياء والمبلغون ورثة الرسل)[1]

وهنا يعود الشيخ إلى ما تنكره عليه الجمعية والاتجاه السلفي عموما من ذكر استمرار رسالية التبليغ، ويستدل لذلك بما ورد في القرآن الكريم من الآيات التي سمت رسل المسيح رسلا، يقول في ذلك: (ألا ترى أن عيسى عليه السلام لما بعث المبلغين عنه إلى مدينة أنطاكية سماهم الله رسلا، وأضاف إرسالهم لنفسه، فقال: {إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ} [يس: 14] فلا مانع أن ينادى المبلغ من الأمة المحمدية على لسان القرآن بذلك الاسم، ويكون مقصودا به في علم الله، ألا ترى أنه نادى محمدا ﷺ في التوراة وغيرها من الكتب بما هو من هذا القبيل كقوله: (يا أيها الجبار تقلد سيفك)، وهذا الخطاب يحتمل أن يكون متناولا لغيره في ذلك العصر مجازا مدخرا للمصطفى ﷺ حقيقة)[2]

ولأجل هذا علل الشيخ العلاوي (عدم نداء الأنبياء بغير الاسم الصريح)، وذلك (لعدم استمرار شرائعهم بخلاف شريعة نبينا الأحمدية، فإنها مستمرة والنداء فيها يعم كل وارث، حتى ينتهي إلى المهدي، ثم لعيسى عليهما السلام، فإن أمر الله لمحمد ﷺ أمر لهما، وخطابه خطاب لهما، فلهذا جاء في النداء في التنزيل ب (يا

---

(1) ابن عليوة، البحر المسجور، ص25.

(2) ابن عليوة، البحر المسجور، ص26.

أيها)[1]

وهذا التعليل الذي يذكره الشيخ ينبع من الحقيقة المحمدية التي تعتبر من المعارف الكبرى لدى الصوفية، ومن نتائجها أن نبوة محمد ﷺ ما زالت سارية في الوجود، وأن الوفاة لم ترتبط إلا بجسده الشريف، أما فاعليته باسم النبوة والرسالة فهي ثابتة دائمة لم تزل، يقول في ذلك: (ثم اعلم أن المبلغ الحقيقي الآن، وقبل الآن وبعد الآن ليس هو إلا محمد ﷺ فنوره الكامن في خلفائه هو الذي يسمع النداء المختص به)[2]

واستدل لهذا بحديث نقله عن ابن عبد البر وهو أنه ﷺ قال: (رحمة الله على خلفائي)، قالوا: من خلفاؤك يا رسول الله؟ قال: (الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله)[3]

واستأنس لهذا أيضا بعدم حذف (قل) في الكثير من المواضع في القرآن الكريم، يقول في ذلك: (والذي يزيدنا شعورا بما قدمناه هو عدم حذف كلمة قل من التلاوة والرسم مع أنها ليست داخلة في مقول القول ضرورة، فإذا قال الله لنبيه: {قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ} [الأعراف: 188]، فالمتبادر فهمه أن يقول: (لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلا ضَرّاً) بحذف كلمة قل: وما أثبتت في هذه الكلمة إلا لأنها فعل متصل، الدائم التعلق كغيره من الأفعال، يتناول كل من يستحق القول،

(1) البحر المسجور: 26.

(2) البحر المسجور: 26.

(3) قال العراقي في (تخريج أحاديث الإحياء (1/ 16): (رواه ابن عبد البر في العلم والهروي في ذم الكلام من حديث الحسن فقيل هو ابن علي وقيل ابن يسار البصري فيكون مرسلا ولابن السني وأبي نعيم في رياضة المتعلمين من حديث علي نحوه)، وانظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (2/ 120)

مهما فهم عن الله، ونعني به الوارث المحمدي، ولو حذفت كلمة (قل) لضاع حظنا، أو نقول: فهمنا من كتاب الله وما يعقلها إلا العالمون)[1]

الأساس السادس:

وهو الأساس الذي قدم له بجميع المقدمات السابقة، وهو الذي يريد أن يصل من خلاله إلى ما يذكره في تفسيره من المعاني الغامضة، وخلاصة ما ذكره في هذا القسم هو أن النزول القرآني ليس مرتبطا فقط بالآيات المتنزلة، بل هناك أيضا أنوار وملائكة خاصة تتنزل مع حروف القرآن وكلماته وآياته، وهذه الأنوار والملائكة المصاحبة لها لا تزال مصاحبة للقرآن الكريم، وأنها إن وافقت استعدادا من أي قارئ فإنها تصيبه من بركاتها وأنوارها.

وقد قدم لهذا المعنى بقوله: (وأهم شيء نعتبره من كتاب الله إذا تناولناه هو أن نراه واصلا إلينا الآن من حضرة الله جل ذكره على الهيئة التي هو عليها بين دفتي المصحف وعلى عنوان: {ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ} [البقرة: 2])[2]

ورد على الإشكال الذي ينظر إلى النواحي التاريخية المرتبطة بتوثيق القرآن الكريم وحفظه، فيقول: (ولا يشكل عليك من أن جمع المصحف وتنظيمه على الهيئة الحاضرة وبعثه للأمصار هو من أثر الصحابة عليهم رضوان الله، نعم كان ذلك، ولكنهم مسخرون، قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9] فقد تولى الله حفظه كما تولى إنزاله، فيكون هو الجامع له، والمنظم له

(1) البحر المسجور: 26.

(2) البحر المسجور: 27.

في الحقيقة على الهيئة السابقة في علمه)[1]

ويستدل لهذا بما ورد في الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (البقرة سنم القرآن وذروته نزل مع كل آية منها ثمانون ملكا)[2]

وعقب على هذا الحديث بقوله: (أو هل ترى أن الملائكة النازلة إلى الأرض مع هاته السورة بلغوها وتركوها بالأرض سدى، كلا لن يزال كتاب الله بعناية الله محفوفا مشيعا بالملائكة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وإلى الله تصير الأمور، ولا يوهمك عبث الشياطين ببعض أجزائه فإن حفظه وتشييعه في الجملة من حيث وجوده بين أفراد الإنسان، وأما كون البقرة سنمه وذروته دليل على تنظيم الله له في سابق علمه وعلم رسول الله ﷺ بهيئة الحاضرة)[3]

ويمكن أن يستدل لهذا الذي ذكره الشيخ بما ورد في الحديث الذي حدث به أسيد بن الحضير عن نفسه أنه ذكر أنه بينما كان يقرأ من الليل سورة البقرة، وفرسه مربوطة عنده، إذ جالت الفرس، فسكت فسكنت، ثم قرأ، فجالت، فسكت فسكنت، ثم قرأ فجالت الفرس، فانصرف، وكان ابنه يحيى قريبا منها، فأشفق أن تصيبه، فلما اجتره رفع رأسه إلى السماء حتى ما يراها، فلما أصبح حدث النبي ﷺ فقال:(اقرأ يا بن حضير، اقرأ يا بن حضير)، قال: فأشفقت يا رسول الله أن تطأ يحيى، وكان منها قريبا، فرفعت رأسي وانصرفت إليه، فرفعت رأسي إلى السماء، فإذا مثل الظُّلَّة، فيها أمثال المصابيح، فخرجت حتى لا أراها قال:(أو تدري ما ذاك؟)، قال: لا، فقال

---

(1) البحر المسجور: 27.

(2) مسند أحمد (5/ 26)

(3) البحر المسجور: 28.

ﷺ:(الملائكة دَنَتْ لصوتك، ولو قرأت لأصبحت نظر الناس إليها لا تتوارى منهم)[1]

وفي رواية أخرى عن أسيد بن حضير قال: قلت: يا رسول الله، بينما أنا أقرأ البارحة بسورة، فلما انتهيت إلى آخرها سمعت جبة من خلفي، حتى ظننت أن فرسي تطلق، فقال رسول الله ﷺ:(اقرأ أبا عتيك) مرتين، قال: فالتفت إلى أمثال المصابيح ملء بين السماء والأرض، فقال رسول الله ﷺ:(اقرأ أبا عتيك)، فقال: والله ما استطعت أن أمضي فقال:(تلك الملائكة نزلت لقراءة القرآن، أما إنك لو مضيت لرأيت الأعاجيب)[2]

2 ــ معاني القرآن الإشارية

بناء على ما سبق من الأسس التي يقوم عليها التعامل الصوفي مع القرآن الكريم نجد الصوفية يستنبطون المعاني الكثيرة من الآية الواحدة، ولو كان المعنى المستنبط في ظاهره غريبا تماما عن المقصود الظاهر من الآية.

وسنحاول هنا أن نذكر بعض النماذج عن الشيخ الذي تلقى النقد الأكبر من طرف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهو الشيخ ابن عليوة، وذلك من خلال تفسيره السابق، ومن خلال مواضع تفسيرية أخرى في سائر كتبه ورسائله:

النموذج الأول:

وهو ما أورده في تفسيره لسورة العصر، والتي خصها برسالة عنوانها (رسالة

(1) صحيح البخاري (6/ 234)

(2) محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1411 – 1990، (1/ 740)

مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر)[1]، وسبب تأليفه لها هو سؤاله من قبل بعض العلماء الأعيان أن يبسط له بعض الحديث في شأن ما يتعلق بها على طريق الفهم الخاص.

فبعد أن أورد فيها ما يورده أصحاب التفسير الظاهر من معاني أخذ يذكر الإشارات الكثيرة المرتبطة بها، وأهمها ما ذكره عند بيانه لسر تأكيد الله تعالى لخسران الإنسان بالقسم بالعصر أن الحكمة من ذلك (تفيد كون الإنسان يجهل خسرانه، ويبعد أن يدركه ما دام لا يشعر بحقيقة ما كان عليه قبل تعلّق الروح بالجسم المعدني، أمّا لو تخيل ذلك عندما كـان جوهرا خالصا متخلّصا من عموم المواد، وسائر لوازم الفساد، لاعترف بخسرانه بالنظر لما هو عليه الآن، ومن أين له أن يدرك ذلك وهو مكبول بشهواته، مسجون في ظروف طبيعته، وتلك الحالة هي أبعد المراتب، وأقصى الغايات التي تبعد به عن نيل سعادته الأبديّة، وكذلك يبقى ما دامت بصيرته لم تنفذ إلى ما وراء هذه الظروف المحدقة به، ولكن لا تنفذ إلاّ بتصريح برهان {فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ} [الرحمن: 33]، وإذ ذاك يدرك خسرانه بالنسبة لما كان عليه قبل تعلّق الروح بالبدن ولو تخيّل ذلك لما احتيج للتوكيد)[2]

وهو يفصل في النواحي الجمالية التي كان يعيشها الإنسان قبل نزوله إلى هذا العالم، فقال: (كانت الروح في كرامة عظيمة وحالة جسيمة تتلّقى نداها من الله من غير واسطة، وتجيب جـوابا خاليا من كلّ شبه، ولـم تفقد حظّها من تلك الكرامة ولو

---

(1) وقد طبعت أولا بمدينة تونس، وطبعت بعد ذلك في المطبعة العلاوية بسمتغانم.

(2) ابن عليوة، مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية، ص3.

بعد هبوطها وتعلّقها بأول جسم للإنســان فإنّه توجها بتاج العلم، وكلّلها بإكليل الفهم، وعلمها ما لم تكن تعلم، وكفاها أنّه أسجد لهـــا الملائكة، وعموم الأرواح كالذر وفي ظهر آدم)[1]

ثم يبين كيف انتقل الإنسان من تلك الأحوال السامية إلى الأحوال الحيوانية، وعظم الخسارة التي خسرها بسبب ذلك، فقال: (غير أنّ الرابطة بالجسم أكسبتها صبغة غير التي كانــت عليها، فلم يشعر الإنسان إلاّ وهو نوع من أنواع الحيوان يعمل بحكم الطبيعة داخل الجنس العام، وشتان ما بين المرتبتين، وبعد ما بين الحالتين، أعني حال الإنسان الأوّل، وحال الإنسان الثاني على مـا يقتضيه النور الشاسع بين الرتبتين حتى كأنّه لم يكن هو، وليس بمستبعد إن قلنا أنّ الإنسان الأول هو غير الإنسان الثاني مهما كان يطلق لفظ الإنسان على المعنيين)[2]

وهو في هذا ينطلق من الفهم الصوفي للحقيقة الإنسانية، وأن ما هي عليه الإنسان الآن مجرد نشأة من النشآت، وأن هناك نشآت كثيرة سابقة، كان الإنسان فيها في أعلى عليين، ويعبر العرفانيون عن ذلك النزول بــ(قوس النزول)[3]

---

(1) ابن عليوة، مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية، ص5.

(2) ابن عليوة، مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية، ص5.

(3) يذكر فلاسفة العرفان أن لنظام الوجود أو للحركة الجوهرية قوسان: قوس نزول وقوس صعود:

1 – قوس النزول، وهو الذي يبدأ من عالم العقل، اي المجردات التامة والملائكة المقربين، وينتهي إلى أدنى موجود وهو الهيولى والمادة الأولى لعالم الطبيعة.

2 – قوس الصعود، وهو الذي يبدأ من الهيولى الأولى، أي أدنى موجود – مادة المواد – وينتهي إلى عالم العقل والمجردات التامة؛ لأن مادة المواد تامة القابلية، ولها قابليات متنوعة، وان الله تعالى تام الفاعلية وفياض على الاطلاق، وبلطف الله تعالى تتحرك المادة في مختلف المسيرات وتتلبس بصور وفعليات

ثم يذكر أثر هذه النشأة في تحديد مصيره في النشآت الأخرى فيما يسميه العرفانيون (قوس الصعود) الذين يستشهدون له بقوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة: 46]، وقوله: {إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ } [البقرة: 156]، فيذكر أن باستطاعة الإنسان (أن يتدارك ما فاته من عزّة، وليس ذلك إلاّ أن يكون بالروح إنسانا)[1]، وذلك يتم بالتحقق بمقتضى قوله تعالى: { إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ} [العصر: 3]

يقول معبرا عن ذلك: (أمّا الخلاص النهائي فإنّه لا يتحقّق ولا يتصوّر بمعناه اللازم إلاّ باستجماع تلك الخصال الأربعة وهـي : الإيمان، والأعمال الصالحة، والتواصي بالحقّ، والتواصي بالصبر عليه، أمّا إذا فات الإنسان – والعياذ بالله – حظّه من الإيمان في هاته الحياة، الدنيا فقد خسر خسرانا مبينــا يجعله يقول يوم يرى سعادة السعداء بالنظر إلى شقاوة الأشقياء، يا ليتني كنت ترابــا، أمّا إذا نال حظّه من الإيمان في هاته الدنيا بالقدر الذي يفصله عن محيط الكفران بالله ورسولــه، فقد يتقدّم بذلك شوطا غير قصير في سبيل سعادته ونيل بغيته، ولكن لا تثبت أقدامه في ذلك الدور إلاّ بالأعمال الصالحة، والأعمال الصالحة هي جنس يدخل تحته أفراد كلّ فعل محمود، ويخرج منه كلّ فعل مذموم، وهذا الدور يعتبر أرفع درجة في نيل السعادة غير أنّه لا تستقر أقدام صاحبه استقرارا تاما إلاّ مع التواصي بالحقّ، ومن لم يتواص بالحقّ قل أن يصبر في طريق الحقّ، بناء على أن رأس الأعمـال الصالحة هو

متنوعة حتى تبلغ مرتبة العقل والوصول إلى الله تعالى، التي هي الغاية من خلق الانسان.. (انظر: حسين علي المنتظري، من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين، تعريب السيد حسن علي حسن، دار الفكر، ص٢٣٩)

(1) ابن عليوة، مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية، ص6.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن لم ينه ويأمر يخش عليه يوما من الأيام يصبح فيه حيث لا نهي ولا أمر)[1]

وهكذا نجده يعود من العرفان إلى الشريعة، وهو كشأن الصوفي المحققين الذين لا يدلهم عرفانهم إلى على المزيد من التمسك بالشريعة وأحكامها، ولكن في درجة أمتن وأرفع وأحكم.

النموذج الثاني:

وهو في تفسيره للمراد بالأسباط في قوله تعالى: {إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إبراهيم وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ} [النساء: 163]، واعتبار أنهم إخوة يوسف عليه اليسلام، وأنهم أنبياء على الرغم مما فعلوه مما يتنافى مع عصمة الأنبياء – عليهم السلام– وقد وجه ذلك توجيها نرى فيه نوعا من التكلف، بل نرى الشيخ في هذا اقترب كثيرا من المنهج السلفي الذي يقصر كثيرا في تصوره لعصمة الأنبياء.

وسنعرض توجيهه لذلك، فقد استنتج من قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: {إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا} [يوسف: 4] أن (تمثيلهم في عالم الرؤيا بالكوكب دلالة على نبوءتهم، لأنّ الكواكب ممّا يهتدى به، قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا} [الأنعام: 97]، ومثل ذلك قول سيدنا يعقوب في جوابه ليوسف، فيما حكى الله عنه: {وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ} [يوسف:

---

(1) ابن عليوة، مفتاح علوم السر في تفسير سورة والعصر، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية، ص7.

6]، ولا يعني بالآل إلاّ الأسباط، ولا يعني بالنعمة إلاّ نعمة النبوءة، والله أعلم)[1]

ونرى أن هذا فيه نوع من التكلف، فالآل لا يراد بهم مجرد الأقربين من أهل الإنسان، كما أن النعمة لا يراد بها النبوة فقط.

وفوق ذلك نرى تكلفا في تأويل تصرفهم مع أبيهم وأخيهم، فقد قال الشيخ ابن عليوة في هذا: (وأمّا من جهة فعلهم مع يوسف، ﷺ، فهو قابل للتأويل لو تأملناه مع مراعاة الداعي لذلك فلا نجده إلاّ شدّة حبّهم ورغبتهم في أبيهم، والعبرة بالمقاصد، والعلّة غير خافية، من انّهم ما أرادوا بتغريب يوسف إلاّ ليحلو لهم وجه أبيهم، فكأنّهم اشتروا بذلك صفاء الوقت مع رسول الله ﷺ بدليل قولهم: {اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ} [يوسف: 9]، أمّا القتل فقد كان مجرد اهتمام لم يبرز إلى حيز الفعل، وأمّا الترغيب فهو المقصود، بدليل قولهم: {يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ} [يوسف: 10].. أمّا رجوعهم إلى أبيهم يبكون، فلاحتمال لما لحقهم من الرقّة والأسف على فعلهم الذي كانوا يرونه ممّا لا بدّ منه، وإلاّ لما خلا لهم وجه أبيهم)

وهكذا يمضي الشيخ في التأويل البعيد، والذي لا ينسجم مع ما للأنبياء من كرامة وعصمة.

بل إنه يغرب أحيانا في تأويله إلى حد لا يكاد يطاق، فنراه مثلا يقول في توجيه قول يوسف عليه السلام لإخوته: {أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا} [يوسف: 77]: (وإن كانت كلمة ذمّ فما أتى بها يوسف إلاّ تعجبّا من دهائهم، وجودة فكرهم، حيث أرادوه وقصدوه

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص135.

بما أرادهم به يوسف، لمّا جعل السقاية في رحل أخيه وقصدهم بقوله: {قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ} [يوسف: 73]، وفي هذا دلالة على أنّهم متحسّسون من أن يكون هو يوسف، وإلاّ ما أقسموا يمينا من أنّه على علم من شأنهم، ولمّا أخرجت السقاية من رحل أخيه، وتحقّقت تهمتهم، لزمهم أن يقصدوه بما قصدهم)[1]

وبعد هذه التوجيهات وغيرها ينتقل الشيخ إلى الجانب الإشاري الصوفي، والذي تمنينا لو أنه اقتصر عليه، فقد قال: (ويستنبط من هاته القصّة أنّه يجري للقلب الذي يريد الله تعالى أن يستخلصه لنفسه مع النفس الأمارة، مثلما جرى ليوسف مع امرأة العزيز، لأنّ النفس تريد أن تستحلّ القلب بكلّ وسيلة، لتستعمله في غرضها، لما يشغفها من حبّه، وهكذا تراوده إلى أن تغلق عليه الأبواب، وتقول له: {هَيْتَ لَكَ} [يوسف: 23]، فيقول القلب المخلص لله: {مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ } [يوسف: 23])[2] وهكذا يصور الشيخ الصراع بين النفس الأمارة، والقلب الذي يراد أن يستخلص لله تعالى، وهي إشارة عميقة جميلة مؤثرة.

المطلب الثاني: المصادر الغيبية بين الجمعية والطرق الصوفية

من النواحي التي اختص بها الصوفية بمختلف مدارسهم اهتمامهم بما يمكن

---

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص135.

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص137.

تسميته بالمصادر الغيبية للمعرفة[1]، وهي المصادر التي لا يمكن لغير صاحب التجربة أن يستدل لها، ذلك أنها غيبية، لا تدل عليها المدارك الحسية، ولا يدل عليها المنطق العقلي المجرد، والدليل الوحيد الذي يمكن الوثوق به نحوها هو الثقة في من أدركها أو حصلت له، كما قال الشيخ الشيخ أحمد زروق عند تفريقه بين العلم والذوق: (العلم برهانه في نفسه، فمدعيه مصدق باختباره، مكذب باختلاله، والذوق، علمه مقصور على ذائقه، فدعواه ثابتة بشواهد حاله، كاذبة بها)[2]

والصوفية – رغم المعارضة الشديدة التي ووجهوا بها بالنسبة لهذا النوع من المصادر– يعتبرونها مصادر أساسية لا يمكن للصوفي أن يستغني عنها، بل لا يسمى الصوفي صوفيا إلا إذا آمن بها، وتحققت له.

بينما يرى المخالفون، وخاصة من الاتجاه السلفي الذي ذكرنا أن الجمعية كانت لسانه الناطق في الجزائر، ينكر الاعتماد على هذا النوع من المصادر إنكارا شديدا، ويرمي أصحابه بالخرافة، ويرميهم فوق ذلك بمزاحمة المصادر الأصلية بهذا النوع من المصادر.

انطلاقا من هذا نحاول في هذا المبحث أن نتعرف على حقيقة ذلك الخلاف

---

(1) وقد لقب طه عبد الرحمن هذا النوع من المصادر ب (العقل المؤيد)، وفرق بينه وبين المصادر الأخرى بقوله: (فإذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح "رسومها"، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من الأشياء أفعالها الخارجية أو "أعمالها"، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو "ذواتها"، والمراد بـ "الذات"، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل "هويته") (انظر: الدكتور طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1997، ص 121)

(2) أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق، قواعد التصوف، مكتبة الكليات الازهرية، الطبعة الثانية، طبعة الثانية، 1976 م، ص 123

وأسبابه الفكرية والشرعية والواقعية.

وحرصا منا على جلاء الحقيقة من الطرفين جميعا، فقد حاولنا أن نذكر كل ما يستند إليه الطرفان من الأدلة، لأنا ــ للأسف ــ وجدنا أكثر الباحثين الذي تحدثوا عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يكتفون برمي المخالفين لها في هذا الباب بالخرافة والشعوذة ونحو ذلك متناسين أن القضية لها جذورها التاريخية والفكرية والشرعية بل حتى الفلسفية، فهي من القضايا التي لها علاقة بنظرية المعرفة التي كانت من أوائل ما بحث في الفلسفة.

وربما جرهم إلى هذا الخطأ بعض ما يرونه في الواقع الصوفي من أخطاء، والمنهج العلمي يبرأ من هذا المسلك، وإلا فهل كانت الجمعية مبرأة من المندسين، أم لم تتبرأ الجمعية في يوم من الأيام من لسانها الناطق في الرد على الطرقية الشيخ الزاهري، بل تتهمه فوق ذلك بالعمالة، فهل تتهم الجمعية كلها بسببه بالعمالة؟

وهكذا الأمر مع الصوفية، ففيهم – كما يذكرون – الصديق، وفيهم الزنديق، وحتى صديقهم ليس معصوما، ولذلك فإن المنهج العلمي يستدعي مناقشة القضايا من مصادرهم، أما الأشخاص الممثلون، فيتركون لله، فالله هو الديان.

بناء على هذا، وبناء على تصنيفنا السابق للمدرسة التي تنتمي إليها الجمعية، والمدرسة التي تنتمي إليها الطرق الصوفية، فإنا لا نكتفي في إيراد الأدلة بما ذكره أعضاء الجمعية، ولا أصحاب الطرق الصوفية الذين عاصرتهم الجمعية، وإنما نذكر ما تستند إليه كلا المدرستين، كما وضحنا سابقا أن الخلاف الذي حصل بين الجمعية والطرق الصوفية له جذوره في تراثنا الإسلامي، ومن غير الموضوعية أن نفصل القضايا عن جذورها ومصادرها.

بناء على هذا قسمنا هذا المطلب إلى ثلاثة أقسام:

الأول: في التعريف بالمصادر الغيبية وأنواعها.

الثاني: في موقف الجمعية من المصادر الغيبية.

الثالث: في موقف الطرق الصوفية من المصادر الغيبية.

أولا ــ التعريف بالمصادر الغيبية وأنواعها:

أشار الغزالي إلى تنوع المصادر الغيبية التي يعتمد عليها الصوفية بقوله: (فاعلم أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار الملكوت تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة، وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام، وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية كما أن الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة)[1]

وبناء على هذا يمكن تقسيم المصادر الغيبية التي نرى الصوفية عادة يتحدثون عنها إلى أربعة مصادر، هي:

المصدر الأول: الكشف.

المصدر الثاني: الذوق

المصدر الثالث: الإلهام

المصدر الرابع: **الرؤى والأحلام**

وسنرى سر هذه القسمة ووجه انحصارها عند التعرف عليها، وعلى الفروق بينها، ونحب أن ننبه هنا إلى تعدد المصطلحات في هذا الباب، حيث نجد المصدر

---

(1) إحياء علوم الدين (1/ 82)

الواحد يعبر عنه بالصيغ المختلفة، ونرى أحيانا اختلافا في إيراد هذه المصطلحات بين الصوفية وغيرهم، أي أن الصوفية قد يقصدون من المصطلح معنى، ويقصد المخالفون لهم معنى آخر، ولهذا حاولنا في التعريف بهذه المصادر أن نذكر التعاريف المختلفة سواء من الصوفية أو من غيرهم.

1 ـ الكشف:

لغة: قال ابن منظور كشف الامر يكشف كشفا : أظهره[1].

اصطلاحا: عرفه الجرجاني بأنه (الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشعورا)[2]، ومعنى الحجاب في هذا التعريف هو (كل ما يستر مطلوبك، وهو عند الصوفية (انطباع الصور الكونية في القلب المانعة لقبول تجلي الحق)[3]

وعرفه الشيخ أحمد الرفاعي شيخ الطريقة الرفاعية بقوله: (الكشف: هو قوة جاذبة بخاصيتها نور عين البصيرة إلى فضاء الغيب، فيتصل نورها به اتصال الشعاع بالزجاجة الصافية حال مقابلتها إلى فيضه، ثم ينصرف نوره منعكساً بضوئه على صفاء القلب، ثم يترقى ساطعاً إلى عالم العقل، فيتصل به اتصالاً معنوياً له أثر في استفاضة نور العقل على ساحة القلب، فيشرق القلب على إنسان عين السر، فيرى ما خفي عن الأبصار موضعه، ودق عن الإفهام تصوره، واستتر عن الأغيار مرآه)[4]

---

(1) لسان العرب 12/ 102.

(2) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق : إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405، ص 237.

(3) التعريفات للجرجاني، ص 111.

(4) أحمد الرفاعي الكبير، البرهان المؤيد، طبعة الآستانة، الطبعة الأولى، ص 97.

2 ــ **الذوق**:

لغة: الذوق : مصدر ذاق الشيء يذوقه ذوقا، والمذاق طعم الشيء وهو يقال فى المحسوسات والمعنويات[1]:

فمن المحسوسات قوله تعالى: { فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا } [الأعراف/ 22]

ومن المعنويات قوله تعالى في التعبير عن استشعار سكرات الموت: { كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ } [آل عمران/ 185]، وقوله في التعبير عن الإحساس بالألم والعذاب: { كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ } [النساء/ 56]، وقوله في التعبير عن الإحساس بالرحمة والنعمة: { وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ } [هود/ 9]

اصطلاحا: يعبر الصوفية بالذوق عن المشاعر الإيمانية التي يجدونها، ولا يستطيعون التعبير عنها، وهو يجري في كلامهم كثيرا، قال أبو القاسم القشيرى: (ومن جملة ما يجرى فى كلامهم، الذوق والشرب، ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلى ونتائج الكشوفات وبوادة الواردات، وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الرى فصفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعانى، ووفاء منازلتهم يوجب لهم الشرب ودوام مواصلاتهم يقتضى لهم الرى، فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب، سكران وصاحب الرى صاح)[2]

وهو يرد خصوصا على ألسنة شعراء الصوفية، ولهذا يذكرون الشراب والخمرة

---

(1) لسان العرب 10/ 111، والمفردات ص182.

(2) الرسالة القشيرية، 1/ 239.

في أشعارهم، كما مر ذكر ذلك، يقول ابن الفارض[1]:

وعنى بالتلويح يفهم ذائق غنى عن التصريح للمتعنت

منحتك علما إن ترد كشفه فرد سبيلى واشرع فى اتباع شريعتى

فمنبع صدى من شراب نقيعة لدى فدعنى من سراب بقيعة

ويقول الشيخ محمد أبو المواهب الشاذلي[2]:

ومقعد قوم قد مشى من شرابنا وأعمى سقيناه ثلاثاً فأبصرا

وأخرسٌ لم ينطق ثمانين حجة أدرنا عليه الراح يوماًفاخبرا

وآخر بين الناس لا يعرف الهوى سقى قطرة من خمرنا فتحيرا

وميت دعا الساقي به فأجابه وسبح للصهباء طوعاً وكبرا

فلو عاين الرهبان سرعة بعثه لصلوا له مثل المسيح وأكثرا

3 ـــ الإلهام:

لغة: لتلقين : تقول ألهمه الله الخير أي لقنه إياه[3]، قال ابن منظور: (ما يلقي فى الروع أو (أن يلقي الله فى النفس أمرا يبعثه على الفعل أو الترك)[4]

---

(1) ابن الفارض، الديوان، دار صادر، بيروت، ص60.

(2) الشيخ جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق، مكتبة الكليات الأزهرية، ص 92.

(3) القاموس المحيط 4/ 80.

(4) ابن منظور، لسان العرب المحيط، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي ،اعداد وتصنيف يوسف خياط، طباعة دار لسان العرب، بيروت، 12/ 346.

اصطلاحا : عرفه الشيخ عبد الله الهروي بقوله: (الإلهام: هو مقام المحدثين، وهو فوق الفراسة، لأن الفراسة ربما وقعت نادرةً أو استصعبت على صاحبها وقتاً واستعصت عليه، والإلهام لا يكون إلا في مقام عتيد)[1]

وعرفه ابن عربي بأنه: (خبر إلهي، وإخبار من الله للعبد على يد ملك مغيب عن هذا الملهم، وقد يلهم من الوجه الخاص. فالرسول والنبي يشهد الملك ويراه رؤية بصر عندما يوحى إليه، وغير الرسول يحس بتأثره ولا يراه رؤية بصر، فيلهمه الله به ما شاء أن يلهمه أو يعطيه من الوجه الخاص بارتفاع الوسائط : وهو أجل الإلقاء وأشرفه، وهو الذي يجتمع فيه الرسول والولي)[2]

وعرفه الشريف الجرجاني في تعريفاته بقوله: (الإلهام: ما يُلقَى في الرُّوع بطريق الفيض. وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علم. وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة)[3]

ثانيا ـ موقف جمعية العلماء من المصادر الغيبية:

مثلما وقف الاتجاه السلفي، ومثله كثير من العلماء المعتبرين، وخصوصا المالكية منهم وقفت الجمعية موقفا سلبيا من هذا النوع من المصادر، واعتبرت مدعيها إما كاذبين، وإما موحى إليهم من طرف الشياطين.

وكعادة الجمعية في مناقشاتها لا تلجأ إلى مناقشة النصوص، بل تلجأ إلى استخدام عينات واقعية تنتيقها انتقاء لترد من خلالها على المخالف، من غير نظر في

(1) الشيخ عبد الله الأنصاري الهروي، كتاب منازل السائرين، مكتبة الشرق الجديدة، بغداد، ص 82.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3 ص 239.

(3) الجرجاني، تعريفات الشريف، ص23.

الأدلة التي يعتمدها، أو من غير نظر إلى خطأ العينة التي اعتمدت عليها، وأنها لا تعبر بالضرورة عن الحقيقة من جميع زواياها.

ومن الأمثلة على هذا ما ذكره الشيخ مبارك الميلي في رده على اعتماد هذا المصدر من ذكره نماذج سمعها في المقاهي والشوراع، ومنها أنه (كان بوادى القطن قرب ميلة شرقيها، كاهن اسمه (سيدي مبارك) يأتيه المستطلعون للغيب، من مئات الأميال، كسوق هراص وأراضي الحراكتة. ومات فقام ابنه مقامه، ولم يزل حيّا بل حيّةً على الجهّال.. ومثله كثيرون وإن اختلفت شهرتهم ضيقا واتّساعا)[1]

وفي موضع آخر قال: (وحدّثني ميليان لم يزالا حيين، قال أحدهما: كنت عند باش تارزي شيخ الطريقة الرحمانية بقسنطينة أعلم القرآن، وكنت نفسي تدعوني إلى (الفاحشة)[2]، فلم يكن يمنعني إلا خشية الشيخ أن يطّلع علي عن طريق الغيب !!

وقال الآخر: كنتُ ذا سوق في تاجنانت من أرض أولاد عبد النّور، وبقربي اثنان يتنازعان، فحلف أحدهما للآخر بسيده عبد الرحمن بن حملاوي، شيخ من شيوخ الطريقة الرحمانية، قرب سقّان فتغير وجه المحلوف له وأنكر على الحالف قائلا: أليس الشيخ عالما بما يجري الآن بيننا ؟ قال محدّثي: ظننته لأوّل سماع إنكاره أنّه ينهاه عن الحلف بالمخلوق، فإذا هو يكبره عن الحلف به ! ويشركه مع الله في غيبه)[3]

ثم ذكر الشيخ كثرة الحكايات التي تروى في هذا (ممّا لا تسعه المجلّدات)[4]

---

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 210)

(2) ما بين قوسين من تصرفي، لأنه ذكر كلمة أربأ بالقارئ عن قراءتها.

(3) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 211)

(4) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 211)

ثم عقب بفتوى خطيرة في هذا المجال كفر بها من يقول بهذا، بل ادعى الإجماع على ذلك من غير أن يذكر عالما واحدا ذكر هذا الإجماع، فقال: (فإنّ نسبة الغيب المطلق إلى الأولياء، ممّا شاع وذاع وملأ الحزن والقاع وهو شرك بإجماع، وإنّما حسّنه الجهل والقعود عن العلم، حتى فقد طلابه وتنوّعت عقباته وصعابه، ولم يبق من أهله إلا من يدعى فقه الفروع على قلّته، وجمود الفقه الأكبر)[1]

وهو – تحت ضغوط عقدة تعظيم المشرق – يذكر أن العلم في الجزائر (انقطع منذ أزمان من وطننا حتى أحياه من ارتحلوا في طلبه، ممّن تكوّنت منهم جمعية العلماء فكانت بهم للوطن توبة. عملوا فيها بآية التوبة: ({فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} [التوبة: 122])[2]

بالإضافة إلى هذه الدعوى، وهي كون الصوفية يدعون علم الغيب، يدعي الشيخ مبارك الميلي أن الصوفية من خلال هذا المصدر يدعون التصرّف في الكون، ويستدل لذلك من النصوص بقوله: (حدّثني بقرية أبي سعادة من حضر مجلسا فيه كاهن سكّير، ممن يُعرَفون في العرف بالمرابطين، فطلب رجل من مرابطه ذلك ولدا ذكراً فأعطاه إيّاه، وعيّن له علامة تكون بجسمه عند الوضع، وقال له: إن وُضع بها فهو منّي، وإن خلا منها فهو من الله)[3]

بالإضافة إلى ما ذكره الشيخ مبارك الميلي نجد الجمعية ومثلها الاتجاه السلفي

(1) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 211)

(2) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 211)

(3) رسالة الشرك ومظاهره (ص: 194)

يعتبر كلام الصوفية فيه مناقضا للعلم، أو محرضا على ترك العلم الشرعي، والتفرغ لهذا العلم الغيبي، ويستدلون لهذا بما حدث به إبراهيم بن سبتيه من قوله: (حضرت مجلس أبي يزيد البسطامي، والناس يقولون فلانا لقي فلانا وأخذ من علمه وكتب منه الكثير وفلانا لقي فلانا فقال أبو يزيد: (مساكين أخذوا علمهم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت)[1]

ويعتبرون أن أبا يزيد بكلامه هذا قد قلل من شأن الإسناد الذي يعتبر مفخرة عظيمة للأمة الإسلامية، بالإضافة إلى أنه قلل من شأن علماء السنة. بالإضافة إلى أن ادعاء أبي يزيد بأنه أخذ علمه هو وجماعته الصوفية عن الله ما هو إلا محض افتراء على الله، ذلك لأن في هذا دعوى لاستمرار النبوة، وهو مخالف لقوله تعالى: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} [الأحزاب: 40]

بل إن الله عز وجل أخبر أنه لا يكلم البشر إلا بالوحي أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء، وأبو يزيد البسطامي وأمثاله من المتصوفة يدعون أنهم يتلقون علومهم من الله مع أنهم ليسوا بأنبياء ولا رسل، فدعواهم التلقي المباشر عن الله دعوى لا أساس لها من الصحة، بل هي كذب وافتراء على الله عز وجل.

ويبنون على هذا أن الصوفية يحتقرون العلماء ويسخرون منهم بدعوى أنهم لم يبلغوا مبلغهم من العلم، ويستدلون لهذا بما بما وصف به (ابن عربي) العلماء، حيث

(1) عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق: دكتور عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث، (1/ 346)

شبههم بأوصاف كثيرة منها أنهم فراعنة الرسل، وأنهم فاقدو الإدراك، وهكذا، فمن ذلك قوله: (ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذي منحهم أسراره في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل)[1]

وقوله: (ولو كان علماء الرسوم ينصفون لاعتبروا بما في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلمون بها فيما بينهم، فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك ويعلو بعضهم في كلام على معنى تلك الآية، ويقر القاصر بفضل غير القاصر، وكلهم في مجرى واحد. ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله إذا جاءوا بشيء مما يغمض عن إدراكه، وذلك لأنهم يعتقدون فيهم أنهم ليسوا بعلماء، وأن العلم لا يحصل إلا بالتعلم المعتاد في العرف، وصدقوا فإن أصحابنا ما حصل لهم العلم إلا بالتعلم وهو الإعلام الرحماني الرباني)[2]

وقوله: (فلما رأى أهل الله أن الله قد جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر من علماء الرسوم، وأعطاهم التحكم في الخلق بما يفتون به، وألحقهم بالذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، وهم في أفكارهم عن أهل الله يحسبون أنهم يحسنون صنعا، سلم أهل الله لهم أحوالهم لأنهم علموا من أين تكلموا، وصانوا عنهم أنفسهم لتسميتهم الحقائق إشارات، فإن علماء الرسوم لا ينكرون الإشارات)[3]

---

(1) الفتوحات المكية، (2/ 175)

(2) الفتوحات المكية)، (2/ 176)

(3) الفتوحات المكية، (2/ 279)

ويستنتجون في الأخير أن التفسير الصحيح لما يرونه من الكشف – في حال عدم كذب أصحابه في دعواهم– هو أنهم يوحى إليهم من قبل الشياطين، لأن الله تعالى قد أثبت في كتابه الكريم بأن الشياطين يوحون إلى أوليائهم حيث قال تعالى: {وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ } [الأنعام: 121]، وقال: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ} [الأنعام: 112]

ويذكرون بناء على هذا أن الصوفية لم يفرقوا بين الكشف الرحماني والكشف الشيطاني مما فتح الباب أمام الشيطان ليتلاعب بهم وبعقولهم مع أن هذا النوع من الكشف المدعى كما يكون للمؤمن يكون لسواه من الفساق والكفار والمشركين من الكهان والمنجمين والرمالين الذي كان سببا في انتشار أنواع من الخرافات والشعوذات في محيط الصوفية والتصوف، وقد ذكر ابن تيمية عدة وجوه تدل على بطلان هذا النوع من الكشف وعدم إمكان الاعتماد عليه في تحصيل المطالب الشرعية وهي[1]:

أولا: أن الرسل لم تأت به وإنما جاءت بالرد للكتاب والسنة وقال تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ } [النساء: 59]

ثانيا: أن مجرد ترك الشهوات لا يكفي في تحصيل الحال الإيماني، بل لا بد أن تنضم إليه أنواع من العبادات الظاهرة والباطنة حتى تكتمل بصيرته.

ثالثا: اتفاق شيوخ الصوفية وأئمتهم على وجوب تعلم العلم الشرعي وأن

---

(1) مجموع الفتاوى، (2 \ 65، 69، 74، وغيرها)

طريقتهم لا تستقيم إلا باتباع الكتاب والسنة.

رابعا: أن الاعتماد في تحصيل المطالب الإلهية عليه غير مأمون لإمكان أن يكون الحاصل في القلب من وساوس الشيطان.

خامسا: أن الكشف لا يمكن أن يكون طريقا للمطالب الإلهية لأن إيصاله للمطلوب غير متيقن والدليل لا بد أن يستلزم المدلول وهو لا يستلزم المطلوب فقد يوصل إليه وقد يوصل إلى ضده.

سادسا: عدم معرفة إيصاله إلى الحق إلا إذا وصل إليه فهو ليس بمأمون ولا متعين للوصول إلى الحق.

سابعا: أن الكشف لا يوصل إلا إلى معرفة إجمالية، أما التفصيلية فهذا ما لا يمكنه أن يوصل إليه وإذا ظهر لنا عدم إمكان الاعتماد على الكشف كطريق للمعرفة الصحيحة المدلول عليها بالكتاب والسنة وأن خطأ الكشف يعرف بمخالفة الكتاب والسنة أو مخالفة العقل الصحيح المهتدي بهما أو مخالفته للحس الظاهر والباطن.

ثالثا ــ موقف الطرق الصوفية من المصادر الغيبية:

يعتبر الصوفية هذا المصدر خصوصا ركنا أصيلا في الطريق الصوفي، بل يعتبرونه هو الغاية التي من أجلها يكون السلوك وتكون المجاهدات، فالسلوك غايته المعرفة، والمعرفة الحقيقية هي التي تنتقش في القلب، لا التي تحفظ في الصدر، وهم يعتبرون أنفسهم (خاصة) بسبب هذا المنهج المعرفي، ذلك أن العلوم الأخرى، والتي يسمونها العلوم الظاهرة يشترك الجميع في معرفتها وتحصيلها، بل لا يستدعي تحصيلها إلا الاجتهاد والمذاكرة وبعض الذكاء، والتمكن فيها لا يدل بحال من الأحوال على قرب صاحبها من الله، أو أن له حظا في درجات الكمال الروحاني.

أما تمكن الصوفي من الاستمداد من المصادر الغيبية، فإنه يدل على أن له مكانة خاصة من الله بحيث استحق بسببها أن ينال معارفة من مصدرها المباشر، ولهذا يردد الصوفية في مجالسهم قول أبي يزيد البسطامي: (أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت)[1]

بناء على هذا التصور العام الذي يقرره الصوفية لحقيقة هذا المصدر، نحاول في هذا المطلب أن نبين أمرين مهمين يرتبطات به، ولهما علاقة بالرد على التهم التي يوجهها التيار السلفي وفرعه في الجزائر جمعية العلماء له:

أولهما: الضوابط التي تحمي هذا المصدر من أن يستغل استغلالا خاطئا.

ثانيهما: هو الأدلة التي يعتمد عليها الصوفية في إثبات هذا المصدر، وردهم على ما يثيره خصومهم نحوها.

1 ــ ضوابط الاعتماد على المصادر الغيبية عند الصوفية:

مع الاهتمام والتقديس لهذا المنهج المعرفي يضع الصوفية له من الضوابط ما يحميه من أن يلتبس به ما يسيئ إليه أو يشوهه أو ينحرف به إلى غير الجهة التي قصد بها، ونستطيع من خلال دراسة ما كتبه مشايخ الصوفية بطرقها المختلفة أن نحصر هذه الضوابط في أربعة أمور:

عدم عصمة المصدر:

وذلك لأن المتعرض للكشف أو الإلهام غير معصوم، وبالتالي يمكن أن تصبح للأهواء والمعارف السابقة تأثيرها فيما قد يعتقده كشفا صحيحا، ولهذا اتفق مشايخ

(1) انظر: الفتوحات المكية، (1/ 31)

الصوفية سلفهم وخلفهم على عرض ما يكشف لهم على المصادر المعصومة، فإن وافقت فبها، وإلا رمي بها.

وفي هذا يقول الإمام الجنيد سيد الطائفة: (إن النكتة لتقع في قلبي من جهة الكشف فلا أقبلها إلا بشاهدى عدل من الكتاب والسنة)

ويقول الشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية: (كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة.. طِرْ إِلى الحق عز وجل بجناحي الكتاب والسنة، ادخل عليه ويدك في يد الرسول ﷺ)[1]

ويرد منكراً على من يعتقد أن التكاليف الشرعية تسقط عن السالك في حال من الأحوال: (ترك العبادات المفروضة زندقة، وارتكاب المحظورات معصية، لا تسقط الفرائض عن أحد في حال من الأحوال)[2]

ومثله الشيخ أبو الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية، فقد كان يقول: (إِذا عارض كشفُك الصحيح الكتابَ والسنة فاعمل بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك: إِن الله تعالى ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإِلهام)[3]

وبناء على هذا يخطئ الصوفية بعضهم بعضا في نتائج الكشف، ومن ذلك قول ابن عربي في الكشف الذي لا يمكن اعتباره: (الكشف الذي يؤدي إلى فضل الإنسان على الملائكة أو فضل الملائكة على الإنسان مطلقاً من الجهتين لا يعول

---

(1) الشيخ عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980 ص29.

(2) الفتح الرباني للشيخ عبد القادري الجيلاني ص29.

(3) انظر: إيقاظ الهمم، (2/ 302)

عليه)[1]

ويقول : (كل كشف يريك ذهاب الأشياء بعد وجودها لا يعول عليه)[2]

ويقول : (كل كشف لا يكون صرفاً لا يخالطه شيء من المزاج لا يعول عليه، إلا أن يكون صاحب علم بالمصور)[3]

ومما يروى في هذا عن الشيخ ابن عطاء الله وكيفية لقائه مع شيخه أبي العباس المرسي، وعلاقة ذلك بالكشف وعلاقة الكشف بالعصمة، فيقول: (قال في لطائف المنن وكنت أنا لأمره من المنكرين وعليه من المعترضين لا لشئ سمعته منه ولا لشئ صح نقله عنه حتى جرت مقاولة بيني وبين بعض أصحابه وذلك قبل صحبتي إياه وقلت لذلك الرجل ليس إلا أهل العلم الظاهر وهؤلاء القوم يدعون أموراً عظاماً وظاهر الشرع يأباها فقال لي ذلك الرجل بعد أن صحبت الشيخ تدري ما قال لي الشيخ يوماً تخاصمنا قلت لا قال دخلت عليه فأول ما قال لي هؤلاء كالحجر ما أخطأك منه خير مما أصابك فعلمت أن الشيخ كوشف بنا قال ولعمري لقد صحبت الشيخ أثنى عشر عاماً فما سمعت منه شيئاً ينكره ظاهر العلم من الذي كان ينقله عنه من يقصد الأذى وكان سبب اجتماعي به أن قلت في نفسي بعد أن جرت المخاصمة بيني وبين ذلك الرجل دعني أذهب فأرى هذا الرجل فصاحب الحق له أمارة لا يخفي شأنها فأتيت إلى مجلسه فوجدته يتكلم في الأنفاس التي أمر الشارع بها فقال الأول إسلام والثاني إيمان والثالث إحسان وإن شئت قلت الأول عبادة والثاني

---

(1) ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1948، ص 3.

(2) رسالة لا يعول عليه، ص 14

(3) رسالة لا يعول عليه، ص 18.

عبودة وإن شئت قلت الأول شريعة والثاني حقيقة الثالث تحقق أو نحو هذا فما زال يقول وإن شئت قلت وإن شئت قلت إلى أن أبهر عقلي وعلمت أن الرجل إنما يغرف من فيض بحر إلهي ومدد رباني فأذهب الله ما كان عندي)[1]

ولهذا يحرص الصوفية على تعلم العلوم الظاهرة قبل الخوض في السلوك، ولهذا نجد اهتمام الشيخ ابن عليوة خصوصا بذكر حرمة الشريعة كل حين، بل إنه وضع بعض الكتب الدراسية المبسطة في الفقه والتوحيد وغيرهما، ككتاب (المنهج المفيد في أحكام الفقه والتوحيد)، ورسالة (مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المريد)، وغيرهما.

استمداده من المصادر الأصلية:

يعتقد الصوفية – كما مر معنا – أن القرآن الكريم أعظم من أن ينحصر في قيود الألفاظ، وأنه ليس ذلك الذي نقرؤه فقط، وإنما تختفي وراء حروفه وألفاظه جمبع الحقائق، ولهذا فإنهم يربطون دائما بين نتائج كشفهم، وما ورد في القرآن الكريم.

وقد نقل الشيخ ابن عليوة عن ابن عربي قوله: (أعطيت مفاتيح القرآن العظيم)[2]، وعقب عليه بقوله: (وليس هو أول من أعطي مفاتيحه، ولا هو آخرهم، وإنّما كلّ من كان له نصيب من فهم القرآن العظيم، ومن لم يكن له نصيب من هذا العلم فلا نصيب له من باطن القرآن، وإنّما حظّه بظاهر اللفظ، ويستدل الشيخ ابن عليوة على هذا بقول الإمام عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه: (لو شئت لوقرت

(1) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، بيروت، ص76.

(2) لم أجد هذا النص في الفتوحات المكية، ولم أبحث في غيرها لكثرتها.

أربعين وقرا من تفسير الفاتحة)[1]

وبناء على هذا، فقد ألف الشيخ العلاوي رسالة حول نقطة الباء التي ذكرها في (المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية)، فقال: (إذا استقر في ذهنك أيّها القارىء اللبيب أن نقطة الباء جامعة لسائر الأحكام والرسوم والمعارف والفهوم، فمن باب أولى وأحرى الكلمة، فسلّم لأهل هذا العلم ولا تستغرب إن رأيتهم استخرجوا من المعنى الواحد معاني شتى، ومن الكلمة الواحدة كلمات جمّة، فلهم أن يستخرجوا ما شاءوا من أي شيء شاءوا، تالله لو أراد أحدهم أن يستخرج العسل من الخل لفعل : {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ } [الأنعام: 95]، وكلّ ذلك دليل على ما منحهم الله من الأسرار والمعارف والأنوار)[2]

وكعادته يعود، فيحذر من الاتجاه السلفي المتنامي المتمثل في جمعية العلماء، فيقول: (فلا تغتر يا أخي بأقوال المغرورين الذين ينقصون أولياء الله، ويخوضون في أعراضهم، ويزعمون أنّ لهم يدا عليهم، وما هم إلاّ بمنزلة الصبيان معهم، لكونهم لا يدرون من أي بحر غرفوا، ولا لأي جهة من الجهات توجّهوا)[3]

عدم التعبير عنه إلا لضرورة:

وهذا مما يتفق عليه الصوفية جميعا من الناحية النظرية، وإن كانوا يختلفون في تطبيق ذلك على الواقع، وقد ذكر الغزالي، وهو من الداعين إلى عدم التعبير عنه

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص19.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص19.

(3) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص20.

الأسباب الداعية إلى ذلك، والتي حصرها في الأسباب التالية[1]:

الأول: أن يكون هذا العلم في نفسه دقيقا تكل أكثر الأفهام عن دركه، فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه إلى غير أهله، فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك.

وقد عبر عن ذلك الشيخ ابن عليوة عند ذكره لشروط الإمامة الروحية، فقال: (ومن شروط الكمال للإمام أن يتكلّم مع الحاضرين كلّ حسب طاقته، وعلى ما تسعه حوصلته من قوّة وضعف لأنّ طعام الرجال يضرّ بالصبيان، والحقائق ليست متعاطيّة بين الخلائق، وعليه أن يكتم ما أمره الله بكتمانه)[2]

وقد أورد الغزالي في باب وظائف المعلم، أن من وظائفه (أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله، فينفره أو يخبط عليه عقله اقتداء في ذلك بسيد البشر ﷺ حيث قال: (نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم)[3]

ويروي في هذا أن بعض العلماء سئل عن شيء فلم يجب، فقال السائل: أما سمعت رسول الله ﷺ قال: (من كتم علما يعلمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار)[4]، فقال العالم: (اترك اللجام، واذهب فإن جاء من يفقه وكتمته فليلجمني، فقد قال الله تعالى: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ)(النساء: من الآية5)) تنبيها على أن

---

(1) انظر: إحياء علوم الدين:1/ 99، وما بعدها.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص264.

(3) قال العراقي تخريجه: ويناه في جزء من حديث أبي بكر بن الشخير من حديث عمر أخصر منه وعند أبي داود من حديث عائشة أنزلوا الناس منازلهم، انظر: تخريج الإحياء، هامش الإحياء: (1/ 57)

(4) مسند أحمد بن حنبل (2/ 508)

حفظ العلم ممن يفسده ويضره أولى)[1]

وأنشد[2]:

أأنثر درا بين سارحة النعم فأصبح مخزونا براعية الغنم

لأنهم أمسوا بجهل لقدره فلا أنا أضحى أن أطوقه البهم

فإن لطف الله اللطيف بلطفه وصادفت أهلا للعلوم وللحكم

نشرت مفيدا واستفدت مودة وإلا فمخزون لدي ومكتتم

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

الثاني: ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه، لكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالأنبياء والصديقين، كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش، وكما تضر رياح الورد بالجعل.

وعلى هذا المنهج يقول الشيخ ابن عليوة واصفا بعض منازل العارفين: (ففي هذا المقام تكلّ العبارات، وتضيع الإشارات، وتخشع الأصوات: {لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا } [النبأ: 38]، وكيف يتكلّم من لم يجد كلاما، إذ الكلام ممنوع على أهل هذا المقام والذي أعطاهم ذلك مبالغتهم في التوحيد وغوصهم في ميادين التفريد، فاستخرجوا من ذلك البحر الراكض والكنز الغامض أقوالا لا تقتضي تعطيل النعوت، فلهذا استحبّوا السكوت، فهم في كلل ورهبة وجلال وغلبة دعاهم ذلك إلى الفناء عن الحقّ كما أفناهم أولا عن الخلق، فهم في

(1) إحياء علوم الدين (1/ 58)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 58)

حضرة مستوية الطرفين من نفي وإثبات، وحياة وممات، فإفشاء الحقائق بالنسبة لهؤلاء تشريع)[1]

الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب، وله مصلحة في أن يعظم وقت ذلك الأمر في قلبه[2].

ولهذا نجد اهتمام الصوفية بالتعبير عن معارفهم بالشعر لما يحمله من قدرات لا توجد في النثر العادي، ومن هذا الباب نجد اهتمام الشيخ ابن عليوة في ديوانه بالرموز التي تجعل القارئ يتشوف إلى البحث عن حقيقة المراد منها.

الرابع: أن يدرك الإنسان الشيء جملة، ثم يدركه تفصيلا بالتحقيق والذوق بأن يصير حالا ملابسا له فيتفاوت العلمان، ويكون الأول كالقشر والثاني كاللباب والأول كالظاهر والثاني كالباطن، وذلك كما يتمثل للإنسان في عينه شخص في الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم فإذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما ولا يكون الأخير ضد الأول بل هو استكمال له، فكذلك العلم والإيمان والتصديق إذ قد يصدق الإنسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للإنسان في الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وإدراكات متباينة[3].

الخامس: أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف على

---

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص220.

(2) إحياء علوم الدين (1/ 102)

(3) إحياء علوم الدين (1/ 102)

الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل: (قال الجدار للوتد لم تشقني؟) قال: (سل من يدقني، فلم يتركني ورائي الحجر الذي ورائي) فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال[1].

عدم تعويضه للعلوم الظاهرة:

وهذا الضابط من النقاط الأساسية التي أساء التيار السلفي فهمها، وأساءت الجمعية تبعا لذلك تصورها للطرق، فهي تصورت أن تعظيم الصوفية لعلوم المكاشفة والإلهام حط من العلوم الأخرى، وليس مرادهم كذلك، كما تدل على ذلك أفعالهم وأقوالهم:

أما أفعالهم، فأكثر مشايخ الصوفية جمعوا بين العلمين الظاهر والباطن، أو المعاملة والمكاشفة كما يعبر الغزالي، ومع أن الغزالي عظم علم المكاشفة، واعتبره العلم الحقيقي، لأنه لا يتعلق بالذهن، وإنما يتغلغل في جميع الكيانن إلا أنه كتب في الفقه والأصول الكلام والفلسفة وغيرها، حتى أنه كتب المستصفى بعد خلوته.

وهكذا مشايخ الصوفية جميعا، فمشايخ الطريقة التيجانية اهتموا بالعلم ابتداء من شيخهم أحمد التيجاني الذي زكاه الكثير من العلماء الذين عرفوه، كفهذا الشيخ العلامة محمد بن سليمان المناعي التونسي الذي اجتمع بالشيخ التيجاني، ووصفه فقال: (بحر في علوم الشرع الظاهر لا مثيل له فيما رأت عيني يحفظ من كتب الفقه: مختصر ابن الحاجب ومختصر خليل وتهذيب البرادعي على ظهر قلب، وحكي لي أنه يحفظ جميع ما سمع من سماع واحد، وأما كتب الحديث فيحفظ صحيح

---

(1) إحياء علوم الدين (1/ 103)

البخاري وصحيح مسلم والموطأ على ظهر قلبه وأما كتب التوحيد فهو نظير الغزالي)[1]

وقال عنه علامة تونس ومفتيها الأعظم إبراهيم بن عبدالقادر الرياحي الذي اجتمع بالشيخ التيجاني، وقال عنه: (اعلم أن الشيخ المشار اليه من الرجال الذين طار صيتهم في الآفاق وسارت بأحاديث بركاتهم وتمكنه في علمي الظاهر والباطن طوائف الرفاق وكلامه في المعارف وغيرها من أصدق الشواهد على ذلك، ولقد اجتمعت به في زاويته بفاس مرارا وبداره أيضا وصليت خلفه صلاة العصر فما رأيت أتقن لها منه ولا أطول سجودا وقياما وفرحت كثيرا برؤية صلاة السلف الصالح ولخفة صلاة الناس اليوم كادوا أن لا يقتدى بهم)[2]

ومثل ذلك الشيخ ابن عليوة، فكما أنه كتب في المعارف الإلهية، والعلوم الصوفية كتب في الفقه والتوحيد ونحوها، بل له كتاب جميل بسيط في الفلك، بحسب ما انتهى إليه في عصره، وهو دليل على اهتمامه العلمي، وهو كتابه (مفتاح الشهود في مظاهر الوجود)، وكان سبب كتابته كما يذكر خليفته في الطريقة الشيخ عدة بن تونس، قول الشيخ: (تدبرت في عوالم خلق اللّه يوما، وأجلت الفكر في مواقعها وتنظيم حركتها، فوجدتها حكمة بليغة، وقدرة عظيمة لا يتوصل الى غايتها لبيب، ولا يدرك حقيقتها أريب {إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا} [طه: 109] لأنها من غيب الله، واللّه لا يظهر على غيبه أحدا {إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ }

---

(1) نقلا عن: الأستاذ: ديدي السعيد، الشيخ سيدي أحمد التيجاني رضي الله عنه، من موقع التيجانية على هذا الرابط (http://atijania-online.com/vb/showthread.php?p=2990)

(2) المصدر السابق.

[الجن: 27]، وقد كنت قبل تسطيري لهذا الكتاب أمرّ في الطريق، وأنا مشتغل البال بالعوالم العلوية حتى أحس من نفسي كأني أذود في مناكبها وأشاهد أفلاكها رأي العين، ثم يشملني حسي فأرجع الى نفسي وأنا مندهش حيران، ولما غلب علي هذا الحال وتكرر مني مرارا بثثته الى الشيخ -و هو الشيخ سيدي محمد البوزيدي - وأخبرته بما كان يقع لي تفصيلا.فقال لي رضي الله عنه: (ضعه في كتاب تسترح منه)، فعمدت الى تأليف هذا الكتاب، ولما فرغت من مسودته استرحت مما كان يعتريني من ذلك الابجذاب والاختطاف الباطني، فصرت مستريح البال متنعما بفضل الله، والله ولي المتقين)

ولو قارنا موقفه في هذا الكتاب بموقف الاتجاه السلفي من دوران الشمس حول الأرض، لوجدناه موفقا متطورا جدا، فبينما نرى أعمدة الاتجاه السلفي، وبعد تطور العلوم لا يزالون يصرون على أن الشمس تدور حول الأرض[1]، نرى الشيخ

(1) من البديهيات العقدية التي تنتشر بين أصحاب المدرسة السلفية المحافظة (الوهابيين) أن الشمس تدور حول الأرض، وللأسف فإن هذا القول ينتشر بكثرة في النوادي الإلكترونية، وقد استغله المبشرون أسوأ استغلال، ومن أمثلة ما كتبوه في ذلك كتاب (هداية الحيران في مسألة الدوران) لعبد الكريم بن صالح الحميد،، والشيخ يحيى الحجوري فى كتابه [الصبح الشارق]، والذي قال فيه:(وهذا الباب لا يدور تارة من الجنوب، وتارة من المشرق، وتارة من الشمال، وتارة ما بين ذلك؛ بل هو منذ خلق السماوات والأرض لا يزال عن جهة المغرب على ما خلقه الله، ولو كانت الأرض تدور لدار معها يوماً من الدهر من جهة إلى جهة أخرى، لكنها ساكنة لا تتحرك كما قال الله عزَّوجل: {إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا } [فاطر: 41] (انظر: يحيى الحجوري، الصبح الشارق، (ص 200 -201)

وللاطلاع على استغلال المسيحيين لمثل هذه الأقوال انظر مقالا بعنوان: (هل تدور الارض في الفقه الاسلامي؟) على هذا الرابط: (http://www.alzakera.eu/fardiga/Ijaz-0011.htm

ابن عليوة، وفي المبحت الثاني عشر من كتابه، والذي عقده لما (يتعلق بحركة الأرض وما ينشأ عنها)[1] يقول: (إذا تصورت الحركة في جرم الشمس الذي هو أعظم العلويات، فلا مانع من أن تتصور في الأرض، والحالة أنها صالحة لذلك، والحاصل أن الأرض لا تتغير ظروفها الزمانية من فصول وغيرها إلا بتغير موقعها من الشمس، وهكذا يغير اللّه بها كلما غيرت بنفسها، فبحركتها وتكويرها تتعاقب قطع الزمان عليها؛ وبيان ذلك أن الأرض لها حركتان تعتبر نتيجتها حركة يومية وحركة سنوية؛ فالحركة اليومية حركة تكوير والحركة السنوية حركة مسير، وبحركة التكوير ينشأ الليل والنهار ولهذا قال تعالى: { يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ} [الزمر: 5]، فهي دائما بهذه الحركة بين ليل ونهار، أي فأحد شقيها ليل والآخر نهار)[2]

ونحسب أن هذا النص المهم وغيره من النصوص الكثيرة لو قال مثله الإبراهيمي أو ابن باديس لطار في الآفاق، ولكتبت الرسائل الجامعية عن (علم الفلك عند جمعية العلماء)، ولكن بما أن الكاتب له هو الشيخ ابن عليوة، فقد كيل معه بالمكيال البخس في زمان المطففين في الموازين.

ومن هنا نحب أن ننبه الباحثين إلى أن الكتاب جدير بالاهتمام، ويستحق الدراسة، وهو يدل على ناحية قصرت فيها جمعية العلماء، بينهما اهتم بها الصوفية كثيرا، وهي العلوم الكونية والتجريبية، سواء تعلقت بالفلك أو غيره[3]، وخصوصا

---

(1) ابن عليوة، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص28 .

(2) ابن عليوة، مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص28.

(3) وقد كان الشيخ مولود الحافظي من كبار الفلكيين، وقد رأيت مزولة صنعها في الزاوية الحملاوية، بالإضافة إلى بحوثه فيه.

الطب أو ما يسمى بالطب البديل، حيث نجد الكثير من الزوايا مراجع في هذا الباب الذي يعاد الآن اعتباره.

ولسنا ندري بعد هذا أيهما أكثر خرافة أذلك الذي يكتب في علم الفلك، ويحاول أن يبرهن على النظريات العلمية الصحيحة بقدر ما أوتيه من طاقة تأمل وطاقة عقل وطاقة علم، أم ذلك الذي يقبع في قصره العاجي، ولا يهتم إلا بالهدم وبرمي الناس بالخرافة والضلال، ويرى القذى في عين أخيه، ولا يرى الجذع في عينه.

هذا بالنسبة لأفعالهم، أما أقوالهم، فقد ذكروا أن هذا العلم لا يعوض العلوم الظاهرة، فلا يمكن لهذا العالم أن يعرف أركان الصلاة ولا الواجب في الزكاة من خلال هذا العلم، وإنما يعلم ذلك من خلال العلوم الظاهرة، ولهذا كتب الشيخ ابن عليوة كتبه في الفقه مراعيا ما ورد من ذلك في كتب الفقه.

وقد بين الغزالي المجالات التي يكون فيها هذا العلم، فقال: (هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ومعنى الوحي ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة والشياطين وكيفية معاداة الشياطين للإنسان وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ومعرفة الآخرة

والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب ومعنى قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومعنى قوله تعالى وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ومعنى القرب منه والنزول في جواره ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبيين ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان)[1]

أما ما ورد من تشددهم مع من يسمونهم علماء الظاهر، أو تحذيرهم من كثير من العلوم، فهو لما دخلها من الحشو والمبالغات، مما قد يسيء إلى تدين المتعلم لها، ولذلك صح تحذيرهم منها، وقد ذكر الغزالي عند بيانه لما بدل من ألفاظ العلوم كلمة (العلم)، فذكر أنه (كان يطلق على العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله في عباده وخلقه.. وقد تصرفوا فيه بالتخصيص حتى شهروه في الأكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها، فيقال هو العالم على الحقيقة وهو الفحل في العلم، ومن لا يمارس ذلك ولا يشتغل به يعد من جملة الضعفاء ولا يعدونه في زمرة أهل العلم)[2]

ومثل ذلك لفظ (التوحيد)، فقد حول إلى (صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة، والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، والقدرة على التشدق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الإلزامات)[3]

ومثل ذلك لفظ (الفقه)، فقد حولوه إلى (معرفة الفروع الغريبة في الفتاوى،

(1) إحياء علوم الدين (1/ 19)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 33)

(3) إحياء علوم الدين (1/ 33)

والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقا فيها وأكثر اشتغالا بها يقال هو الأفقه)[1]

مع أن اسم (الفقه) عند السلف الصالح كان يطلق (على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب)[2]

وبناء على هذا، فقد ذكر الشيخ ابن عليوة في رسالة وجهها لبعض الأساتذة المدرسين بـ (جامع الزيتونة) عاتبه فيها على في كونه أفشى ما لا ينبغي إفشاؤه من علوم المكاشفة، بأن الأمر ليس كذلك، وأنه يقتصر مع المريدين على العلوم الظاهرة، وأن تلك العلوم الخاصة لا تذكر إلا الخواص، يقول ابن عليوة: (بلغنا مكتوبكم، فتصفحناه بعين الإنصاف، فوجدناه كفيلا بالغرض المومى إليه محضتمونا النصح فيه، لا حرمنا الله وإياكم من الانتفاع به، غير أنّه قد تجاوزتم الحدّ في بعض الجمل، وكلّ ذلك مقبول، إن قصدتم {إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا } [الأنفال:70])[3]

ثم ذكر جوابا على أول الأمور التي انتقد فيها، وهو ما عبر عنه بقوله: (الجملة الأولى: تخبرنا فيها أنّنا فتنّا العموم بما أذعناه فيما بينهم من الحقائق، فكأنّنا ألزمناهم بتعاطي ذلك، وهذا يا سيدي خلاف ما اعتقدتموه، فإننا ما ألزمنا العامّة إلاّ ببعض الأذكار، وأدعية وعقيدة بسيطة للغاية، قد طبعت في هذا الحين بعنوان (القول

(1) إحياء علوم الدين (1/ 32

(2) إحياء علوم الدين (1/ 32

(3) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص165.

المقبول فيما تتوصل إليه العقول)[1]، وأمّا أسرار الخصوص فلم تزل ولن تزال حبسا على الخصوص، تؤخذ بشروطها، غير أنّنا اختلفنا في الخصوص من هم؟، فقد عبرتم عنهم بأهل العلم الظاهر، ونحن نعبّر عنهم بالمتقين)[2]

بعد هذا، فإن الصوفية - كما ذكرنا سابقا عند الحديث عن البدعة - يعتبرون أن الدين وإن اكتملت شرائعه ووضحت إلا أنه في مجال التطبيق المفصل لا نزال بحاجة إلى سند يدلنا على كيفية ذلك.

فالقرآن الكريم - مثلا - ذكر بأن الله تعالى جعل في القرآن الكريم شفاء، كما قال تعالى: {وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا} [الإسراء: 82]، لكن الدواء يحتاج إلى معرفة المقادير والمواقيت والكيفيات ونحوها، وإلا لم ينفع صاحبه، كما نصت الآية نفسها، والتي اعتبرت أن القرآن الكريم {لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا} [الإسراء: 82]

ولهذا، فإن الصوفية بناء على مفهومهم العرفاني لحياة الرسل والأولياء وقربهم، وأن الموت لم يصب منهم إلا أجسادهم، يرون أن أنوارهم ساطعة قريبة، يمكن لكل من تطهر أن يتصل بهم، ويستفيد منهم، ويتربى على أيديهم، ويستلهم من إرشاداتهم.

بناء على هذه المعرفة يرون أنه يمكن أن تنال بعض العلوم الظاهرة من هذه المصادر المطهرة، وقد سبق ذكر بعض الأمثلة على ذلك عند الحديث عن موقف

---

(1) سنتحدث عن بعض محتوياتها في آخر فصل من الرسالة عند الحديث عن (موقف الطرق الصوفية من وحدة الأديان)

(2) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص165.

الصوفية من تصحيح الأحاديث وتضعيفها، ويضم إلى ذلك ما رواه الشيخ عبد الوهاب الشعراني الطبقات الكبرى من أنّ الشيخ (إبراهيم المتبولي) رضي (كان من أصحاب الدوائر الكبرى في الولاية، ولم يكن له شيخ إلاّ رسول الله ﷺ، وكان يرى النبيّ ﷺ في المنام فيخبر أمّه فتقول : يا ولدي إنّما الرجل الذي يجتمع به في اليقظة، فصار يجتمع به في اليقظة ويشاوره على أموره، قالت له : الآن شرعت في مقام الرجولة)[1]

وروي عن الشيخ أبي العباس المرسي أنّه قال : (لو حجب عنّي رسول الله ﷺ طرفة عين ما عددت نفسي من المسلمين)، وفي لفظ آخـر : (لو حجبت عنّي جنّة الفردوس طرفة عين أو رسول الله ﷺ وفاتني الوقوف بعرفة سنة واحدة ما عددت نفسي من جملة الرجال)[2]

وروي عن الشيخ أبي السعود أبي العشائر، قال: (كنت أزور شيخنا أبا العباس البصير أحمد بن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري الخزرجي الأندلسي رضي الله عنه، الّذي برع في علوم الشرع ببلده ثمّ سافر على قدم التجريد فدخل الصعيد، ثمّ أقام بالقاهرة يقرىء الناس وينفعهم، أجاز سبعة آلاف رجل بالقراءات السبع، وكان بارعا في الحديث حافظا لمتونه عارفا بعلله ورجاله حسن الاستنباط بذهن وقّاد، مات سنة ثلاث وعشرين وستمائة، فلمّا انقطعت واشتغلت وفتح عليّ لم يكن لي شيخ إلاّ النبيّ ﷺ، وذكر أنّه كان يصافحه عقب كل صلاة وذلك يقظة وحسبه بذلك

---

(1) عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحَنَفي، نسبه إلى محمد ابن الحنفية، الشَّعْراني، أبو محمد، الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315 هـ، (2/ 75)

(2) عبد الوهاب الشَّعْراني، الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، (2/ 13)

شرفا)[1]

وروي عن الشيخ (خليفة بن موسى النهر ملكي) (أنّه كان كثير الرؤية لرسول الله ﷺ يقظة ومناما، ورآه في ليلة واحدة سبع عشرة مرّة، قال في إحداهن : يا خليفة لا تضجر منّي، فكثير من الأولياء مات بحسرة رؤيتي)

وروي عن الشيخ (محمد بن أحمد النبهان الحلبي) أنّه تشرّف بهذه الرؤية المباركة، وممّا قاله في هذا الشأن (.. وكنت أجلس معه ﷺ لا أريد مفارقته ولا يريد مفارقتي، وكان يمشي معي في الطريق ويعلمني كلّ شيء، فإذا أردت أن أنفك عنه لا أقدر، وكنت أجتمع بالرسول ﷺ يقظة وأكلّمه كما يكلّم الجليس جليسه، فالرسول ﷺ إمامنا وصديقنا وإذا صدقتم فهو يمشي معكم في الطريق)[2]

بغض النظر عن مدى صحة هذه الدعاوى، فإنها تدل على أن الصوفي لا يكتفي بالمعرفة الذهنية الظاهرية للحقائق، وإنما يعرج منها إلى أن يعيشها، فهو لذلك لا يكتفي من رسو الله ﷺ بما تلقاه تقليدا أو اتباعا، وإنما يحاول أن يصاحب رسول الله ﷺ، ويتربى على يده كالصحابة سواء بسواء.

تعرض أصحابه للفتنة:

ولعل هذا ما أشار إليه رجال الجمعية، ومثلهم الكثير من أصحاب الاتجاه السلفي، والذين اعتمدوا في إنكارهم لهذه المصادر الغيبية على عينات أساءت استعمال ما كشف الله لها، هذا إن لم تكن كاذبة في ادعاء ذلك الكشف.

---

(1) عبد الوهاب الشَّعْراني، الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، (1/ 137)

(2) انظر: الموقع المخصص له في الإنترنت، موقع العارف بالله محمد بن أحمد النبهان الحلبي على هذا الرابط: (/http://alsayed-alnabhan.com)

فالصوفية ينتقدون بشدة أن تستعمل المكاشفة في غير محلها الصحيح، وقد قال ابن عطاء الله موجها إلى المريدين إلى الحذر من هذا النوع من الفتن: (تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب)[1]

وعقب ابن عجيبة عليها بقوله شارحا لها: (تشوفك أيها الإنسان إلى ما بطن فيك من العيوب كالحسد والكبر وحب الجاه والرياسة وهم الرزق وخوف الفقر وطلب الخصوصية وغير ذلك من العيوب والبحث عنها والسعي في التخلص منها أفضل من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب كالاطلاع على أسرار العباد، وما يأتي به القدر من الوقائع المستقبلة وكالاطلاع على أسرار غوامض التوحيد قبل الأهلية له، لأن تشوفك إلى ما بطن من العيوب سبب في حياة قلبك وحياة قلبك سبب في الحياة الدائمة والنعيم المقيم، والاطلاع على الغيوب إنما هو فضول، وقد يكون سبباً في هلاك النفس كاتصافها بالكبر ورؤية المزية على الناس)[2]

وقال ابن عطاء الله في حكمة أخرى: (من اطلع على أسرار العباد ولم يتخلق بالرحمة الإلهية كان اطلاعه فتنة لعيه وسبباً بحر الوبال إليه)[3]

وقد شرحها ابن عجيبة بقوله: (الاطلاع على أسرار العباد قبل التمكن في الشهود والتخلق بأخلاق الملك المعبود فتنة عظيمة وبلية ومصيبة، وذلك لأنه قبل التمكين في المعرفة قد يشتغل بذلك قلبه ويتشوش خاطره ولبه، فيفتره عن الشهود، ويفتنه عن الرسوخ في معرفة الملك الودود، وأيضاً ما دامت النفس ولم يقع الفناء

(1) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم ،ص: 49.

(2) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 49.

(3) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، ص 171.

عنها قد يعتقد بذلك المزية على الناس فيدخله الكبر والعجب، وهما أصل المعاصي فكان اطلاعه حينئذ على أسرار العباد سبباً في جر هذا الوبال أي العقوبة إليه وهو التكبر على الناس واعتقاد المزية عليهم وهو سبب البعد عن الله)[1]

2 ــ أدلة اعتبار المصادر الغيبية:

بعد أن تعرفنا على الضوابط التي تحمي هذه المصادر من سوء الاستعمال، نحاول هنا – باختصار – أن نورد ما يورده الصوفية من أدلة على اعتبار هذا المصدر، راجعين في ذلك ما أمكن إلى ما كتبه رجال الطرق الصوفية الجزائرية المعاصرين للجمعية، أو ما كتبه تلاميذهم، وخصوصا ما كتبه الشيخ عبد القادر عيسى، وهو تلميذ محمد بن الهاشمي، والذي كان بدوره مريدا للشيخ أحمد بن مصطفى العلوي، وقد أذن له بالورد الخاص [تلقين الاسم الأعظم] وبالإِرشاد العام، وهو مؤسس الطريقة العلاوية في بلاد الشام، وأهم كتاب كتبه في نصرة الطرق الصوفية كتاب (حقائق التصوف)، ويمكن اعتباره – من خلال الطرح الذي طرحه فيه– من تراث الطريقة العلاوية.

بالإضافة إلى هذا ما كتبه المحدث الحافظ جلال الدين السيوطي في نصرة الطرق الصوفية، وخصوصا رسالته (تنوير الحلك في إِمكان رؤية النبي والملك)

وقد صنفنا الأدلة بحسب مصادرها إلى أربعة أقسام، وهي نفس الأقسام التي يحتج بها علماء الجمعية على الطرق الصوفية، ويعتبرون أنها حكر لهم، ودمجنا مع كل دليل أنواع المصادر الغيبية.

---

(1) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم،ص: 171.

من القرآن الكريم:

من الآيات القرآنية التي يستدل بها الصوفية على اعتبار هذا المصدر:

1 ــ قوله تعالى في حق إبراهيم خليل الله عليه السلام: {وكذلِكَ نُري إبراهيم مَلكُوتَ السمواتِ والأرضِ ولِيَكُونَ مِنَ الموقنينَ} [الأنعام: 75]، وهذا هو الكشف بعينه، ولم يقيد في النص بالنبوة، بل ذكر باعتبارا إكراما أكرم الله به إبراهيم عليه السلام، وقد يتحقق هذا الإكرام لأي ولي من أولياء الله.

2 ــ ما أخبر الله عز وجل عن الخضر عليه السلام الذي لم تثبت نبوته، حين صحب موسى عليه السلام في المسائل الثلاثة، فقد انكشف للخضر أن السفينة التي ركبها مجاناً في طريقهم عبر البحر، سيأخذها ملك غاشم ظلماً، فخرقها ليعيبها ولينقذها من شر ذلك الغاصب مكافأة للمعروف بالمعروف: {أمَّا السفينَةُ فكانتْ لمساكينَ يعمَلُونَ في البحر فأردْتُ أنْ أعيبَها وكانَ وراءهم مَلِكٌ يأخُذ كلَّ سفينَةٍ غَصْباً} [الكهف: 79].

وكُشف له عن الغلام؛ إِن بقي حياً فسيقتل أبويه في كبره، ويوقعهما في الكفر، فقتله رحمة بأبويه المؤمنيْن، واستجابة لإِرادة الله تعالى بإِبداله بخير منه زكاةً ورحمة: {وأمّا الغلامُ فكانَ أبواهُ مؤمنينِ فخشينا أنْ يُرهِقَهما طُغياناً وكُفراً. فأردنا أن يُبدِلَهُما رَبُّهما خيراً منه زكاةً وأقرب رُحْماً} [الكهف: 80ـ81].

وكشف له الكنز الذي تحت الجدار، وكان لغلامين يتيمن من أب صالح، فأقام الجدار حفظاً للكنز، ورحمةً للغلامين، ومحبةً لأبيهما الصالح، بلا أجر وبلا مقابل، مروءةً وإِخلاصاً: {وأمّا الجدارُ فكانَ لغُلامينِ يتيمينِ في المدينة وكان تحتهُ كنزٌ لهما وكانَ أبوهما صالحاً فأرادَ ربُّكَ أنْ يبْلُغا أشُدَّهما ويَسْتَخرِجا كنْزَهُما رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ}

[الكهف: 82].

3 ــ قوله تعالى: {وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)} [الشمس: 7، 8] ، فالآية عامة في أن الله ألهم جميع النفوس فجورها وتقواها، فما المانع بعد ذلك أن يخبر الصوفية بأن ما أعطوا من علوم إلهامات إلهية.

2 ــ قوله تعالى حكاية عن عن مريم عليها السلام حين أوتْ إِلى النخلة في أيام الشتاء، فخوطبت بإِلهام ووحي من دون واسطة، وقيل لها: {وهُزِّي إليكِ بجذْعِ النَّخلة تُساقِطْ عليكِ رُطَباً جَنياً. فكُلِي واشرَبي وقرِّي عيناً} [مريم: 25]،

3 ــ قوله تعالى إخبارا عن بشارة الملائكة لمريم عليها السلام: {وإذْ قالتْ الملائِكَةُ يا مريَمُ إنَّ اللهَ اصطفاكِ وطَهَّرَكِ واصطَفاكِ على نساءِ العالَمينَ} [آل عمران: 42]، قال فخر الدين الرازي عند تفسيره الآية: (اعلم أن مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى: {وما أرْسلْنا مِنْ قَبْلِكَ إلا رِجالاً نوحِي إليهِم مِنْ أهْلِ القرى} [يوسف: 109]. وإِذا كان كذلك؛ كان إِرسال جبريل عليه السلام كرامة لها، وكلمها شفاهاً، وليس هذا خاصاً بها، بل هناك كثير من الصالحين كلمتهم الملائكة عليهم السلام)(1)

4 ــ أن الله تعالى أخبرنا عن أُم موسى عليه السلام، حينما ضاق بها الحال من أمر ابنها موسى عليه السلام، وداهمها جنود فرعون لقتله، فألهمها، وأوحى إِليها بلا واسطة، فقال: {وأوحينَا إلى أُمِّ موسى أنْ أرضِعيهِ فإذا خِفتِ عليه فألْقِيهِ في اليَّمِ ولا تخافي ولا تحزَني إنَّا رادُّوه إليكِ وجاعِلُوه مِنَ المرسلينَ} [القصص: 7]، قال الألوسي عند تفسيره للآية: (والمراد بالإِيحاء عند الجمهور ما كان بإِلهام، كما في

(1) التفسير الكبير، للإمام فخر الدين الرازي ج2. ص669.

قوله تعالى: {وأوحَى ربُّكَ إلى النَّحْلِ} [النحل: 68].. وإِلهام الأنفس القدسية مثل ذلك لا بُعد فيه، فإِنه نوع من الكشف)[1]

5 ــ أن الله أخبر أنه ألهم الحواريين، وعبر عن ذلك بالوحي مع كونهم باتفاق العلماء ليسوا بأنبياء، وأولياء الأمة لا يقلون عنهم، قال تعالى: {وإذ أوحيتُ إلى الحواريينَ} [المائدة: 111].

6 ــ قوله تعالى في بيان ما أكرم به أولياءه في الدنيا: {إنَّ الذين قالوا ربُّنا اللهُ ثُمَّ استقاموا تَتَنَزَّلُ عليهِمْ الملائِكَةُ أنْ لا تخافوا ولا تحزَنُوا وأبْشِروا بالجَنَّةِ التي كنتم توعَدُونَ. نحنُ أولياؤكُم في الحياة الدنيا وفي الآخِرة} [فصلت: 30ـ31]، وقد ذكر الألوسي المقالات الواردة في الآية، ومنها أن الملائكة تتنزل عند الموت والقبر والبعث، أو أنها تتنزل عليهم بمعنى (يمدونهم فيما يَعِنُّ ويطرأ لهم من الأمور الدينية والدنيوية، بما يشرح صدورهم، ويدفع عنهم الخوف والحزن، بطريق الإِلهام)

ثم اعتبر هذا القول هو الأصح والأظهر؛ لما فيه من الإِطلاق والعموم الشاملِ لتنزلهم في المواطن الثلاثة وغيرها، وأن جمعاً من الناس يقولون بتنزل الملائكة على المتقين في كثير من الأحايين، وإِنهم يأخذون منهم ما يأخذون[2].

وفي قوله تعالى إخبارا عن مقالة الملائكة: {نحنُ أولياؤكُمْ في الحياة الدنيا} [فصلت: 31] دلالة على الدور الكبير الذي يقوم به الملائكة في صحبة الأولياء والمتقين، كما قال الألوسي: (أي أعوانكم في أموركم، نلهمكم الحق ونرشدكم إِلى

(1) محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج16. ص170.

(2) محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج24 ص107

ما فيه خيركم وصلاحكم)[1]

وعبر الرازي عن هذه الحقيقة القرآنية بلغة أوضح وأصرح، فقال: (ومعنى كونهم أولياء للمؤمنين أن للملائكة تأثيرات في الأرواح البشرية بالإلهامات والمكاشفات اليقينية والمقامات الحقيقية، كما أن للشياطين تأثيرات في الأرواح بإلقاء الوساوس فيها وتخييل الأباطيل إليها)

ثم عقب على ذلك بما يذكره الصوفية من منهج تحصيل الإلهام، بقوله: (وبالجملة فكون الملائكة أولياء للأرواح الطيبة الطاهرة حاصل من جهات كثيرة معلومة لأرباب المكاشفات والمشاهدات، فهم يقولون: كما أن تلك الولاية كانت حاصلة في الدنيا، فهي تكون باقية في الآخرة، فإن تلك العلائق ذاتية لازمة غير قابلة للزوال، بل كأنها تصير بعد الموت أقوى وأبقى، وذلك لأن جوهر النفس من جنس الملائكة، وهي كالشعلة بالنسبة إلى الشمس، والقطرة بالنسبة إلى البحر. والتعلقات الجسمانية هي التي تحول بينها وبين الملائكة، كما قال ﷺ لى: (لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماوات)[2]، فإذا زالت العلائق الجسمانية والتدبيرات البدنية، فقد زال الغطاء والوطاء، فيتصل الأثر بالمؤثر، والقطرة بالبحر والشعلة بالشمس)[3]

من السنة المطهرة:

من الأحاديث التي استدل بها الصوفية على اعتبار المصادر الغيبية:

---

(1) محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج24 ص107

(2) قال العراقي: رواه أحمد من حديث أبي هريرة بنحوه، انظر: تخريج أحاديث الإحياء (1/ 189)

(3) تفسير الإمام الرازي ج7. ص371.

1 ــ قوله ﷺ مخبرا عن دور الملك الواعظ في قلب الإنسان: (.. وأما لَمَّةُ[1] الملك فإيعادٌ بالخير وتصديقٌ بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله)[2]، فقد أخبر ﷺ أنه إن وجد المؤمن هذه الخواطر الطيبة، فلينسبها إلى الله، وهذا ما يفعله الصوفية حينما يتحدثون عن تحديث الله لهم.

2 ــ قوله ﷺ : (إن رجلاً زار أخاً له في قرية أخرى، فأرصد الله على مَدْرجتِه[3] مَلَكاً، فلما أتى عليه قال: أين تريد؟ قال: أُريد أخاً لي في هذه القرية. قال: هل لك عليه من نعمة تَرُبُّها[4]؟ قال: لا، غير أني أحببته في الله عز وجل، قال: فإني رسول الله إليك بأن الله قد أحبك كما أحببته فيه)[5]، قال محمد بن علاّن الصديقي الشافعي، وهو من المحدثين المعتبرين لدى الصوفية:: (ظاهره أن المَلكَ خاطبه وشافهه)[6]

3 ــ قوله ﷺ لحصين بن منذر الخزاعي لما أسلم: (قل: (اللهم ألهمني رشدي وقني شر نفسي)[7]

(1) واللمة: الهمة والخطرة تقع في القلب. كما في غريب الحديث.

(2) سنن الترمذي (5/ 219)، السنن الكبرى للنسائي (10/ 37)

(3) أرصد الله على مدرجته: أي وكّله بحفظ المدْرجَة، وهي الطريق وجعله رصَداً: أي حافظاً مُعَداً.

(4) تَرُبُّها: أي تحفظها وتربيها كما يربي الرجلُ ولدَه.

(5) صحيح مسلم (8/ 12)

(6) محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الرابعة، 1425 هـ – 2004 م، ج3. ص232.

(7) سنن الترمذي(5/ 519)، مسند البزار (9/ 53)

4 ــ قوله ﷺ : (اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله)[1]، والفراسة نوع من المصادر الغيبية، و(هي على حسب قوة القرب والمعرفة، فكلما قوي القرب، وتمكنت المعرفة صدقت الفراسة، لأن الروح إذا قربت من حضرة الحق لا يتجلى فيها غالباً إلا الحق)[2]

5 ــ قوله ﷺ: (ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا)[3]، وقد علق عليه ابن القيم بقوله: (فأخبر أن للإيمان طعما وأن القلب يذوقه كما يذوق الفم الطعام والشراب)، وهذا نفس ما يقصده الصوفية من حديثهم عن الذوق.

وهو ما فسر به ابن القيم قوله ﷺ : (إني أظل يطعمني ربي ويسقيني)[4]، فقد عقب عليه بقوله: (وقد غلظ حجاب من ظن أن هذا الطعام والشراب حس من الفم.. وهذا الذوق هو الذي استدل به هرقل على صحة النبوة حيث قال لأبي سفيان : (هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه فقال: لا قال كذلك الإيمان إذا خالطت حلاوته بشاشة القلب)، فاستدل بما يحصل لاتباعه من ذوق الإيمان الذي خالطته بشاشة القلب لم يسخطه ذلك القلب أبدا على أنه دعوة نبوة ورسالة ملك ورياسة.. وبذا يثبت أن للقلب ذوقا يجده كذوق الفم للطعام والشراب وهذا اللفظ والمعنى ثابت بدلالة

---

(1) سنن الترمذي (5/ 298)

(2) ابن عجيبة، معراج التشوف الى حقائق اهل التصوف، تصحيح وتعليق محمد بن احمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن التلمساني، مطبعة الاعتدال – دمشق – الطبعة الاولى سنة 1355 هـ – 1937 م ص18.

(3) صحيح مسلم (1/ 46)

(4) صحيح البخاري (9/ 119)

الكتاب والسنة)[1]

6 ـــ أن الكشف وراثة محمدية صادقة، وَرِثَها أولياء الله من رسول الله ﷺ، بسبب صدقهم وتصديقهم وصفاء سريرتهم، ومما يروونه في كشف رسول الله ﷺ ما ورد في الحديث عن أنس قال: أُقيمت الصلاة، فأقبل علينا رسول الله ﷺ بوجهه فقال: (أقيموا صفوفكم وتراصُّوا، فإِني أراكم من وراء ظهري)[2]، وفي الحديث عن أنس: بعث رسول الله ﷺ زيداً، وجعفراً وابن رواحة، ورفع الراية إِلى زيد، فأُصيبوا جميعاً، فنعَاهم رسول الله ﷺ إِلى الناس قبل أن يجيءَ الخبر، فقال: (أخذ الراية زيد فأُصيب، ثم أخذها جعفر فأُصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأُصيب، وإِن عيني رسول الله ﷺ تذرفان، ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إِمرة، فَفُتِح له[3]، وهذا يدل على تلاشي قيود الزمان والمكان عن رسول الله ﷺ، فاستوى عنده في الرؤية القرب والبعد، وذلك نهاية الكشف.

من الآثار عن السلف الصالح:

بالإضافة إلى ما سبق من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وبناء على احترام الصوفية للسلف الصالح من جهة، وعلى اعتبارهم أن السلف لا يمثلهم الاتجاه السلفي فقط، وإنما يمثلهم الصوفية أيضا، فإنهم يستندون إلى ما ورد عن الصحابة والتابعين من اعتبار هذه المصادر، ومن الروايات التي يستدلون بها لهذا:

---

(1) حمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت – مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، (2/ 31)

(2) صحيح البخاري (1/ 184)، سنن النسائي (2/ 92)

(3) صحيح البخاري (2/ 92)

1 ــ ما روي من النصوص عن إخبار الصحابة رضي الله عنهم من الكشوفات، ومما يروى عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه من ذلك ما حدث به أصبغ قال: أتينا مع عليّ فمرزْنا بموضع قبر الحسين، فقال علي: (ههنا مناخ ركابهم، وههنا موضع رحالهم، وههنا مهراق دمائهم. فتية من آل محمد ﷺ يقتلون بهذه العَرْصة، تبكي عليهم السماء والأرض)[1]، وقوله لأهل الكوفة: (سينزل بكم أهلُ بيت رسول الله ﷺ، فيستغيثون بكم فلم يغاثوا) فكان منهم في شأن الحسين ما كان[2].

2 ــ ما روي في الحديث عن عمران بن الحصين أنه كان يسمع تسبيح الملائكة حتى اكتوى، فانحبس ذلك عنه، ثم أعاده الله إليه، فقد روي عن مطرف قال: قال لي عمران بن حصين: قد كان يسلم علي حتى اكتويت فترك ثم تركت الكي فعاد[3]، قال النووي في شرح الحديث: (معنى الحديث أن عمران بن حصين كانت به بواسير، فكان يصبر على ألمها، وكانت الملائكة تسلم عليه، واكتوى، وانقطع سلامهم عليه، ثم ترك الكي فعاد سلامهم عليه)[4]

3 ــ ما روي من الأخبار المتواترة عن كشف العارفين من سلف الصوفية، ومن ذلك ما وري عن أبي سعيد الخراز قال: (دخلت المسجد الحرام، فرأيت فقيراً عليه خرقتان، فقلت في نفسي: هذا وأشباهه كَلٌّ على الناس؛ فناداني وقال: {واعلموا أنَّ

(1) المحب الطبري، الرياض النضره في مناقب العشره، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني الحلبي، طبعه مصر سنه 1951، (2/ 295)

(2) انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير" للعلامة المناوي ج1. ص143.

(3) صحيح مسلم (4/ 47)

(4) أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1392، (4/ 326)

اللهَ يعلَمُ ما في أنْفُسِكُم فاحذَروهُ} [البقرة: 235]. فاستغفرْتُ الله في سرِّي، فناداني وقال: {وهوَ الذي يَقْبَلُ التوبَةَ عن عبادِهِ} [الشورى: 25]. ثم غاب عني، ولم أره)[1]

ومثل هذا وقع لغيره. يقول خير النسَّاج رحمه الله تعالى: (كنت جالساً في بيتي، فوقع لي أن الجنيد بالباب، فنفيت عن قلبي ذلك، فوقع ثانياً وثالثاً، فخرجت، فإذا الجنيد، فقال: لِمَ لم تخرج مع الخاطر الأول؟)[2]

وحُكي عن إبراهيم الخوّاص قال: (كنت في بغداد في جامع المدينة، وهناك جماعة من الفقراء، فأقبل شاب ظريف طيب الرائحة، حسن الحرمة حسن الوجه، فقلت لأصحابنا: يقع لي أنه يهودي، فكلهم كرهوا ذلك، فخرجت وخرج الشاب، ثم رجع إليهم وقال: إيش قال الشيخ؟ فاحتشموه، فألح عليهم فقالوا: قال: إنك يهودي. قال: فجاءني، وأكبَّ على يدي وأسلم، فقيل: ما السبب؟ قال نجد في كتبنا أن الصدّيق لا تخطىء فراسته فقلتُ: أمتحنُ المسلمين، فتأملتهم فقلت: إن كان فيهم صدّيق، ففي هذه الطائفة لأنهم يقولون حديثه سبحانه، فلبَّستُ عليهم، فلما اطّلع عليَّ وتفرَّس فيَّ علمتُ أنه صدّيق، وصار الشاب من كبار الصوفية)[3]

ووقف نصراني على الجنيد، وهو يتكلم في الجامع على الناس، فقال: أيها الشيخ! ما معنى حديث: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)[4]، فأطرق الجنيد

(1) الإحياء" للغزالي ج3 ص21].

(2) الرسالة القشيرية" ص110

(3) الرسالة القشيرية" ص110

(4) سنن الترمذي (5/ 298)

ثم رفع رأسه وقال: أسلمْ فقد جاء وقت إِسلامك، فأسلم الغلام[1]

من أقوال العلماء:

بالإضافة إلى هذا نرى استدلال الطرق الصوفية وخصوصا الطريقة العلاوية بأقوال العلماء، وخصوصا من كان منهم مقبولا لدى الجمعية، ومما استدل به الشيخ ابن عليوة في هذا المجال:

1 ـــ **عز الدين بن عبد السلام**: ونقل في إثبات ذلك ما ذكره الشعراني في طبقاته قال: اجتمع الأولياء والعلماء في واقعة الفرنجة بالمنصورة قريباً من ثغر دمياط جلس الشيخ عز الدين والشيخ مكين الدين الأسمر والشيخ ابن دقيق العيد وأضرابهم وقرأت عليهم رسالة القشيري وصار كل واحدٍ يتكلم إذ جاء أبو الحسن الشاذلي، فقالوا له: نريد أن تسمعنا شيئاً من معاني هذا الكلام فقال: أنتم مشائخ الإسلام وكبراء الزمان وقد تكلمتم فما بقي لكلام مثلي موضع، فقالوا: لا بل تكلم فحمد الله وأثنى عليه وشرع يتكلم صاح عز الدين من داخل الخيمة وخرج ينادي بأعلى صوته: (هلموا إلى هذا الكلام القريب العهد من الله تعالى تعالوا فاسمعوه)[2]

2 ـــ **ابن قيم الجوزية**: وهو من العلماء الكبار للمدرسة السلفية المحافظة، وقد استدل الشيخ ابن عليوة بما ذكره في (مدارج السالكين)، من قوله: (فالعارف صاحب ضياء الكشف أوسع باطناً وقلباً وأعظم إطلاقاً من صاحب العلم، ونسبته إليه كنسبة صاحب العلم إلى الجاهل، فكما أن العالم أوسع باطناً من الجاهل، وله

---

(1) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس، الفتاوى الحديثية، دار الفكر، ص223.

(2) الرسالة القشيرية، ص110

إطلاق بحسب علمه فالعارف بما معه من روح العلم وضياء الكشف ونوره هو أكثر إطلاقاً وأوسع باطناً من صاحب العلم فيتقيد العالم بظواهر العلم وأحكامه والعارف لا يراها قيوداً)[1]

وقد عقب ابن القيم على قوله هذا بقوله: (ومن ههنا تزندق من تزندق، وظن أنه إذا لاحت له حقائقها وبواطنها : خلع قيود ظواهرها ورسومها اشتغالا بالمقصود عن الوسيلة وبالحقيقة عن الرسم فهؤلاء هم المقطوعون عن الله القطاع لطريق الله وهم معاطب الطريق وآفاتها)[2]، وفي هذا دليل واضح على أن ابن القيم لم ينكر الكشف، وإنما أنكر الاستعمال الخاطئ له، وهو ما يتفق فيه مع الصوفية، وفي هذا دليل على ما ذكرنا من أني في كثير من المسائل وجدت علماء الجمعية أكثر تشددا من السلفية حتى المحافظين منهم، وذلك لغلبة الصراع عليهم على التحقيق والبحث.

3 ـ **محمد عبده**: وقد استدل به الشيخ ابن عليوة باعتباره مصدرا مهما لدى الجمعية، وقد نقل عنه قوله في شرحه على مقامات بديع الزمان الهمداني عند قول المصنف: (فلما تجلينا وأخبرنا بحالنا أسفرت القصة عن أصل كوفي ومذهب صوفي) قال الأستاذ الشارح: (والصوفي نسبة إلى الصوفية وهم طائفة من المسلمين هممهم من العمل إصلاح القلوب وتصفية السرائر والاستقبال بالأرواح وجهة الحق الأعلى جل شأنه حتى تأخذهم الجذبات عمن سواه وتفنى ذاهتم في ذاته وصفاتهم في صفاته والعارفون منهم البالغون إلى الغاية من سيرهم في أهلا مرتبة من الكمال

---

(1) مدارج السالكين (2/ 420)

(2) مدارج السالكين (2/ 420)

البشري بعد النبوة)، وعقب على هذا النقل بقوله: (وما كانت هاته العقيدة من الشيخ محمد عبده في رجال التصوف من كونهم في أعلا مرتبة من الكمال البشري بعد النبوي إلا منتزعة من صميم عقيدة سلف الأمة على أنها عقيدة الحق الصرف)[1]

4 ـ **القاضي أبو بكر بن العربي**: وهو أحد أئمة المالكية، وهو معتبر اعتبارا خاصا عند الجمعية، وخصوصا عند ابن باديس، فقد قال في كتاب (قانون التأويل) – على حسب ما ينقل السيوطي-: (ذهبت الصوفية إِلى أنه إِذا حصل للإِنسان طهارة النفس في تزكية القلب، وقطع العلائق، وحسم مواد أسباب الدنيا من الجاه والمال والخلطة بالجنس، والإِقبال على الله تعالى بالكلية، علماً دائماً وعملاً مستمراً، كشفت له القلوب، ورأى الملائكة وسمع أقوالهم، واطلع على أرواح الأنبياء، وسمع كلامهم)، ثم قال ابن العربي تعليقا على هذا: (ورؤية الأنبياء والملائكة وسماع كلامهم ممكن كرامة، وللكافر عقوبة)[2]

المبحث الثاني

جوانب الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية في المعارف الصوفية

(1) ابن عليوة، الناصر معروف، ص36.

(2) السيوطي، الحاوي للفتاوي ج2 ص257، انظر المعنى المشار إليه في : أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة، جدة – ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الاولى، 1406 هـ، ص460، وما بعدها.

على الرغم من التوجه السلفي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلا أنها لم تختلف كبير اختلاف مع الطرق الصوفية في المدرسة العقدية، ذلك أن الجمعية لم تكن ترى في المذهب الأشعري مذهبا يناقض السنة أو يختلف معها[1]، بل نجد من أعضاء الجمعية من يصرح بقبول المذهب الأشعري، ويعتبره من مذاهب السنة المعتبرة، بل يعتبر الجمعية فوق ذلك أشعرية الأصول كما أنها مالكية الفروع.

هذا من جهة المدرس العقدية، أما نقاط الخلاف الكبرى، فكانت تتمثل في المعتقدات التي تتصور الجمعية أنها معتقدات لا تخالف السنة فقط، بل تخالف الإسلام أيضا، ولذلك تحكم على معتقدها بالكفر، ثم تطبق هذا الحكم على أصحاب الطرق نفسها.

وهي لا تفعل ذلك من لدن نفسها، بل تعود في ذلك إلى التيار السلفي الذي تنتمي إليه، وهي في هذه الناحية خصوصا أميل إلى المدرسة السلفية المحافظة منها إلى المدرسة السلفية التنويرية.

ومن خلال استقراء ما ورد في جرائد الجمعية ومقالاتها وكتبها، رأينا أن هناك تهمتين خطيرتين توجهت بهما للطرق الصوفية عموما، وللطريقة العلاوية خصوصا، وهما:

---

(1) وهذا مما تنكره السلفية الحديثة على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فابن باديس كان قد أدرج ضمن قائمة العلوم التي كان يدرّسها لطلبة العلم، المتون التي تحكي أصول الأشاعرة في العقائد؛ كمتن بن عاشر المعروف بـ (المرشد المعين على الضروري من علوم الدين) لابن عاشر، الذي استفتح متنه بقوله :

فِي عَقْدِ الأَشْعَرِيِّ وفِقْهِ مَالِك   و فِي طَرِيقَةِ الجُنَيْدِ السَّالِك

وقال الشيخ حمّاني تلميذ ابن باديس في فتاواه: (وقد قبل أسلافنا تأويل الأشاعرة كما قبلوا تفويض السلف) (انظر: فتاوى الشيخ أحمد حمّاني، منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، الجزء 2صفحة 597)

الأولى: ترتبط بـ (المعارف الإلهية)، وهي – كما عرفنا سابقا – رمي الصوفية بالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

والثانية: ترتبط بما يطلق عليه (وحدة الأديان).

وسنحاول في هذا المبحث أن نبحث هذين الجانين من وجهات النظر المختلفة مع أدلة كل فريق، وقد خصصنا كل جانب منها بمطلب خاص.

المطلب الأول: المعارف الإلهية بين الجمعية والصوفية

تعتبر المعارف المرتبطة بالإلهيات، وما يتعلق بها من تفسير لكيفية الخلق ونظام القدر ونحوهما من الأسس التي يقوم عليها الدين، كما هي من الأسس التي يقوم عليها التدين.

ذلك أن مبنى الدين على معرفة الله، فالله خلقنا ليتعرف إلينا، كما قال ابن عباس في تفسير قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: 56]: (إلا ليعرفون)[1]

ومبنى التدين كذلك، فالغافل عن الله بعيد عنه، ولو تقرب إليه بجميع أنواع القربات، لأن القصد منها جميعا هو الوصول إلى الله والقرب منه، كما قال تعالى في الصلاة: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} [طه: 14]

ونتيجة لهذا، فإن التدين، وما يرتبط به من مواقف مختلفة يتأسس على نوع المعرفة التي يحملها المتدين عن ربه، فإن عرفه لطيفا كريم رحيما كان أميل إلى الرجاء والمحبة، وإن عرفه جبارا قهارا عزيزا منتقما كان أميل إلى الخوف، وإن جمع

---

(1) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة : الثانية 1420هـ – 1999 م، (7/ 425).

بين هذه المعارف استوت شخصيته، وتقومت نفسيته، وإن زاد عليها، فعرف الله لذاته، زاد في كماله بحسب معرفته بربه.

وبناء على هذا، فإنا لو حللنا شخصية أصحاب التوجه السلفي، والتي مبناها على اعتقاد بينونة الله عن خلقه بالمكان، وأن الله في تصورهم ليس سوى جرم من الأجرام السماوية العلوية، نرى أثر ذلك الكبير في شخصيتهم وفي موقفهم من الآخر.

وهكذا بالنسبة للصوفي المتهتك الذي خرج به التصوف إلى إلغاء الخلق بالخالق، أو إلغاء الخالق بالخلق، فإنه لا محالة يقع في انحرافات كبيرة حذر منها الصوفية أنفسهم كما سنرى.

بناء على هذا نحاول أن نتعرف في هذا المطلب على موقف الجمعية من الطرق الصوفية في هذه القضية الخطيرة، ونتعرف في نفس الوقت على حقيقة مذهب الصوفية في هذا المجال، وخصوصا الطريقة العلاوية التي كفرت بسبب اتهامها بالقول بالحلول والاتحاد ونحوهما.

ثانيا ــ موقف الجمعية من المعارف الإلهية الصوفية

سبق أن ذكرنا في مواضع مختلفة اتهام الجمعية للطرق الصوفية بالحلول، ووحدة الوجود، وتكفيرهم لها على أساس ذلك.

وقد توجه التكفير خصوصا للطريقة العلاوية، وشيخها ابن عليوة على الرغم من أن كل الطرق الصوفية تتفق في مشاربها الروحية، فلها نفس المصادر، ونفس الأفكار، ونفس الأهداف، وقد عرفنا – سابقا – مدى اهتمام الكثير من مشايخ الطريقة الرحمانية بابن عربي، في نفس الوقت نرى الجمعية، أو الكثير من أعضائها

يحترم الطريقة الرحمانية، أو على الأقل لا يسميها (طريقة حلول)، وهذا من الانتقائية التي تمارسها الجمعية في أكثر أحكامها.

وقد كتب ابن باديس تحت عنوان (دعوى النبوة)[1] محاولا الربط بين جميع الطوائف الضالة والعلاوية – من غير أن يسميها- قائلا: (قد ضلت وهلكت باتباع أشخاص ادعوا النبوة من هذه الأمة طوائف كثيرة، وقد كان منهم أول الإسلام مسيلمة الكذاب والأسود العنسي، ثم كان المختار بن عبيد الثقفي، ثم كان منهم في عصرنا قبيله الباب، وإليه تنسب البابية، والبهاء وإليه تنسب البهائية، وغلام القادياني وإليه تنسب القاديانية، وقد كادت هذه القاديانية تدخل الجزائر على يد طائفة الحلول وشيخها لولا أن قام في وجوههم العلماء المصلحون وفضحوهم على صفحات (الشهاب) أيام كان أسبوعيا فرد الله كيدهم ووقى الله الجزائر شرا عظيما)[2]

قد يشكك البعض في كون المشار إليها هي الطريقة العلاوية، ولهذا نحب أن ننقل هنا ما كتبه الشيخ ابن باديس حول علاقة العلاوية بالقاديانية في مقال نشره في جريدة (الشهاب)[3] سنة 1927م، جاء فيه قوله: (شر الطوائف التي أصيب بها الإسلام من أوائل نهضته هي طائفة الباطنية الملاحدة الذين جاؤوا بالمجوسية والهندية وحملوا عليها مقتطعات من الآيات والأحاديث حملا تتبرأ منه العربية التي هي لغة القرآن وصاحب القرآن، وفهموا من تلك المقتطعات – بزعمهم- ما هو

---

(1) نشر في الشهاب: ج1 – م11، ص 11 – 13 محرم 1354 هـ- أفريل 1935م، وانظر: آثار ابن باديس (2/ 239)

(2) آثار ابن باديس (2/ 239).

(3) (الشهاب) العدد (97) : الصادر بتاريخ الخميس 17 ذي القعدة 1345 ه / 20 ماي 1927 م

مضاد تمام المضادة لما فهمه أهل القرن الأول من الصحابة وهم العرب الأقحاح، والفقهاء الأبرار؛ والأتقياء الأطهار؛ الذين اختارهم الله لصحبة نبيه عليه السلام، ونقل دينه، ونشره بين الأمم بالقول والعمل. وتعاملوا عن مأخذ تلك المقتطعات من سوابقها ولواحقها، وما طفحت به الشريعة من كثرة النصوص المحكمات؛ فظلوا وألحدوا في ذلك الحمل؛ وذلك الفهم، وهذا الإقتطاع. وزادوا إلى هذا كله ما جاؤوا من عند أنفسهم من كلمات باطلة نسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام. ثم عملوا لترويج هذا الكفر والأنكر والتزوير الأقذر بالتظاهر بسمة الصلاح والزهد والدعوة إلى الخير ونشر الإسلام، فراجت دعوتهم على العامة وعلى كثير ممن يعدون من الخاصة ولم ينج من فتنتهم إلا الفقهاء بالسنة، والبصراء بأحوال العمران، والمتمسكون بهدي السلف في فهم النصوص والعمل بها)[1]

وبعد أن قدم هذه المقدمة التي تبين مصادر الانحراف في تصوره أخذ يبين نوع الانحراف، وهو يدل على موقف الجمعية وخصوصا شيخها ابن باديس من المعارف الصوفية، وقبل ذلك تصوره لها، فقال: (وشر ما جاءت به هذه الطائفة من عقائدها الزائفة هي عقيدة حلول الخالق في المخلوق ووحدة الوجود وإنه ما ثم إلا شيء واحد هذه المرئيات مظاهره؛ فلا خالق في الحقيقة - عندهم- ولا مخلوق؛ ولا رب ولا مربوب، ولا عابد ولا معبود، وهنا يسقطون التكاليف ويخلعون ربقة التشريع ولا يبقى -عندهم- معنى للدين)[2]

وبعد بيانه لما تراه الصوفية والفرق الباطنية من عقائد بين الحكم الشرعي

(1) (الشهاب) العدد (97) : الصادر بتاريخ الخميس 17 ذي القعدة 1345 ه / 20 ماي 1927 م

(2) (الشهاب) العدد (97) : الصادر بتاريخ الخميس 17 ذي القعدة 1345 ه / 20 ماي 1927 م

المتعلق بها، فقال: (وهذا عند كل مسلم – بأدنى تأمل– من الكفر الصراح، المنافي للقطعيات الضروريات)

ولم يكتف الشيخ ابن باديس بهذا، بل راح يبين الطريقة التي يوصل بها الباطنية والصوفية عقائدهم، فقال: (وهم لو ابتدؤوا دعوتهم بهذا التصريح لقابلتهم عامة المسلمين بالسخرية والإعراض؛ بل ربما قابلتهم بالضرب والتقتيل. ولكنهم لخبثهم ودهائهم يبتدئون دعوتهم بتلقين سري... وحث على العبادة ومشاهدة الله! ثم بالرقص الذي تتهيج فيه الأعصاب وينفتح فيه الخيال، ثم بالخلوة والجوع والسهر فيها حتى تتغلب عليه سوداؤه ويستولي على عقله وهمه وخياله فيخرج وهو يقول: إنه لا يشهد إلا الله، وإنه ما في الكون إلا الله، وإن الله هو، وإنه هو الله، إلى هذيانات لا تقبلها ملة ولا يصدقها عقل؛ غير ملة الحلولية وعقل من قضى مدة تحت تأثير الأوهام والمخدرات)[1]

وبعد كل هذه المقدمات يصرح الشيخ ابن باديس بأن الطائفة المقصودة بكل هذا الوصف هي الطريقة العلاوية، فيقول: (هذه هي النحلة الحلولية التي جاء بها ابن عليوة ينشرها بين المسلمين بديوانه، وهذه هي النحلة التي جاءت ورقة الحلوليين للدفاع عنها. ولقد اختارت – كما هي سنة الباطنية الحلولية من قديم– التستر باسم التصوف والتمويه بالدفاع عنه لتغر العامة الجاهلين وتستهوي أفئدة الطلبة الجامدين)[2]

ثم يستدل الشيخ لهذا بما ورد في ديوان الشيخ ابن عليوة، فيقول: (ولقد كان

(1) (الشهاب) العدد (97) : الصادر بتاريخ الخميس 17 ذي القعدة 1345 ه/ 20 ماي 1927 م

(2) (الشهاب) العدد (97) : الصادر بتاريخ الخميس 17 ذي القعدة 1345 ه/ 20 ماي 1927 م

في ديوان الضلال كفاية للدلالة على باطن هذه الطائفة وسواء قصدها..)[1]

وليس ابن باديس وحده من وقف هذا الموقف، بل أكثر كتاب الجمعية وقفوه، بل لعل ابن باديس كان أرحمهم، وأرقهم عبارة، ومن شاء الاطلاع على ذلك، فيمكن أن يرجع إلى جرائد الجمعية ليرى كيف يتهم كتاب عوام بسطاء الطرق الصوفية بهذه التهمة، ولا يجدون من ينشر لهم غير الجمعية وصحفها[2].

ثالثا ــ موقف الطرق الصوفية

تعتبر المعارف الإلهية عند الصوفية أدق المعارف وأرقها وأعمقها، ولذلك تختلف عباراتهم فيها اختلافا شديدا تتيح لكل من يشاء أن يتحدث عنهم بوصف يجد له من المبررات ما يدل عليه، فمن شاء أن يرميهم بالحلول والاتحاد وجد من عباراتهم ما يسعف عليه، ومن شاء أن يرميهم بوحدة الوجود، ولو في أخطر ألوانها وجد كذلك ما يدله عليه، ومن شاء أن يبرئهم من كل ذلك، بل يجعلهم أشاعرة أو ماتريديين أو حتى سلفيين وجد ما يدله على ذلك.

ولهذا لا نعتب على الجمعية ولا على السلفية قبلها وبعدها مواقفها السابقة، ولكنا نعتب عليها أنها اكتفت بتلك المواقف المبنية على بعض النصوص التي اطلعت عليها، ولو أنها أكملت المسار وواصلت البحث لوجدت أشياء أخرى قد تهدم جميع ما بنته من أحكام.

والعتب يشتد عندما نرى الجمعية تحكم بالكفر على الطرق الصوفية بناء على هذا، وهي بذلك لا تكفر الطرق الصوفية الجزائرية فقط، بل تكفر الطرق الصوفية

(1) (الشهاب) العدد (97) : الصادر بتاريخ الخميس 17 ذي القعدة 1345 ه / 20 ماي 1927 م

(2) انظر على سبيل المثال: الشريعة النبوية المحمدية، العدد4، ص7.

في العالم أجمع، وفي كل الأزمنة، وهو ما يجعلها وهابية مكفرة بامتياز.

ومواقف الصوفية في هذا المجال لا تعود إلى التناقض الصوفي الذي قد يتصوره البعض، ولكنها تعود بالدرجة الأولى إلى عظمة المعرفة الإلهية وعدم إمكانية الإحاطة بها، ولهذا تختلف العبارة والإشارة بحسب المرتبة والحال مع أن الحقيقة واحدة في الجميع.

وبناء على هذا نحاول في هذا المحل أن نذكر تشعب المعاني الصوفية، وكيف استطاعت أن توفق بينها جميعا، ولعل في هذا إجابة عن تهمة الكفر التي اتهمت بها ولا تزال تتهم.

1 ــ عدم التعارض بين المعرفة الصوفية والمعرفة الكلامية:

يذكر أكثر الصوفية أن عقائدهم لا تختلف عن عقائد المسلمين، ولهذا نرى جميع الطرق الصوفية الجزائرية تدرس المتون الأشعرية كالجوهرة والخريدة ونحوها، بل نراها فوق ذلك تردد شعارها الذي ذكره ابن عاشر، وهو[1]:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

وليس هذا خاصا بالطرق الصوفية في الجزائر، بل هو عام، فمنذ نشأ التصوف كان للصوفية علاقة بالمدارس العقدية الموجودة في عصرها.

ولكن بما أن أكثر المذاهب العقدية انتشارا هو المذهب الأشعري، اشتهرت العلاقة بين الأشاعرة والصوفية حتى أنه يندر أن لا نجد صوفيا إلا وهو ينتمي إلى

(1) وقد علق عليه شارحه بقوله: (أخبر أن نظمه هذا جمع مهمات العلوم الثلاثة وهي: العقائد والفقه والتصوف، المتعلقة بأقسام الدين الثلاثة وهي: الإيمان والإسلام والإحسان) (الحبل المتين شرح المرشد المعين، ص 6)

المدرسة الأشعرية، والعكس صحيح.

وقد ذكر أبو المظفر الإسفراييني في كتابه (التبصير في الدين) فصلاً للصلة بين الأشاعرة والصوفية، بعنوان: (من فصول المفاخر لأهل الإسلام وبيان فضائل أهل السنة والجماعة وبيان ما اختصوا به من مفاخرهم)[1]، فعدد العلوم التي يفضلون بها غيرهم، وذكر منها: التصوف فقال: (وسادسها علم التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة)[2]

وذكر الحافظ ابن عساكر طبقات الآخذين عن الأشعري والمنتسبين إليه. وهي خمس طبقات، وفي كل طبقة يوجد الكثير ممن ينتسب إلى الصوفية:

فمن جملة من ذكر في الطبقة الأولى الآخذين عن أبي الحسن الأشعري: أبو عبدالله محمد بن خفيف.. وفي الطبقة الثانية وهم من تلقى الأشعرية عن أصحاب الأشعري: ذكر أبا علي الدقاق.. وفي الطبقة الثالثة: ذكر أبا ذر الهروي.. وفي الطبقة الرابعة ذكر أبا القاسم القشيري.. وفي الطبقة الخامسة: أبا حامد الغزالي[3].. وهؤلاء كلهم من الصوفية.

هذا في الطبقات الأولى من الأشاعرة، أما من بعدهم، فقد كان لأكثرهم ميل للصوفية إن لم يكن صوفيا، ولهذا كان معظمهم من الذين ردوا على ابن تيمية وعلى ابن عبد الوهاب من بعده ما أوردوه مما يخالف الصوفية، ومن الأمثلة على هذا:

---

(1) طاهر بن محمد الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق : كمال يوسف الحوت، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى، 1983، (ص: 187)

(2) التبصير في الدين (ص: 192)

(3) تبين كذب المفتري)) (ص: 291)

1) السبكي: الذي ألف كتابه: (شفاء السقام في زيارة خير الأنام)، يرد به على ابن تيمية في مسألة شد الرحال.

2) ابن حجر الهيثمي: الذي ألف كتابه: (الجوهر المنظم في زيارة النبي المعظم) يرد به على ابن تيمية كذلك.

3) الباجوري، وقد ذكر في آخر شرحه تحفة المريد على جوهرة التوحيد شيئاً من مبادئ التصوف[1].

4) محمد الأمير، وهو صاحب الحاشية المشهورة على شرح جوهرة التوحيد، وقد ذكر عن نفسه بعد فراغه من حاشيته على شرح الجوهرة التي هي في عقيدة الأشاعرة أنه مالكي المذهب شاذلي الطريقة[2].

5) أحمد دحلان وهو شافعي المذهب، أشعري العقيدة، وقد أشرنا إليه سابقا، وهو يعتبر من مراجع الطرق الصوفية الكبار، وخاصة في ردودهم على الوهابية، فقد ألف كتابه: (الدرر السنية في الرد على الوهابية)

6) النبهاني، وهو شافعي المذهب، شاذلي الطريقة، أشعري العقيدة، ألف كتابه (شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق)، وللطرق الصوفية الجزائرية علاقة كبيرة به أيضا، وبكتبه وأشعاره.

وكمثال على اهتمام الصوفية بعرض عقائدهم حتى لا يتهموا فيها ما فعله القشيري في رسالته التي هي مرجع الصوفية في جميع العالم الإسلامي إلى وقتنا الحاضر، فقد بدأ فصلها الأول، بـ (بيان اعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصول)،

(1) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد)) (ص: 153).

(2) حاشية الأمير على شرح جوهرة التوحيد)) (ص: 160)

عرض فيه مقتطفات من كلمات الصوفية تدل على أن عقائدهم هي نفس عقائد المسلمين، قال في مقدمته: (اعلموا، رحمكم الله، أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم. وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم، ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد، رحمه الله: (التوحيد إفراد للقدم من الحدث)، وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل، ولائح الشواهد، كما قال أبو محمد الجريري، رحمه الله: (أن لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف) يريد بذلك: أن من ركن إلى التقليد، ولم يتأمل دلائل الوحيد؛ سقط عن سنن النجاة؛ ووقع في أسر الهلاك، ومن تأمل ألفاظهم، وتصفح كلامهم، وجد في مجموع أقويلهم ومتفرقاتها ما يثق – بتأمله – بأن القوم لم يقصروا في التحقيق عن شأو، ولم يعرجوا في الطلب على تقصير، ونحن نذكر في هذا الفصل جملا من متفرقات كلامهم فيما يتعلق بمسائل الأصول، ثم نحرر على الترتيب بعدها ما يشتمل على ما يحتاج إليه في الاعتقاد، على وجه الإيجاز والاختصار، إن شاء الله تعالى)[1]

وهكذا نرى الغزالي يفتتح كتابه (إحياء علوم الدين) الذي هو مرجع الصوفية الأكبر بعقيدة لا تخرج عن العقائد التي تنتشر بين أوساط عامة المسلمين، وقد عنونها بـ: (كتاب قواعد العقائد)، وقد وضعها في أربعة فصول، خص الفصل الأول منها بـ (ترجمة عقيدة أهل السنة في كلمتي الشهادة التي هي أحد مباني الإسلام)، وهو متن مبسط مختصر في العقيدة، مما جاء فيه قوله: (نقول وبالله التوفيق الحمد

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص7.

لله المبدىء المعيد الفعال لما يريد ذي العرش المجيد والبطش الشديد الهادي صفوة العبيد إلى المنهج الرشيد والمسلك السديد المنعم عليهم بعد شهادة التوحيد بحراسة عقائدهم عن ظلمات التشكيك والترديد السالك بهم إلى اتباع رسوله المصطفى واقتفاء آثار صحبه الأكرمين المكرمين بالتأييد والتسديد المتجلي لهم في ذاته وأفعاله بمحاسن أوصافه التي لا يدركها إلا من ألقى السمع وهو شهيد المعرف إياهم أنه في ذاته واحد لا شريك له فرد لا مثيل له صمد لا ضد له منفرد لا ند له وأنه واحد قديم لا أول له أزلي لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدي لا نهاية له قيوم لا انقطاع له دائم لا انصرام له لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال)[1] إلى آخره، ثم ضم إليه في الفصول اللاحقة ما يحتاج إليه من الأدلة ونحوها.

وعلى درب هؤلاء نجد الشيخ ابن عليوة يصرح بعقيدته التي لا تختلف عن سائر عقائد المسلمين في رسالة (القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول)، وهو جواب لسؤال موجه له من بعض المريدين يطلب منه نبذة من عقائد الدين بكيفيّة يسهــل تناولها للمبتدئين بدون احتياج لفهم اصطلاح المناطقة في ترتيب المقدمات والبراهين.

وفي هذه الرسالة المختصرة يجمل الشيخ العقائد الواجبة التي يعتقدها، وتعتقدها معه الطريقة العلاوية، وقد قسمها إلى ثلاثة أقسام، هذا ملخص مختصر لها[2]:

القسم الأول: وقد تناول فيه ما يجب على المكلّف العلم به من الصفات

(1) إحياء علوم الدين (1/ 89)

(2) ابن عليوة، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص8، فما بعدها.

الإلهية، فقال: (يجب على كلّ ذي إدراك أن يستشعر وجود المدبر لشؤونه بقدر الإمكان من حين بلوغه مـــع اعتبار ما يستحقّه من الصفات الخاصّة بذاته تعالى بطريقة الاستدلال كما يجب عليه الاعتناء بمرتبـة النبوءة وبصفاتها الخاصّة وبجميع ما جاءتنا به)[1]

وقد ذكر سر تعبيره بالاستشعار بدل العلم، فقال: (وقولنا يستشعر وجود المدبّر أي يستحضره زيادة على الإقرار به)[2]

وقد ذكر في نهاية الرسالة (أنّ الإيمان الذي عليه المعول هو عبارة عن تصديق يقع في القلب يمنع الفكر من أن يتصـوّر ضدّه، وله استحكام في الفؤاد بقدر ما له من الصفاء، وله تسلط على الجوارح فيمنعها من الوقوع فـي المنهيات بتوفيق الله عزّ وجلّ)

وهو بهذا يصور العلاقة بين الإيمان والعمل، ويبين شروط الإيمان الصحيح، وهو نفس ما يذكره المتكلمون.

بناء على هذا أخذ الشيخ يذكر الصفات الواجبة لله كما يذكرها المتكلمون، فقال: (والمراد بالوجود كينونة الحقّ الآن وقبل الآن وبعد الآن، أي هو مستمّر الوجود أولا بـلا ابتداء، وهو المعبّر عنه بالقدم ومستمّر الوجود آخرا بلا انتهاء، وهو المعبّر عنه بالبقاء، كما يجب عليـه أيضا أن يعترف له بالغنى اللازم لذاته، وهو عبارة عن قيامه بنفسه وبشؤونه غير مفتقر لشيء ما، وأن يعترف له بالوحدانيّة وهو عبارة عن انفراده تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، وليحترز أن يرى لغيـره تأثيرا في شيء ما،

(1) ابن عليوة، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص8.

(2) ابن عليوة، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص8.

ثمّ يجب عليه أن يعترف له بالقدرة المحيطة بكلّ مقدور، وهي عبارة عن قوّة لازمة لـذات الألوهيّة صالحة لكلّ ما يمكن إيجاده وإعدامه، ثمّ يجب عليه أن يصفه تعالى بالإرادة وهي صفة تستلزم لموصوفها أن لا يكون في ملكه إلاّ ما صدر عن قصد واختيار منه، كما يجب عليه أيضا أن يعترف له بالعلـم اللازم لذاته تعالى، وهو عبارة عن صفة توجب لموصوفها أن يحيط خبرة بكلّ معلوم كيفما كان، كما يجب عليه أن يعترف له تعالى بالبصر الذي هو عبارة عن صفة توجب لموصوفها أن يتضّح له كـلّ موجود حيثما كان إلاّ الأصوات فإنّها من متعلّقات السمع وهو صفة لازمة لذات البارىء توجب لـه تعالى أن لا يخفاه شيء هاجسا كان أو حسّا أو من مادة أو من الأصوات، ويجب عليه أيضا أن يعترف لـه بالكلام وهو عبارة عن معنى لازم لذاته سبحانه وتعالى يتأتى به الإفصاح عن كلّ مراد يفهمه كلّ من طرق سمعه، ولو كان من الجمادات وأنّه مغاير للحروف والأصـوات، وأمّا الحياة فإنّها لا تخفى نسبتها لله تعالى، لأنّها شرط في سائر الكمالات، وبالخصوص)[1]

وهكذا ذكر الشيخ ابن عليوة نفس ما يذكره الأشاعرة من صفات المعاني، ثم أخد يعدد أدلة هذه الصفات على حسب ما يذكره المتكلمون أيضا.

ونحن نتعجب للجمعية التي حكمت على الشيخ بالحلول كيف لم تطلع على هذه العقيدة، فهي وحدها كافية لتبرئته من التهمة التي رمتها به.

القسم الثاني: وقد تناول فيه الشيخ ما يجب على المكلّف التسليم فيه من قضايا القضاء والقدر، فقال: (وذلك أن نسلّم له جلّ شأنه في سائر الأفعال والأحكام، ونعتقد أنّ الكلّ جائز في حقّه، والمعنى أنّه {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}

(1) ابن عليوة، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص8.

[الأنبياء: 23]، والكلّ كائن بقضائه وقدره صادر عــن قصده واختياره من طاعة وعصيان، وله سبحانه وتعالى أن يرحم من يشاء ويعذّب من يشاء فهــو الفاعل المختار في الخلق {لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ } [الرعد: 41]، ولنتحرّز من أن نعترض عليه في شــيء من ذلك وإيّاك أن تقول : كيف يقدر الذنب ثمّ يعاقب عليه، فتأخذك رحمة بالعاصي فتعترض علـى خالقه فهو سبحانه وتعالى أرحم منك بك)[1]

وهكذا يردد نفس ما ذكره الأشاعرة في قضايا العقائد، فيقول مثلا: (ولنحترز من أن نرى فعلا لغيره كيفما كان ذلك الفعــل إلاّ وقدرته تعالى هي التي أبرزته والإرادة خصّصته والفاعل فيه هو الله : {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ } [الصافات: 96]، وليس للمخلوق في الوجود أدنى تأثير إلاّ مجرّد النسبة المعبّر عنها بالكسب، ولا ننكر شيئا من الأفعال إلاّ مـا أنكره الشرع، امتثالا لأمره لا لكونه فعلا لغيـــــــــره)[2]

القسم الثالث: وقد تناول فيه الشيخ ما يجب على المكلّف التسليم فيه من قضايا الغيبيات والسمعيات، فقال: (وينحصر فيما جاءتنا به الرسالة لا غير بدون استثناء، ومن ذلك الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فالإيمان بالله لا يصحّ لصاحبه إلاّ إذا كان موافقا لما فــي نفس الأمر حسبما جاءنا به الشرع، وهو الذي قدمناه في القسم الأول باختصار، أمّا ما يتعلّق بالملائكة فهو أن يعتقد المكلّف أنّ لله تعالى ملائكته لا يعلم عددهم إلاّ هو، ومــن جهة وصفهم فهم إلى التنزيه أقرب منه إلى التشبيه بالبشر، وإنّهم ملازمون لبواطن الأشياء، ومن خاصتهم

(1) ابن عليوة، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص15.

(2) ابن عليوة، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص17.

جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل ومنكر ونكير ومالك ورضوان ورقيب وعتيــد، وفيهم من هو قادر على التشكّل كالروح الأمين، فإنّه تمثّل لمريم بشرا سويا)[1]

.وهكذا يعدد ما يذكره المتكلمون من الصفات الواجبة والممكنة والمستحيلة المتعلقة بالقضايا العقدية المختلفة مع أدلة مختصرة عليها.

ونحن نعجب للباحثين الذين اهتموا برسالة ابن باديس المسماة (رسالة العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية)، والتي جمعها تلميذه (محمد الصالح رمضان) مدير التعليم الديني بوزارة الأوقاف (سابقا)، ومبالغتهم في شأنها مع بساطتها وعدم وفائها بما يحتاجه الباحث البسيط في العقائد الإسلامية، وإعراضهم عن مثل الرسالة التي كتبها الشيخ ابن عليوة.

مع أن رسالة ابن باديس لا تختلف عما يفعله الوهابية من جمع للنصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية تحت عناوين معينة لا تعطي صاحبها أي علم، لأنها تكلفه فوق طاقته من البحث في معانيها وتفسيرها وكيفية الاستنباط منها، بالإضافة إلى غياب المنهج العقلي.

وكمثال على ذلك ذلك ما جاء في هذه الرسالة تحت عنوان (الإيمان بمحمد هو الأساس)، ثم جاء في متن الرسالة هذا النص: (لا يدخل أحد الإسلام إلا بالإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ } [النساء: 170]، ولقوله تعالى: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا

(1) ابن عليوة، القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، ص18.

هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [الأعراف: 158]، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (والذي نفسي بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة: يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار)[1][2]

ثم انتهى الفصل المعد لبيان هذه القضية الخطيرة، وهي إثبات أن الإيمان بمحمد ﷺ هو الأساس، ولو كانت هذه الرسالة مجرد رسالة من مجموع كتب أخرى لكان ذلك مقبولا، لكن للأسف ليس في كتب الجمعية مما يتعلق بالعقائد إلا هذه الرسالة مع كونها في كل محل تدندن بأن هدفها هو حفظ عقائد الجزائريين.

والأسف الأكبر ليس على هذا، وإنما على استغلال أعضاء الجمعية الذين أتيحت لهم المناصب بعد الاستقلال ليؤسسوا الأجيال على مثل هذه البساطة والسطحية، فقد قال (محمد الصالح رمضان) الذي كان حينها مديرا للتعليم الديني بوزارة الأوقاف: (ألقيت هذه الدروس املاءً عن أستاذنا الإمام مباشرة في حلق دراسية مسجدية بالجامع الأخضر بقسنطينة في الفترة ما بين 16 رجب 1353 و25 صفر 1354 هجرية (الموافقة لأكتوبر 34 وماي 35 من السنة الميلادية) أي في ثمانية أشهر بنسبة حصة واحدة في الأسبوع لا تتجاوز الثلاثين دقيقة وسط جمع من الطلاب يقارب أحيانا المئة فى أول عهدي بالدراسة العربية الإسلامية، ولما احتجنا إلى هذه الدروس للتعليم الديني بوزارة الأوقاف لنقدمها إلى تلاميذ معاهدنا

(1) صحيح مسلم (1/ 93)، مسند أحمد بن حنبل (2/ 350)

(2) ابن باديس، العقائد الإسلامية، رواية وتعليق محمد الصالح رمضان مدير التعليم الديني بوزارة الأوقاف (سابقا)، مكتبة الشركة الجزائرية مرازقه بوداود وشركاؤهما لابن باديس، (ص: 27)

الإسلامية في فاتح السنة الدراسية (63 – 64) عكفت على تبيضها والتعليق عليها بما لا يتنافى والروح السائدة فيها وأنهيت هذا العمل ليلة الإثنين ثاني رجب 1383 الموافقة لليلة 18/ 11/ 1963م)[1]

وقد بين سر اختياره لها، فقال: (وأنا واثق من أن هذه الطريقة السلفية التي سار عليها أستاذنا الإمام في عرض العقيدة الاسلامية هي الطريقة المثلى لأنها تتماشى والفطرة البشرية التي جاء بها القرآن لهداية الناس فكانت من جملة أسرار تأثيره في النفوس التي فهمته وتأثرت به من أول وهلة، وانطلقت من جزيرة العرب، تاركة الأهل والعشيرة والوطن لتبشر برسالة الله وتنشرها في الخافقين مستهينة بكل شيء مستعذبة الموت في سبيلها، فكان النصر حليفها، واندهش العالم للفئة القليلة تقهر الفئات الكثيرة باذن الله)[2]

وهذا يبين سبب ضعف التعليم الديني في الجزائر بعد الاستقلال وسطحيته ذلك لأن الذين تولوا المناصب في تلك الفترة تبنوا السطحية السلفية والفطرة البدوية في عالم يموج بالأفكار والأطروحات، وتصوروا أنهم من خلال تلك السطحية يستطيعون أن ينشئوا أجيالا صالحة وقوية، وهذا مستحيل، فعالم الأفكار لا تثبت فيه إلا العقول القوية، لا العقول البدوية السلفية السطحية.

2 ــ الحاجة إلى العرفان العملي لفهم العرفان النظري:

لا يعني ما ذكرنا من أن عقائد الصوفية لا تخرج عن العقائد الواردة في النصوص أن حظ الصوفية وخصوصا العارفين منهم من العقيدة والإيمان هو نفس

(1) العقائد الإسلامية لابن باديس (ص: 13)

(2) العقائد الإسلامية لابن باديس (ص: 11)

حظ العوام، وإلا لما افترق العوام عن الخواص، وإنما للصوفية حظ خاص، لا يتناقض مع الحظ السابق، وإنما يضيف إليه ويعمقه.

لكن خصومهم من السلفيين وغيرهم يضعونهم بين خيارين إما أن يقتنعوا بما يفهمه العامة من العقائد مع سطحيته ومحدوديته بل وتناقضه أحيانا كثيرة، وبين أن يتهموا بالحلول والاتحاد والكفر.

ولهذا يحرص الصوفية على أن ينبهوا على أن عقائدهم ومعارفهم الإيمانية هي نفس العقائد الموجودة عند المسلمين لكن الله فتح عليهم بمزيد من الفهم والتفصيل والعمق لم يتح للعوام الحصول عليه بسبب الحجب الحائلة بينهم ونين الوصول إليها.

ولهذا ينبهون إلى ضرورة ما يسمونه (العرفان العملي) لفهم (العرفان النظري)، أو كما عبر ذلك ابن عطاء الله السكندري بقوله: (كيف يُشرقُ قَلْبٌ صُوَرُ الأكوانِ مُنْطَبِعَةٌ في مرآته ؟ أمْ كيف يرحلُ إلى الله وهو مكَبَّلٌ بشَهواته ؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرةَ الله وهو لم يتطهَّر من جَنَابَةِ غَفَلاتِهِ ؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائقَ الأسرارِ وهو لم يَتُبْ من هَفَواتِهِ ؟)[1]

ويذكر ابن عجيبة ضرورة الصحبة المصححة لمقاصد المجاهدة، فيقول: (واعلم أن هذا العلم الذي ذكرنا ليس هو اللقلقة باللسان، وإنما هو أذواق ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق وإنما يؤخذ من أهل الأذواق، وليس ينال بالقيل والقال وإنما يؤخذ من خدمة الرجال وصحبة أهل الكمال، والله ما أفلح من أفلح إلا بصحبة من

(1) شرح الحكم العطائية (ص: 26)

أفلح)[1]

وحتى نقرب هذا المعنى نستشهد له بمثال يتعلق بمعارف البشرية عن الكون قبل اختراع التلسكوب، وبعده، فقبل اختراع التلسكوب كانت المعارف بسيطة محدودة، وأحيانا خاطئة، لكنه باختراع التلسكوب وغيره من الأجهزة المتطورة تغيرت النظرة للكون، وتعمقت، وهكذا كلما زاد تطور الأجهزة كلما زادت صورة الكون عمقا ودقة.

وهكذا الأمر بالنسبة للمقصود من العرفان العملي وعلاقته بالعرفان النظري، فدور العرفان العملي هو تطوير الأجهزة الاستكشافية في الإنسان للتوصل إلى الحقائق بدقة وعمق.

فالحقائق موجودة، ولكن الحوائل النفسية تحول بين الإنسان والوصول إليها، ولهذا ذكر الغزالي عند حديثه عن علوم المكاشفات التي توصل إليها بعد ممارسة العرفان العملي المتمثل في الخلوات وأنواع المجاهدات والرياضات، كيف عرف الحقائق بصورتها الحقيقية بعد أن كانت مجرد ألفاظ وحروف، فقال: (علم المكاشفة هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا والمعرفة بمعنى النبوة والنبي ومعنى الوحي ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة والشياطين وكيفية معاداة الشياطين للإنسان وكيفية ظهور

---

(1) إيقاظ الهمم شرح متن الحكم (ص 4)

الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب ومعنى قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومعنى قوله تعالى وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ومعنى القرب منه والنزول في جواره ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقارنة الملائكة والنبيين ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدري في جوف السماء إلى غير ذلك مما يطول تفصيله)[1]

ثم بين العلاقة بين المعارف العمومية السابقة، وهذه المعارف التي لا تتجلى إلا بعد تطهير القلب الذي هو تلسكوب الحقائق، فقال: (إذ للناس في معاني هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة وأن الذي أعده الله لعباده الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الصفات والأسماء، وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها وكذا يرى بعضهم أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن معرفته، وبعضهم يدعي أمورا عظيمة في المعرفة بالله عز وجل وبعضهم يقول حد معرفة الله عز وجل ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام وهو أنه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم)[2]

(1) إحياء علوم الدين (1/ 19)

(2) إحياء علوم الدين (1/ 20)

ويبين الحاجة الشديدة للعرفان العملي في هذا المجال، فقال: (نعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا وإنما نعني بعلم طريق الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرأة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم في جميع أحوالهم فبقدر ما ينجلي من القلب ويحاذي به شطر الحق يتلألأ فيه حقائقه ولا سبيل إليه إلا بالرياضة التي يأتي تفصيلها في موضعها)[1]

بناء على هذا المعنى المتفق عليه عند الصوفية، فإن الذي يريد أن يجادل الصوفية في الحقائق التي يوردونها ويتفقون عليها ينبغي أولا أن يتحصل على الجهاز الذي حصلوه، وإلا فإنه من مخالفة المنهج العلمي أن يجادل العامي الفلكي في حقائق الكواكب والمجرات.

قد يقال بأن حقائق الدين واضحة، وقد تكفل القرآن الكريم ببيانها، وهكذا يقال كذلك بأن السماء واضحة، ولكن الفلكي يرى في السماء ما لا يرى فيها العامي، وهكذا القرآن الكريم يرى فيه الصوفي العارف المحقق ما لا يرى فيه العامي البسيط.

ولذلك فإن الباحث الذي يحترم نفسه يقع بين خيارين إما أن يسلم للصوفية بما ذكروه من أن معارف الباطن لا تتناقض مع معارف الظاهر، وإنما هي عمق من أعماقها، ولذلك يحكم لهم بما يحكم لسائر المسلمين من الإيمان.

---

(1) إحياء علوم الدين (1/ 20)

وإما أن لا يكتفي بهذه المرتبة، وهو في هذه الحالة بين خيارين كذلك: إما أن يستعمل الأجهزة التي استعملوها، ليصل إلى الحقائق التي وصلوا إليها، وذلك يقتضي منه السلوك والسير إلى الله والمجاهدة في ذلك، وإما أن يسلم لأمر اتفق عليه الآلاف المؤلفة من الصالحين في كل زمان ومكان.

وهناك خيار ثالث بعد هذا، وهو أن يتوقف فلا يحكم لهم بإسلام، ولا يحكم لهم بالكفر.

أما الخيار الأخطر فهو أن يتجرأ فيحكم عليهم بالإلحاد والحلول والكفر، ليطهر الأمة من كل الذاكرين والصالحين، ولا يبقى في الجبة إلا السطحيون والسلفيون والوهابيون، وهذا ما فعلته الجمعية للأسف.

ولهذا نجد الشيخ ابن عليوة في دفاعه عن الصوفية في هذا المجال يعتب بشدة على المعترضين على الصوفية من غير أن يفهموا مقاصدهم، والتي لا يمكن أن تفهم من غير السلوك، كما لا يمكن للبصر الضعيف أن يرى ما في السماء من عجائب، فقال: (وإذا استقر في ذهنك أيّها القارىء اللبيب أن نقطة الباء جامعة لسائر الأحكام والرسوم والمعارف والفهوم، فمن باب أولى وأحرى الكلمة، فسلّم لأهل هذا العلم ولا تستغرب إن رأيتهم استخرجوا من المعنى الواحد معاني شتى، ومن الكلمة الواحدة كلمات جمّة، فلهم أن يستخرجوا ما شاءوا من أي شيء شاءوا، تالله لو أراد أحدهم أن يستخرج العسل من الخل لفعل : ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [الروم: 19]، وكلّ ذلك دليل على ما منحهم الله من الأسرار والمعارف والأنوار، فلا تغتر يا أخي بأقوال المغرورين الذين ينقصون أولياء الله، ويخوضون في أعراضهم، ويزعمون أنّ لهم يدا عليهم، وما هم إلاّ بمنزلة الصبيان

معهم، لكونهم لا يدرون من أي بحر غرفوا، ولا لأي جهة من الجهات توجّهوا)[1]

ونقل عن الشيخ (الصقلي) ذكره لبيان المواقف المختلفة من العرفان الصوفية وعلاقتها بالعرفان الصوفية، فقال: (كلّ من صدّق بهذا العلم فهو من الخاصّة، وكلّ من فهمه فهو من خاصّة الخاصّة، وكلّ من عبّر عنه وتكلّم فيه فهو النجم الذي لا يدرك، والبحر الذي لا يترك)[2]

وأشار إلى ما ذكرناه من أن المعرفة لا تتناقض مع الحقائق الإيمانية الواردة في النصوص المقدسة، بل هي عمق من أعماقها، فقال: (ولا نفهم من أخذهم باطن الألفاظ أن يتركوا ما يقتضيه الظاهر حاشاهم من ذلك، بل يأخذون ما لا يقدر أن يأخذ به غيرهم من العزائم وسيرتهم في ذلك مشهورة، ولا يناقض هذا أقوال بعض أهل الجذب الغالب عليهم الحال، لكونهم ناقصين عن درجات الكمال، وأمّا الكمّل فأقوالهم مشهورة في عدم انفكاك الحقيقة عن الشريعة، أو العكس منها قولهم : (الحقيقة عين، والشريعة أمرها)، ومنها قولهم : (من تحقّق ولم يتشرّع فقد تزندق، ومن تشرع ولم يتحقق فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق)، ومنها قولهم : (الحقيقة باطنة في الشريعة كبطون الزبد في اللبن فبمخض اللبن يظهر الزبد)، ويقال : (أنّ الحقيقة شجرة والشريعة أغصانها)، ويكفي في هذا ما قيل : (الشريعة مقالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة حالي)[3]، وإذا كان هذا وصفه عليه الصلاة والسلام فكيف يتأخر عن هذا المقام مثل هؤلاء القوم، قد زيّنوا ظاهرهم

(1) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص19.

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص20.

(3) لم أجد هذا الحديث، وهو مبني على ما ذكرنا سابقا من عدم اهتمام الصوفية بالتوثيق، واهتمامهم بالمعنى، ولعل الشيخ لم يورده كحديث.

بالشرع وجمّلوا باطنهم بالجمع، وأخذوا من الشرع ما لا يقتضيه الطبع، ولا يسبق إليه السمع، فمن أجل ذلك صار جميع ما يفهمونه عن الله في سائر أحوالهم مأخوذا من الكتاب والسنّة، وقلّما تجد قولا من أقوالهم في الشريعة إلاّ ولهم فيه جميع مراتب الشريعة كالإسلام والإيمان والإحسان، وإن شئت قلت الشريعة والطريقة والحقيقة بخلاف ما عداهم فإنّهم لا يأخذون من القول سوى الظاهر من غير التفات لما له في الباطن من الأسرار القدسيّة والمعاني الغيبيّة، ولهذا احتجب عنهم ما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ من نظرهم لباطن الأشياء لما وقف الناس مع ظاهرها، وقد مدحهم عليه الصلاة والسلام بقوله : (سيروا هذا جمدان سبق المفردون، قالوا : ما المفردون يا رسول الله؟، قال : الذاكرون الله كثيرا والذاكرات)[1][2]

3 ــ **موقف الصوفية من (وحدة الوجود)**

قبل أن نذكر موقف الطرق الصوفية من التهمة التي وجهها إليهم خصومهم من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أو من التيارات السلفية أو من غيرهم أن نبين أن (وحدة الوجود) كمصطلح فلسفي وديني له دلالات مختلفة متناقضة لا يمكن الجمع بينها في أحيان كثيرة، وللأسف فإن الكثير من الباحثين يحملون ما شاءوا من المعاني على هذا المصطلح، وبالتالي يحملون الصوفية جرائر كل من يقول بهذا المصطلح حتى لو كان ملحدا.

ولهذا فإن المنهج العلمي يتطلب منا الرجوع إلى الصوفية أنفسهم ليشرحوا لنا مرادهم من (وحدة الوجود)، وعندما نفعل ذلك نجد تعبيرين: تعبيرا شاعريا، وتعبيرا

---

(1) صحيح مسلم (8/ 63)، مسند أحمد بن حنبل (2/ 323)

(2) ابن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، ص20.

فلسفيا:

التعبير الشاعري عن وحدة الوجود:

وربما يكون أحسن معبر عنه هو ما ورد في الحديث من قوله ﷺ : (أشعر كلمة تكلمت بها العرب كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل) وفي رواية : (أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل)

ففي هذا البيت الذي أقره رسول الله ﷺ تعبير شاعري جميل عن أن الحقيقة الوحيدة الموجودة في الكون هي (الله)، وما عداه باطل ووهم وخيال.

وهذا التعبير هو الذي يدور حوله التراث الأدبي الصوفي من الشعر والمناجاة والصلوات والحكم ونحوها، فكلها تستنسخ ما ذكره لبيد، وهكذا لا نجد في كتب الصوفية الأوائل تلك التحاليل الفلسفية التي نجدها في كتب المتأخرين من الذين حاولوا أن يفلسفوا هذا المعنى.

ولهذا يصطلح البعض على التعبير عن وحدة الوجود بالنسبة لهؤلاء بمصطلح (وحدة الشهود)، أي أن هؤلاء الصوفية لم يذكروا الحقيقة كما هي في الواقع، وإنما ذكروا مشاهدتهم لها، والمشاهدة لا تعني بالضرورة الحقيقة المطلقة.

ولهذا فإن أول ما يفعله شيوخ الطرق الصوفية – كما رأينا عند ذكر الخلوة– هو إخراج المريد من رؤية الأكوان، لأنه لا يمكن أن تجتمع الرؤيتان: رؤية الله التي هي مطلوب العارف، ورؤية الكون الذي هو حجابه.

والكون الحجاب – كما يرى الصوفية – هو الكون القائم بذاته، أو الذي يستمد وجوده من ذاته، كما يستمد تدبيره من ذاته، وهذا الكون لا حقيقة وجودية له، وبالتالي فإن أول ما يفعله الصوفي هو خلع لباس هذا الكون، أو خلع الشعور به، أو

إعدامه، وهذا الإعدام يعبرون عنه بالفناء[1] عن رؤية الأكوان، ويعرفونه بأنه (اضمحلال ما دون الحق)، فيضمحل عن القلب والشهود.

قال الغزالي عند ذكره لمراتب السالكين في التوحيد:(الرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً في التوحيد، كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق)[2]

وقد ذكر الشيخ ابن عليوة في خطابه للمعترضين على الصوفية من الجمعية وغيرهم أن العلماء الذين يرجعون إليهم لا يخالفون في هذا المعنى، فقال: (إن حضرة ابن القيم زيادة على كونه يحترم مذهب القوم ويجله فإنه خاض في معانيه، وتفنن في معارفه، وشارك في غوامضه، ومن أراد الوقوف على ذلك بنفسه فما عليه إلا أن يتصفح شرحه المسمى بـ (مدارج السالكين على منازل السائرين) للإمام الهروي الحنبلي في غوامض التصوف، فإنه أودع فيه من الحقائق الاختصاصية والمعارف اللدنية ما يثبت له حق المشاركة في الفن)[3]

ثم نقل بعض ما ذكره الشيخ ابن القيم مما تنكر مثله الجمعية، بل تعتبر المعتقد له (شيخ حلول)، فقال: (ومن ذلك ما ذكره في معنى الفناء عند القوم رضي الله

---

(1) يقصد بالفناء في كلام العارفين أمران:

1 ـ فناء سلوكي، وهو تغيير معنوى للسالك بإفناء ميوله ورغباته جميعا من المخالفة إلى الموافقة.

2 ـ فناء بمعنى التجريد العقلى وعدم الالتفات إلى المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس وذلك بانحصاره فى التفكير فى الله، وهذا ما نريده هنا.

(2) الإحياء: (4/ 212)

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص61.

عنهم قال: (ليس مرادهم (يعني الصوفية) فناء وجود ما سوى الله في الخارج، بل فناؤه عن شهودهم وحسهم فحقيقة غيبة أحدهم عن سوى مشهوده، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده وبمحبوبه عن حبه وبمشهوده عن شهوده وقد يسمى حال مثل هذا سكراً واصطلاماً ومحواً وجمعاً وقد يفرقون بين معاني هذه الأسماء وقد يغلب شهود القلب بمحبوبه ومذكوره حتى يغيب به ويفنى به فيظن أنه اتحد به وامتزج بل يظن أنه نفسه، كما يحكى أن رجلاً ألقى بنفسه بالماء فألقى المحب نفسه وراءه فقال له ما الذي أوقعك في الماء؟ فقال: غبت بك عني فظننت أنك أني. وهذا إذا عاد إليه عقله يعلم أنه كان غالطاً في ذلك وأن الحقائق مشيدة في ذاتها فالرب رب والعبد عبد والخالق بائن عن المخلوقات ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ولكن في حال السكر والمحو والاصطلام والفناء قد يغيب عن هذا التمييز فهذه الحال قد يقول صاحبها ما يحكى عن أبي يزيد أنه قال (سبحاني) أو (ما في الجبة إلا الله) ونحو ذلك)[1]

وقد علق على هذا النص بقوله: (ولا شك أن هاته المخارج لا تتسع لها إلا صدور من تشبعت قلوبهم من حسن الظن برجال التصوف بعد ما سبروا حسن مقاصدهم وسلامة عقائدهم)[2]

ويوجه الشيخ ابن عليوة الجمعية التي تشددت معه في موقفها من ديوانه إلى النظر في طريقة تعامل ابن القيم مع الهروي في أبيات لا تقل عن الأبيات التي كتبها

---

(1) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (1/ 155)

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص60.

في ديوانه، فقال: (الذي نراه أبلغ في التماس المخارج مما سبق من حضرة ابن القيم رحمه الله هو تأويله الأبيات الآتية للإمام الهروي في معنى التوحيد عنده وفيه يقول:

ما وحد الله من واحد إذ كل من وحّده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لاحد

فقال في معنى هاته الأبيات: (أنه ما وحد الله عز وجل واحد توحيده الخاص الذي تفنى فيه الرسوم ويضمحل فيه كل حادث ويتلاشى فيه كل مكون فإنه لا يتصور منه التوحيد إلا ببقاء الرسم وهو الموحد وتوحيده القائم به فإذا وحده شهد فعله الحادث واسمه الحادث وذلك جحود لحقيقة التوحيد الذي تفنى فيه الرسوم وتتلاشى فيه الأكوان فلذلك قال : إذ كل من وحده جاحد، هذا أحسن ما يحمل عليه كلامه)[1]

ثم علق على هذا بقوله: (وهكذا كان شأنه وشأن من هو على شاكلته فيما يصدر عن القوم من الكلمات التي يستعصي فهمها على الأكثر من ذوي الإدراكات المستعدة)[2]

وعند الرجوع إلى مواقف ابن تيمية الذي هو شيخ السلفية ومنظرها الأكبر نجد اعتدالا كبيرا في هذه المسألة مقارنة بموقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وكأنها للأسف لم تقرأ شيئا من كتبه على الرغم من احترامها الشديد له، فقد ذكر ما يعبر عنه الصوفية بالفناء كثيرا في رسائله، وإن كان يعيب عليه نقصه عن الكمال وهو

---

(1) ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (1/ 147)

(2) ابن عليوة، الناصر المعروف بالذب عن مجد التصوف، ص62.

يتفق في ذلك مع كل من تحدث عن هذا الحال..

يقول في مجموع الفتاوى:(الفناء الذي يوجد فى كلام الصوفية يفسر بثلاثة أمور: أحدها فناء القلب عن إرادة ما سوى الرب والتوكل عليه وعبادته وما يتبع ذلك، فهذا حق صحيح وهو محض التوحيد والإخلاص، وهو فى الحقيقة عبادة القلب وتوكله واستعانته وتألهه وإنابته وتوجهه إلى الله وحده لاشريك له، وما يتبع ذلك من المعارف والأحوال، وليس لأحد خروج عن هذا، وهذا هو القلب السليم الذي قال الله فيه: {إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ} [الشعراء: 89]، وهو سلامة القلب عن الإعتقادات الفاسدة ومايتبع ذلك.. وهذا الفناء لاينافيه البقاء، بل يجتمع هو والبقاء، فيكون العبد فانيا عن إرادة ما سواه وإن كان شاعرا بالله وبالسوى وترجمته قول (لا إله إلا الله)، وكان النبى ﷺ يقول:(لا اله الا الله ولا نعبد إلا إياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن) وهذا فى الجملة هو أول الدين وآخره.. الأمر الثانى فناء القلب عن شهود ما سوى الرب، فذاك فناء عن الإرادة، وهذا فناء عن الشهاده، ذاك فناء عن عبادة الغير والتوكل عليه، وهذا فناء عن العلم بالغير والنظر إليه، فهذا الفناء فيه نقص، فإن شهود الحقائق على ما هي عليه، وهو شهود الرب مدبرا لعباده آمرا بشرائعه أكمل من شهود وجوده أو صفة من صفاته أو اسم من أسمائه، والفناء بذلك عن شهود ما سوى ذلك)[1]

وقال في موضع آخر:(.. وهذا فناء عن ذكر السوى وشهوده وخطوره بالقلب، وهذا حال ناقص يعرض لبعض السالكين، ليس هو الغاية، ولا شرطا في الغاية، بل الغاية الفناء عن عبادة السوى.. وهو حال إبراهيم ومحمد الخليلين ـ صلى الله

---

(1) مجموع الفتاوى:10/ 337.

عليهما وسلم ـ فإنه قد ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ من غير وجه أنه قال:(إن الله اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم خليلا)[1].. وحقيقة هذا الفناء هو تحقيق الحنيفية، وهو إخلاص الدين لله وهو أن يفني بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب فيما سواه والبغض فيه، فلا يكون لمخلوق من المخلوقين لا لنفسه ولا لغير نفسه على قلبه شركة مع الله تعالى)[2]

فهذه النصوص وغيرها تدل على أن حال الفناء الذي تحدث عنه الصوفية حال معتبر عند كثير من علماء السلفية أنفسهم، وأن ما يدعيه من يدعي صحبتهما من الدعاوى لا دليل عليه، وهو محض أحقاد تمتلئ بها النفوس، لا علم معتبر يمكن أن يناقش.

أما ما ذكراه من نقص هذه الحال، فهو صحيح لا شك فيه.. والمتوقف عند هذه الحال والمستلذ لها انقطع به الطريق.. أولم يفهم الغاية منه.. فالخالع للكون الفاني لن يفهم مراد الله من رسائل الكون حتى يعيد لبسه من جديد، باسم الله لا باسمه الذي لا وجود له.

ولكن استنقاص العارفين المتحدثين عن هذه الحال غير صحيح.. ومقارنتهم في ذلك بالسلف الصالح من الصحابة وغيرهم، واعتبار كلامهم بدعة بسبب ذلك أبعد عن الصواب.

---

(1) صحيح مسلم (2/ 67)

(2) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، ص 517.

ذلك أن الكلام في هذه المسألة يشبه الكلام في التفسير والفقه.. وغيرها من علوم الشريعة.

فكلام المفسر في تفسير غريب القرآن ربما يكون بدعة لم يخض فيها السلف، لا لكونها بدعة، ولكن لكون ذلك الغريب كان مشهورا غير غريب عندهم.

والكلام في دقائق الفقه، وتقسيمه إلى سنن وفرائض وموانع وأسباب .. وغير ذلك بدعة بالنسبة لفقهاء الصحابة.. فلم تدعهم الحاجة في وقتهم إلى مثل هذه المصطلحات.. وهكذا الأمر في هذا الباب..

بناء على هذا، فإن الفناء – عند الصوفية – ليس سوى مرحلة من مراحل السير، أو هو لمعة تلمع في ذهن العارف ووعيه بعد المكابدة والتأمل، ليعود بعدها إلى الكون الحقيقي، وهو الكون المؤسس بنور الله، والموجود بإبداع الله، ليقرأه باسم الله.

فالعارف لا يحتقر الكون بإعدامه، وإنما يرفعه بأن يلبسه لباس العبودية والتوجه إلى الله.

وكما أن أي لابس يحتاج لخلع ثوبه القديم ليلبس الجديد، فكذلك العارف يفني الكون القديم، أو لباس الكون القديم، وهو لباس لا اسم له، ليلبسه لباس الانتماء إلى الله.

ولذلك لا يوجد من يحترم الكون كاحترام العارفين، ولا يوجد من ينسب الكون إلى مصدره كما ينسبه العارفون، فهم لا يقصرون الشرك على الاعتقاد بوجود الند لله، بل يعتبرون من الشرك أو أساس الشرك نسبة الوجود الذاتي للأشياء.

وعلى هذا المعنى اتفق العارفون، وقد جمع ابن عطاء الله كل أقوالهم في ذلك

بعبارة مختصرة فقال:(الأكوان ثابتة بإثباته، وممحوة بأحدية ذاته)[1]

فالأكوان ـ كما يراها العارفون، وكما هي في حقيقة الحال ـ عدم محض من حيث ذاتها، وما ثبوتها إلا بإثباته تعالى وإيجاده لها وظهوره فيها.

وهم يستشهدون لهذا المعنى بالمعنى الإشاري المبثوث في ثنايا قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [القصص: 88] ، فيفهمون منها أن كل ممكن هو باعتبار ذاته هالك، أو هو عدم محض ونفي صرف، وإنما له الوجود من جهة ربه، فهو هالك باعتبار ذاته، موجود بوجه ربه، أي أن وجوده قاصر على جهة ربه.

وربما يفيد سياق الآية هذا المعنى، فهو قد ورد في أثناء الدعوة إلى توحيد الله في الدعاء والعبادة، ليقول من جهة لا تتخذ أي ند تدعوه من دون الله فسيأتي اليوم الذي يهلك فيه، فلا يبقى شيء غير الله، وقد تفيد ما يريده خالعو لباس الكون المعدوم من نفي الوجود الذاتي، فلذلك يكون من دعا غير الله، متوجها بالدعاء إلى الوهم، قال تعالى: {وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [القصص: 88]

ولا تنافي بين المعنيين، ولا تصادم بينهما، ولا يلغي أحدهما الآخر[2]، بل إن المعنى الأول مؤسس على المعنى الثاني.

وهكذا يفهم العارفون من كل النصوص الواردة في إثبات وحدانية الحق أو

(1) شرح الحكم العطائية (ص: 109)

(2) وقد أنكر ابن تيمية هذا التفسير بوجوه من الإنكار قال في التقديم لها: وإذا كان المقصود هنا الكلام في تفسير الآية تفسير الآية بما هو مأثور ومنقول عن من قاله من السلف والمفسرين من أن المعنى كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه هو أحسن من ذلك التفسير المحدث، بل لا يجوز تفسير الآية بذلك التفسير المحدث، وهذا يبين بوجوه بعضها يشير إلى الرجحان وبعضها يشير إلى البطلان. انظر: مجموع الفتاوى:2/ 28.

أحديته أو أحقيته:

وقد كان النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة في جوف الليل قال من ضمن دعاء التهجد:(أنت الحق ووعدك الحق وقولك الحق ولقاؤك الحق والجنة حق والنار حق والساعة حق والنبيون حق ومحمد حق)[1]

ففي قوله ﷺ:(أنت الحق) أي واجب الوجود؛ فأصله من حق الشيء أي ثبت ووجب، فوجود الله هو الوجود الحقيقي إذ وجوده لنفسه، لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم؛ وما عداه مما يقال عليه هذا الاسم مسبوق بعدم، ويجوز عليه لحاق العدم، ووجوده من موجده لا من نفسه، فهو معدوم باعتبار ذاته في كل الأحوال، كما قال الشيخ أبو مدين[2]:

الله قل وذر الوجود وما حوى إن كنت مرتاداً بلوغ كمال

فالكل دون الله أن حققته عدم على التفصيل والإجمال

واعلم بأنك والعوالم كلها لولاه في محو وفي اضمحلال

من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال

والعارفون بربهم لم يشهدوا شيئاً سوى المتكبر المتعال

ورأوا سواه على الحقيقة هالكاً في الحال والماضي والاستقبال

وعبر الآخر عن انشغال العارف بالله عن الكون بقوله:

---

(1) صحيح البخاري (2/ 61)

(2) أبو مدين، الديوان، ص57.

شغل المحب عن الهواء بسره في حب من خلق الهواء وسخره

والعارفون عقولهم معقولة عن كل كون ترتضيه مطهره

فهم لديه مكرمون وفي الورى أحوالهم مجهولة ومستره

وباعتبار هذا المعنى كان أصدق كلمة قالها الشاعر، كما ورد في الحديث كلمة لبيد[1]: ألا كل شيء ما خلا الله باطل[2].

ومن هذا الباب جاءت أسماء الله تعالى التي نص عليها قوله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الحديد: 3]

فالتأمل في المعاني العميقة التي تحملها هذه الأسماء يلبس الأشياء جميعا ثوب العدم، ليبقى الحق وحده هو المتفرد بالوجودالحقيقي.

يقول سيد قطب مبينا عمق المعاني التي تدل عليها هذه الأسماء الحسنى:(وما يكاد يفيق من تصور هذه الحقيقة الضخمة التي تملأ الكيان البشري وتفيض، حتى تطالعه حقيقة أخرى، لعلها أضخم وأقوى. حقيقة أن لا كينونة لشيء في هذا الوجود على الحقيقة. فالكينونة الواحدة الحقيقية هي لله وحده سبحانه ؛ ومن ثم فهي محيطة بكل شيء، عليمة بكل شيء {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الحديد: 3]

ويقول عن المعاني التي يستشعرها، وهو يعيش في ظلال هذه الأسماء:(الأول

---

(1) وقد ورد الحديث بصيغ مختلفة منها أشعر كلمة تكلمت بها العرب، وفي رواية أصدق كلمة قالها شاعر، وفي أخرى أصدق بيت قاله الشاعر، وفي أخرى أصدق بيت قالته الشعراء، وفي أخرى أصدق كلمة قالتها العرب.

(2) صحيح البخاري (5/ 53)، صحيح مسلم (7/ 49)

فليس قبله شيء. والآخر فليس بعده شيء. والظاهر فليس فوقه شيء. والباطن فليس دونه شيء.. الأول والآخر مستغرقا كل حقيقة الزمان، والظاهر والباطن مستغرقا كل حقيقة المكان. وهما مطلقتان. ويتلفت القلب البشري فلا يجد كينونة لشيء إلا لله. وهذه كل مقومات الكينونة ثابتة له دون سواه. حتى وجود هذا القلب ذاته لا يتحقق إلا مستمدا من وجود الله. فهذا الوجود الإلهي هو الوجود الحقيقي الذي يستمد منه كل شيء وجوده. وهذه الحقيقة هي الحقيقة الأولى التي يستمد منها كل شيء حقيقته. وليس وراءها حقيقة ذاتية ولا وجود ذاتي لشيء في هذا الوجود)[1]

ونحب أن نبين أن سيد قطب رحمه الله على الرغم من عدم انتمائه لأي طريقة صوفية، ومع ذلك رمي بسبب هذه الكلمات بالقول بوحدة الوجود.

التعبير الفلسفي عن وحدة الوجود:

وهو محاولة تفسير تلك المعاني الشهودية، والتعبير عنها بلغة فلسفية، وأحيانا الاستشهاد لها بما يستشهد به الفلاسفة من أنواع البراهين، ولعل أول من اهتم بهذا، ومارسه إلى أن نسبت وحدة الوجود له هو الشيخ محيي الدين بن عربي، والذي تلقى منه الصوفية بعد ذلك، وصاروا يكررون ما يذكره من معان.

وكمثال على تأثر المدرسة الصوفية الجزائرية بابن عربي تأثر الأمير عبد القادر به إلى درجة كبيرة جدا، جعلت منه نسخة من الشيخ محيي الدين نفسه.

وهكذا الأمر، وبصورة أقل الشيخ ابن عليوة، وكمثال على ذلك ما ورد في

---

(1) سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، (5/ 3161)

تفسيره لما يصطلح عليه الصوفية بالنقطة البائية[1]، والتي بناها على ما ورد في بعض الآثار من أن : (كل ما في الصحف في الكتب الأربعة، وكل ما في الكتب الأربعة في القرآن العظيم، وكل ما في القرآن العظيم في فاتحة الكتاب، وكل ما في فاتحة الكتاب في البسملة، وكل ما في البسملة في بائها، وكل ما في الباء في نقطتها)، فتحصل من هذا أن الكتب المنـزلة على الأنبياء من أبينا آدم إلى سيدنا محمد ﷺ مع ألفاظها ومعانيها وأحكامها مجتمعة في نقطة الباء مع صغر جرمها، وبذلك فإن نقطة الباء : جامعة لسائر الأحكام، والرسوم، والمعارف، والفهوم[2].

وقد خص هذه الباء برسالته التي سبق الحديث عنها، والتي عبر فيها عن مفهوم وحدة الوجود بلغة فلسفية تميل إلى بعض الشاعرية، ونحب أن نذكرها هنا كما ذكرها، لنرى مدى الانسجام بين لغة ابن عربي ولغة ابن عليوة.

ونحب – قبل أن نورد النص– أن ننبه إلى ما ذكرنا سابقا من أن اللغة الصوفية لغة تعتمد الرمز مطلقا سواء ما كان منها شاعريا أو فلسفيا، ولهذا لا يمكن للعقل الحسي الذي لم يترق إلى التجريد وفهم الرموز أن يفك المعاني المرادة في حديثهم.

قال الشيخ ابن عليوة: (كانت النقطة في كنزيّتها قبل تجليها بذات الألف، وكانت الحروف مستهلكة في كنهها الغيبيّ إلى أن ظهرت بما بطنت وتجلّت بما استترت، فتشكلت في مظاهر الحروف كما ترى، وإذا تحقّقت لم تجد إلاّ ذات المداد المعبّر عنه بالنقطة حسبما قيل :

---

(1) ذكرت الدكتورة سعاد الحكيم أن المراد بنقطة الباء [عند ابن عربي] : أنها تشير إلى وجود العالم، أي : الموجودات. ووقوعها تحت الباء تمثيل لتبعية الموجودات للتعين الأول، وهي رمز الإنسان الكامل عند الصوفية (انظر: د . سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار ندرة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981 ص 181)

(2) الشيخ أحمد بن عليوة، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص9 .

إنّ الحروف إشارات المداد فلا حرف هناك سوى ذات المداد طلا

طلا الحروف اللواتي صار صبغتها وهما وصبغته صارت وما انتقلا

بطونها كان في غيب المداد كم ظهورها كان بالتقدير من إلى

فإنّه كان من قبل الحروف ولا حرف ويبقى ولا حرف هناك ولا

فللحروف ظهور وهي خافية وذاك عين ظهور للمداد جلا

والحرف ما زاد شيئا في المداد ولم ينقصه شيئا ولكن فصل الجملا

وما تغيّر بالحرف المداد وهل مع المداد وجود للحرف إلاّ

وأين ما كان حرف لم يزل معه مداده فاعقل الأمثال ممتثلا

والمعنى أنّه ليس شيء هناك ظاهر في نفس الحروف سوى ذات النقطة المعبّر عنها بالمداد المطلــق من أجل ما تضمنته من استهلاك سائر الحروف في حقيقتها قبل التجلّي وبعده، إذ ليس للحـــرف وجود في الخارج ولو بعد التجلّي إلاّ نفس المداد، فالحروف كائنة بكينونة النقطة لا باستقلالها مـــن استهلاك سائر الكتب في نفس الكلام، واستهلاك الكلام في نفس الكلمة، واستهلاك الكلمة في نفس الحرف، والمعنى أنّه يلزم من عدم الحرف عدم الكلمة، ومن عدم الكلمة عدم الكلام، ومن عـــدم الكلام عدم الكتاب إذ لا وجود للكلمة إلاّ بوجود الحرف إمّا لفظا وإمّا خطا والتفصيل فـــرع الإجمال {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ

الْكِتَابِ} [الرعد: 39])[1]

بعد أن بين علاقة النقطة بالحروف رد على توهم القصور والمحدودية فيها، فقال: (جاءت النقطة على خلاف ما في الحروف {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ } [الشورى: 11]، فلهذا لا يقع عليها حـدّ التعريف كما يقع على غيرها من الحروف، فهي منزّهة عن كلّ ما يوجد في الحرف من طول أو قصر واحتداب، فلا تعقل بما يعقل به الحرف رسما ولفظا فبينونتها من الحرف معقولة وكينونتها فيـه مجهولة إلاّ لمن كان بصره حديد { أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} [ق: 37]، وإن كانت الحروف من صفتها فحقيقا لا تحيط الصفة بالذات، والمعنى إنّها لا تخص بما تخص به الذات من جميع الوجوه، فالذات مختصة بالتنزيه والصفة قائمة بالتشبيه وإن كان التشبيه هو عين التنزيه من حيث وحدة المداد، لأنّ الحروف تشابهت ببعضها، والتشبيه لا يناقض تنزيه المداد في نفسه، ولا يناقض وحدته الموجودة في كلّ حرف، فلهذا كان التشبيه عين التنزيه حيث تشبه المداد بنفسه لنفسه : ({وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ } [الزخرف: 84]، فكيفما كان وحيثما كان فهو إله، ولا يمنعك ما تراه في أرض التشبيه عمّا هو عليه في سماء التنزيه، فكلّ من التنزيه والتشبيه: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} [البقرة: 115])[2]

ثم بين أن ما ذكره جميعا ليس سوى (الوصف العام المتدفق من فياض النقطة على افتقار الحروف، وأمّا وصفها الخاص اللازم لكنهها الغيب فهو لا يمكن ظهوره

---

(1) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد في معنى انطـواء الكتب السماويّة في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم، المطبعة العلاوية، مستغانم، الطبعة الرابعة، ص9.

(2) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد ،ص12.

في الحروف بحال، فالحرف لا يحمل شيئا من لوازم النقطة لا في الصفة ولا في المعنى)[1]

ثم أعطى تشبيها مقربا لذلك، فقال: (ألا ترى أنّك إذا رسمت بعضا من الحروف الهجائية كما هنـا (أ ب ت ث) فإنّك تجد لكلّ حرف حرفا آخر مماثلا له، فالباء تماثلها التاء مثلا، ثمّ إذا أردت النطق بحرف من هاته الحروف تجد له مخرجا في النطق يخصّه، وليس للنقطة مخرج خصوصي حتى أنّك إذا رسمتها كما هنا تجد صورتها مباينة لجميع الحروف، وإذا أردت التلفظ بحقيقتها فإنّك تقول النقطة فيجنح بك اللفظ إلى حروف ليست من ذاتها وهي النون والقاف والطاء والتاء فاتضح لنـــا أنّ النقطة معناها لا تحويه الألفاظ)[2]

وانطلاقا من هذا يقرر هذه الحقيقة العظيمة التي تجعل من هذا المفهوم مفهوما إسلاميا خالصا، بل مفهوما عميقا لا صلة له بما يورده الفلاسفة الملحدون الذين يجعلون الله عين الكون، والكون عين الله، فيقول: (فكنه ذات البارئ جلّ شأنه ليس له لفظ يفصح عن ماهيته، ومـن أجل هذا كلّما تكلّم عارف بكلام يريد به التنزيه أو نقول البيان الكلّي لأوصاف الذات يبرز مباينـا لقصده لضيق العبارة {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ } [الأنعام: 91])[3]

ثم بين الإشكالية الكبرى التي تعترض الصوفية دائما، وهي القدرة التعبيرية عن الحقائق، ذلك أن الحقائق من العظمة بحيث لا يطاق التعبير عنها، ومن أراد التعبير

---

(1) ابن عليوة الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد، ص12.

(2) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد ،ص13.

(3) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد، ص13.

يقع دائما في الخلل، فقال: (وربّما تبرز الكلمة لتقترب من التشبيه أو التعطيل، وليس مقصود العارف إلاّ التوحيد المحض، ألا ترى أنّ المتلفظ بالنقطة هـل أراد التلفظ بها أم بالحروف الثلاثة {أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ} [الرعد: 33]، ولولا قيوميتّه لم ير موجود قائم البنية لذاته بهذا الاعتبار)(1)

ثم بين علاقة النقطة بالقدرة المطلقة التي تبرز ما تشاء كيف تشاء، فقال: (وبذلك أيضا اتسعت دائرة الكلمات فكانـت لا نهاية لها {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا } [الكهف: 109]، وكيف ينفد من لا نفاد له، وهذه الكلمات هي المتجليّة بسائر الكلام {وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ} [النساء: 171]، أي تجلّى بها إلى مريم {فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا} [مريم: 17]، فكلّ كلام مفرع عن الكلمة، فالكلمة كناية عن تجليه بنفسه لنفسه، والكلام كناية عن تجليه بخلقه لخلقه، فالكلام فرع الكلمة، والكلمة فرع الحروف، والحروف فـرع النقطة، والنقطة هي السرّ المحيط بالجميع {وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا} [النساء: 126]، وعليـه إذا جرّدت الحرف من النقطة لم تجد شيئا، ووجدت الله عنده وتعرف حينئذ أنّ النقطة هي الظاهـرة بكلّ شكل ومبنى وصورة ومعنى، كانت النقطة في عمائها الأول حين لا فصل ولا وصل ولا بعد ولا قبل ولا عرض ولا طول، وكلّ الحروف مستهلكة في كنهّها الغيبيّ كما تقدم كما كانت الكتب مستهلكة في الحروف على اختلاف مدلولاتها، واستهلاك الكتب في الحروف يشعر به كلّ من له أدنى شعور إذ لو فتشت الكتاب لم تجد فيه ظاهرا على صفحاته حاملا لمعانيه غير الثمانية وعشرين حرفا فهي المتجليّة بكلّ لفظ ومعنى،

(1) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد، ص14.

تتلّون بالألفاظ المختلفة والمعاني المتباينة إلى {إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ} [مريم: 40]، {أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ} [الشورى: 53]، فتصير الحروف إلى مركزها الأصليّ حين لا شيء إلاّ ذات النقطة)[1]

ثم بين سر الرحمة التي نشأت منها كلمات الكون جميعا، فقال: (ثمّ اعلم : أنّ النقطة كانت في عمائها حالة استهلاك الحروف في ذاتها، وكان لسان كلّ حرف يطلب ما تقتضيه حقيقته من طول وقصر وعمق وغير ذلك، وهكذا تحرّكت دواعي الكلام على وفق ما تقتضيه أوصاف النقطة الكامنة في ذاتها))[2]

بهذه اللغة البسيطة الممتلئة بالأمثلة المبسطة حاول الشيخ ابن عليوة أن يفلسف سر نشأة الكون وعلاقته بخالقه، ويفسر على أساس ذلك مشاهدات العارفين، وهو بذلك يطرح التصور الصحيح لمعنى وحدة الوجود الذي لا يلغي الخالق، ولا يلغي الخلق، وإنما يجعل الخلق قائما بالخالق، مفتقرا إليه في كل نفس.

وقد شرح الشيخ ابن عليوة – قبل ذلك كله- مراده من رموزه مع وضوحها لمن له اطلاع على كتب الصوفية، فقال: (وكلّما ذكرت آدم فنعني به نزول الحقّ إلى سماء الدنيا، ونعني بالدنيا بطون الكائنات في غياهب الأسماء والصفات، ونعني بالصفات ظهور الحقّ لنفسه عند تجليه الأول، وبالأسماء ظهور الصفات لنفسه عند التجلي الثاني، والأول هو عين الثاني، وهذان رتبتان: هما المعبّر عنهما بالأوليّة والأخريّة، والظهور والبطون، فظهوره في بطونه، وأوله في آخره ومن هنا يقال: لا نفي ولا إثبات إنّما هو ذات في ذات وهاته الذات هي المعبّر عنها في لسان القوم

---

(1) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد ،ص15.

(2) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد ،ص15.

بوحدة الشهود والمشار إليها في الأثر الشريف بالنقطة، وهي التي تدفقت منها سائر الكائنات حسبما تقتضيه الأسماء والصفات، وكّلما ذكرت النقطة فنعني بها غيب الذات المقدّسة المسمّاة بوحدة الشهود، وكلّما ذكرت الألف فنعني به واحد الوجود المعبّر عنه بالذات المستحقّة للربوبيّة، وكلّما ذكرت الباء فنعني بها التجلّي الأخير المعبّر عنه بالروح الأعظم، ثمّ بقيّة الحروف، والكلمات والكلام فعلى حسب ما يقتضيه المقام)[1]

هذا هو التوضيح الممكن في هذا الباب، أما ما عداه فغير ممكن، لأن لكل فن لغته الخاصة به، ولا يمكن لأي لغة في الدنيا أن تعبر عن مثل هذه الحقائق العظمى، فلذلك يعوضها الصوفية بلغتهم الرمزية البسيطة الجميلة الواضحة.

والعجب من الذين ينكرون هذا لعدم فهمهم له، ونحن نقول لهم: إن أكثر الناس لا يفهم نظرية النسبية، ولا سر أرقامها ورموزها، وذلك لا يعني أن نظرية النسبية غير صحيحة ولا غير واقعية.

والسر في هذا أن الحقائق الكبرى لا يمكن التعبير عنها بلغة لم توضع أصلا إلا للحسيات، وهي لذلك أضعف من أن تطيق حمل مثل تلك المعاني العالية التي يشير إليها خاصة خاصة الأمة.

وللأسف فإن الذين ينكرون هذا يحملون عادة تصورا مشوها عن الله بحيث يعتبرونه كجرم من الأجرام السماوية المحدودة المجسمة، وإذا ما عرضت عليهم مثل الطروحات الممتلئة بالتنزيه والتعظيم خلطوها بما في نفوسهم من التشبيه والتجسيم، فلم يجدوا إلا أن يضللوا قائل ذلك أو يكفروه.

---

(1) ابن عليوة، الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد ،ص8.

وللأسف وقعت الجمعية في هذا لا مع الصوفية وحدهم، بل مع التنويريين أيضا، والذين رأينا مدى الصلة التي تربطهم بهم، فابن باديس حكم بضلال عمدة من عمد السلفية التنويرية وهو الأستاذ محمد فريد وجدي عند عرضه لكتابه (الإسلام دين علم خالد)[1]، فمما جاء في عرضه له قوله: (ألف الأستاذ محمد فريد وجدي كتابا تحت هذا العنوان بحث فيه في الوحي والدين والإسلام، فوفى البحث حقه. وقد كان بعض المعجبين بالأستاذ أطلعني على الكتاب فوقفت فيه على أشياء أنكرتها منها: تعبيره عن موجد الكون بروح الكون وجعله الحياة الإنسانية قبسة من الحياة الوجودية، ويعني بالحياة الوجودية ما عبر عنه بروح الكون وهذا صريح في أن الروح الإنسانية مأخوذة من الله تعالى، جل الله عن ذلك، وكيف يؤخذ الحادث من القديم؟ ومنها زعمه عن الموجودات (ص 12) أنها سابحة في روح الوجود سبح الحيتان في المحيط الزاخر، منه وجدت وبه تحيا وفيه تفنى، وكما كان تعبيره عن موجد الكون بروح الوجود من العبارات الحلولية الموهمة أن الموجد سار في الموجودات فقد كان تعبيره هنا بأنها سابحة فيه وتفنى فيه مقتضيا أنها حالة فيه وكلا الأمرين محال باطل اعتقاد)[2] إلى آخر ما أنكره عليه.

ولست أدري لم لم ينكر قبله على الشيخ محمد عبده، فقد كتب في (رسالة الواردات في سر التجليات)[3] ما هو أخطر من هذا من كثير، فالكتاب مبني على

---

(1) الشهاب: ج 7، م 12، ص304 – 311 غرة رجب 1355هـ – أكتوبر 1936م.

(2) آثار ابن باديس (3/ 51)

(3) (رسالة الواردات في سر التجليات)، وهي رسالة صوفية سلمها عبده قبل وفاته إلى رشيد رضا الذي نشرها في الطبعة الأولى في المنشآت ثم حذفها في الطبعة الثانية، وهي أول رسالة ألفها الشيخ محمد عبده في وقت صحبته السيد جمال الدين الأفغاني عام 1290 وهي عبارة عن جزئيات أومأ اليها السيد بكتابتها

منهج ابن عربي وأمثاله، ولسنا ندري هل الجمعية اطلعت على الكتاب وكتمته خشية أن تنتصر لشيخ الحلول وطريقته، أم أنها لم تطلع عليه، وهذا يدل على جهل كبير بالشيخ الذي تعتبره أستاذا لها.

ولهذا نجد الشيخ ابن عليوة في ردوده على الجمعية وغيرها من المنكرين يذكر لهم مواقف الشيخ محمد عبده من مثل هذه القضايا، فقد ذكر أن الشيخ محمد عبده لم يكن صوفيا سلوكيا فقط، بل كان فوق ذلك صوفيا عرفانيا، يقول الشيخ ابن عليوة: (أما معلوماته في مشرب القوم الصوفية فهي تبرهن بنفسها على أن له قدماً راسخةً في معلوماتهم رضي الله عنهم وإن شئت قلت: رحمه الله من المتغالين في إثبات وحدة الوجود على ما يشبه مشرب (ابن العربي الحاتمي) حسبما قدمناه)[1]

ومما نقله عنه في هذا المجال (ما جاء عنه في الجزء الثاني من رسالته (المسماة بالواردات) فقد جاء فيه ما نصه بعد كلام: (ولنرجع لتحقيق الحق فنقول أنت تعلم أنه لما لم يكن وجود إلا لذاته فحقيقته حقيقة الحقائق وذاته ذات الذوات وجميع ما تتوهمه إنما هو من الاعتبار لتلك الذات فلابد أن تقول أن علمه عين ذاته وهو عين علمه بذاته وهو عالم بجميع شؤونه وأطواره وأن جميع ما تشرف بالبروز فإنما هو

سنة 1288هـ كما قال، تبدأ بعد البسملة والحمد بالثناء على جمال الدين (كالغيث أرسل لإحياء نعمة التفكير في العلوم الحقيقية)، وقد تحدث فيها على منهج العرفاء من الصوفية.

وعندما نشر محمد عمارة الأعمال الكاملة نفى الأثر كليا عن عبده كما نفى كتاب (الحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية) من السيد رشيد رضا، (انظر: محمد الحداد، محمد عبده.. قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، أطروحة دكتوراه في السربون تحت إشراف محمد أركون، الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة، 240)

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص69.

تجلي ما في العلم ولكن لضيق ظرف الخارج عن أن يسع المراتب الغير المتناهية التي يقتضيها حسبما لكل شيء في ذاته حصل الترتيب في التجيلات فكما أن ذاته واحدة بالذات والكثرة إنما وقعت في عالم التجليات فما برز في الوجود إلا ما كمن في العلم الذاتي، ولا فصل إلا ما أجمل فيه، فهو العالم بكل شيء لا يعزب عنه مثقال ذرة، فدقق النظر، وإياك أن تحجبك الكثرة عن ذات الوحدة، فإن البحر لو علم بذاته فليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أمواجه، وهذا قد يوافق وجه قول من يقول أن العلم قديم ومتعلقه حادث، ولكن قد ضل سواء السبيل فوقع في تيه الأباطيل وأيضاً يقرب مما يقال أن للأشياء وجوداً علمياً ووجوداً شهودياً ومما يقال أن للشيء وجوداً بحسب ذاته ووجوداً في ذات العلة فتفطن وطبق إن كنت من أهل النظر)[1]

وقال في ثبوت الواجب بعد كلام: (فإذاً حدوث شيء من العدم الصرف محال وهذا حكم بديهي قد نبهناك عليه فإذاً جميع ما صدق عليه اسم الممكن محتاج إلى علة ليست تلك العلة مباينة له بالمرة، وتلك العلة تنتهي إلى مرجع خارج عن ماهية الإمكان وهو الواجب الحقيقي الذي هو وجود لذاته، وكل مقيد فهو محتاج إليه وهو منتهى التقيدات ومرجعها ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [هود: 123] مع كون المعلول ليس مبايناً لعلته كذلك هو ليس عين العلة، ولكن طور من أطوارها وشأن من شؤونها ولا وجود له إلا وجودها، فإذاً ليس في الوجود الحقيقي الذاتي إلا ذات مطلقة واحدة لا تعدد فيها إلا بتعدد اعتباراتها، ولا تقييد فيها بوجه من الوجوه وهو

---

(1) الشيخ محمد عبده، رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الإلهية، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، 1925، ص5-6، وانظر: ابن عليوة، الناصر المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص69.

واجب الوجود فافهم. ليس في الإمكان أوسع من هذا البيان، وتوضيح الواضح مشكل، فالحق بين يديك ظاهر فلا تشغل نفسك بأباطيل التسلسل فإنه تحتاج إلى أوهام ملء الأكوان)[1]

ثم ذكر أمثلة على ذلك تقترب كثيرا مما يضربه الصوفية من الأمثلة، فقال: (تقريب لا تستبعد أن المعلول شأن من شؤون علته فإنك لست تغفل عن كون البيت شأناً لأجزائها واعتباراً من اعتباراتها، والشجرة طور من أطوار الحبة وشأن من شؤونها، والأمواج طور من أطوار البحر وشأن من شؤونه، وهكذا جميع الأمور.. والعجب للمتكلمين والحكماء المقلدين لما عجزوا عن الارتقاء إلى درجات الكمال كيف اتخذوا العدم سلماً لتطلع الحقيقة، ويزعمون أن هذا تنزيه لحضرته، ولكن نحن نقول فليس وجود إلا وجوده وليس وصف إلا وصفه فهو الموجود وغيره العدم.. قال الأمراء الأولون رضي الله عنهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله أو بعده أو فيه أو معه كل واحد من هذه الأقوال ينسب لواحد منهم ولا يقعن في وهمك أن هذا قول بالحلول فالحلول إنما يكون بين وجودين أحدهما حال في الآخر ونحن نقول لا وجود إلا وجوده)[2]

4 ــ موقف الصوفية من (الحلول والاتحاد)

---

(1) الشيخ محمد عبده، رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الإلهية، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، 1925، ص6، وانظر: ابن عليوة، الناصر المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص70.

(2) الشيخ محمد عبده، رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الإلهية، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، 1925، ص6، وانظر: ابن عليوة، الناصر المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ص70.

بناء على ما سبق من مفهوم (وحدة الوجود) عند الصوفية، فإن أي عاقل يجزم باستحالة قولهم بالحلول أو الاتحاد، ولو لم يطلع على إنكارهم لذلك.

ولهذا فإنا نرى أن في جمع الجمعية للتهمتين جميعا في محل واحد، ورميهم للطرق الصوفية بهما دليل على أنهم إما لم يفهموا المراد من وحدة الوجود، أو لم يفهموا المراد من الحلول والاتحاد، أو لم يفهموهما جميعا، وهذا هو الظاهر باعتبار أن ثقافة رجال الجمعية فيما يخص المعارف العقلية والصوفية محدودة جدا، حتى أنا لا نرى من خلال مقالاتهم الرجوع إلى أبسط المصادر الصوفية كالإحياء ونحوه، وكيف يمكن لمن لم يدرس كتب أي طائفة ويفهم مقاصدها أن يحكم عليها.

ولهذا فإنا نرى أن الجمعية في هذا الباب لم تفعل سوى التقليد لأعدى أعداء الصوفية، وأنها تجنبت حتى مقولات علماء التيارين السلفيين المحافظ والتنويري، فلو أنها طالعت كتب ابن تيمية أو ابن القيم أو محمد عبده لم تقع في مثل تلك الأحكام.

ولهذا فإن الشيخ ابن عليوة – كما ذكرنا في محال سابقة– يرشد الجمعية إلى مطالعة كتب ابن تيمية، وكيف تعامل مع الصوفية والتصوف، وقد قال فيما يرتبط بهذا المحل: (إن ابن تيمية رحمه الله ما كان من عادته أن يجر ذيل الإنكار على مذهب التصوف برمته، ولا عرف بنظير ما تظاهرتم به أنتم ومن تقاسمكم في غلطكم، انما في غلطكم إنما ينتقد بعض كلمات على جماعة مخصوصين، ومع ذلك تجده يلتمس ما يستطاع من الأعذار لرجال التصوف، وهكذا تجده يحرص جهده في طريق حمل ما يصدر عن القوم من الألفاظ المبهمة والمتشابهة على ما

ينبغي حمله عليه)[1]

ثم نقل عن ابن تيمية من كتابه (الجواب الصحيح في الرد على من بدل دين المسيح) بعد تمهيده لما يصدر عن الصوفية من الشطحات أو الألفاظ الموهمة للحلول والاتحاد فقال: (وهذا يكون اما لضعف العقل او قوة سلطان المحبة والمعرفة فيغيب الانسان بمعبوده عن عبادته وبمحبوبه عن محبته وبمشهوده عن شهود العبد لا انه بنفسه يُعدم ويبقى من لم يزل في شهوده ومن هذا المقام ما يحكى عن ابي يزيد البسطامي من قوله (سبحاني) او (مافي الجبة إلا الله)[2]

ونقل عنه في هذه حكاية وهي (ان شخصاً كان يحب آخر فألقى المحبوب نفسه خلفه فقال له انا وقعت فلم وقعت أنت؟ فقال غبت بك عني فظننت انك اني، فهذا العبد المحب لما استولى على قلبه سلطان المحبة صار قلبه مستغرقاً في محبوبه لا يشهد قلبه غير ما في قلبه وغاب عن شهود نفسه وأفعاله فظن أنه نفس المحبوب إلى أن قال ومن تصور له هذا الأمر تبين له أن لفظ الحلول قد يعبر به عن معنى صحيح وقد يعبر به عن معنى فاسد إلخ)[3]

ونقل عنه (في معنى الاتحاد الذي قد يؤخذ من كلام الصوفية بعد كلام وتمهيد إنما العقلاء تتوجه قلوبهم إلى المقصود المراد دون الوسائل ويعبرون بعبارات تدل على ذلك لظهور مرادهم كما يقول لمن يعرف علم غيره ولمن يأمر بأمره ويخبر

---

(1) ابن عليوة، الناصر المعروف، ص63.

(2) انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق : د.علي حسن ناصر ،د.عبد العزيز إبراهيم العسكر ،د. حمدان محمد، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، 1414، (3/ 337)، وانظر: ابن عليوة، الناصر المعروف، ص63.

(3) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (3/ 338)

بخبره هذا فلان اي المطلوب هو مع هذا فيعبرون عن أحدهما بلفظ الآخر كما يقال (عكرمة هو ابن عباس) وأبو يوسف هو أبو حنيفة وهذا هو الاتحاد الذي يشير له القوم. ومن هذا الباب ما يذكر عن المسيح عليه السلام انه قال: (أنا وأبي واحد، من رآني فقد رأى أبي)، وقوله تعالى فيما حكاه عنه رسوله ﷺ: (عبدي مرضت فلم تعدني.. عبدي جعت فلم تطعمني)[1] ويشبهه قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ} [الفتح: 10]، فينبغي أن يعرف هذا الكلام فإنه تنحل به إشكالات كثيرة فإذا كان مثل هذا موجوداً في كلام الله ورسوله وكلام المخلوقين في عامة الطوائف مع ظهور المعنى ومعرفة المتكلم والمخاطب أنه ليس المراد أن ذات أحدهما اتحدت بذات الآخر بل أبلغ من ذلك يطلق لفظ الحلول والاتحاد ويراد به معنىً صحيحاً)[2]

ثم علق على هذا النقل بقوله: (وأطال النفس في ذلك كثيراً، وهذا شأنه في التماس المخارج للسادات الصوفية وكثيراً ما يشاركهم في أذواقهم ومشاربهم العذبة)[3]

بناء على هذا لا نرى أننا نحتاج إلى أدلة الصوفية المطولة في بيان استحالة

---

(1) نص الحديث كما في (صحيح مسلم (8/ 13): (إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدنى. قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين. قال أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتنى عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمنى. قال يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين. قال أما علمت أنه استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندى يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقنى. قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبدى فلان فلم تسقه أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندى)

(2) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (4/ 79)

(3) ابن عليوة، الناصر المعروف، ص65.

الحلول والاتحاد، ولكنا مع ذلك نذكر كلاما مختصرا رد به الشيخ ابن عليوة على المنكرين عليه ما ورد في ديوانه من أبيات توهم الحلول أو الاتحاد، وهي رسالة بعث بها إلى أحد الأساتذة المدرسين بحاضرة تونس (جامع الزيتونة)، ومما جاء فيها مما له علاقة بهذا قوله: (ذكرتم في مضمونها أنّ في إنشادنا من الألفاظ ما لا يخرج عن القـول بالحلول أو الاتحاد إلاّ بالتأويل البعيد، وهذا أيضا ينظر فيه، لأنّك إمّا أن تريد بقولك هذا تحقيق المذهب من جهة مصطلح القوم، وما بنيت عليه قواعدهم، وهذا قد حصل فيه للأمّة المحمديّة ما يقرب من الإجماع، من جهة تسليمهم للقوم في شطحاتهم، وإنّ القوم أنفسهم لا يكلفون الناس العمل بمقتضى شطحاتهم، فهي عندهم إلى الرد أقرب منها إلى الأخذ، وعلى هذا فلا يبعد أن يكون ما صدر منا داخلا فيما قبله، وإن أردت أن تستصغر ممّا سمعته منّا فلتطبقه على ما قبله من أقوال غيرنا، ثمّ تحكم بمقتضى الإنصاف وهذا إن لم تكن ترد معارضتنا شخصيّا، حتى لو قلنا لك قصدت ذلك على احتمال، فلا يتسنى لكم أن تفردوا لنا حكما بالخصوص دون ما يصدق على كلّ من يشاركنا في القول المحكوم به علينا، وقبل هذا يثبت الحكم، بأن لا يتعجّل بالحكم قبل أن يتخيّل إفراد المحكوم عليهم من سلف الأمّة وخلفها)[1]

ونحسب أن هذا الدليل كاف في بيان أن مراد الشيخ مما كتبه في ديوانه ليس على ما يتوهم من الحلول والاتحاد، وإنما هو على طريقة الشعراء، وابن تيمية كما رأينا وإن كان ينكر ذلك إلا أنه لم يتجرأ على الحكم على أصحابه بأنهم مشايخ

(1) ابن عليوة، أعذب المناهل في الأجوبة والمسائل، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص166.

حلول كما فعلت الجمعية.

المطلب الثاني: وحدة الأديان بين الجمعية والصوفية

من التهم التي اتهمت به الجمعية الطرق الصوفية، ولكن في إطار محدود اتهامهم لها -وخصوصا الطريقة العلاوية - بكونها من القائلين بوحدة الأديان[1].

ولعل من أهم ما يدل على هذا ما ذكره الزاهري من أن من أتباع الطرق الصوفية يهود ظلوا على يهوديتهم، وأن العلاقة التي تربط مريدي الطريقة بهم أكثر من العلاقة التي تربطهم بالمسلمين، فيقول - على لسان هذا الطرقي التائب - : (كان اليهود في بعض نواحي الصحراء، قد دخلوا هم أيضاً في الطرق الصوفية، من غير أن يدخلوا في الإسلام، وكان قد اعتنق طريقتنا منهم عدد غير قليل، فجعل سيدنا عليهم (مقدما) يهودياً منهم.. ولا أكتمكم، أننا كنا نحب هذا المقدم اليهودي، ونحب هؤلاء اليهود الذين هم إخواننا من الشيخ أكثر مما نحب أي مسلم من المسلمين، الذين يتبعون الطرق الأخرى،وكما أن اليهود يسمون غيرهم-[الكوييم]- فإننا نحن

---

(1) يراد عادة بهذا المصطلح (اعتبار الأديان الثلاثة – اليهودية والنصرانية والإسلام – بمثابة المذاهب الفقهية الأربعة، والتي يجوز أن يتعبد بأيّ منها على السواء، وأنه لا فرق بينهما، مادام أن الجميع مؤمنون بوجود الله) ومن شعارات هذا التوجه: (الإخاء الديني، الصداقة الإسلامية المسيحية، الإبراهيمية، المؤمنون، الديانة العالمية، وحدة الكتب السماوية.)

ومن منجزاته فكرة طبع: القرآن الكريم، والتوراة، والإنجيل في غلاف واحد، وإقامة مسجد وكنيس ومعبد في محيط واحد.

ثم دخلت هذه الدعوة في: الحياة التعبدية العملية ؛ إذ دعا البابا إلى إقامة صلاة مشتركة من ممثلي الأديان الثلاثة: الإسلاميين والكتابيين، وذلك بقرية: أسِيس في: إيطاليا فأقيمت فيها بتاريخ: 27/ 10/ 1986م، انظر: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، الشيخ بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض ص 23.

أيضاً نسمي غيرنا من المسلمين باسم القراميط.. وبالجملة،فلم نكن نعرف الحب في الله،والبغض في الله،وإنما كنا نعرف الحب في الشيخ والبغض في الشيخ)[1]

ولتبين حقيقة هذه التهمة نحب أن نراجع ما كتبه الصوفية، وخصوصا رجال الطريقة العلاوية، لنرى محل هذه التهمة من الصحة وعدمها.

ومن خلال هذه المراجعة نرى أن للصوفية ثلاث مقامات في العلاقة مع الأديان، وهي ترتبط بمقاماتهم الثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة.

فالمقام الأول: هو مقام الشريعة، والمقام الثاني: هو مقام الطريقة، والمقام الثالث: هو مقام الحقيقة.

وسنبحث عن موقف الطرق الصوفية وخصوصا الطريقة العلاوية من هذه المسألة وفق المقامات الثلاث.

أولا ــ مقام الشريعة:

من خلال الاطلاع على ما كتبه الصوفية في هذا المقام نجدهم لا يختلفون عن سائر المسلمين في موقفهم من الأديان، وبطلانها، وأن الدين الوحيد الذي يجب اتباعه هو الإسلام، وأن كل ما عداه ضلالة، كما قال تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران: 85]

وبما أن التهمة موجهة خصوصا للطريقة العلاوية، فإنا نحب أن نرجع هنا إلى شيخ الطريقة العلاوية نفسه لنتين من خلاله تعامله الشرعي مع غير المسلمين، وخصوصا المسيحيين، وخصوصا منهم من كانوا في الجزائر في ذلك الحين.

ومرجعنا في هذا ثلاثة رسائل من أهم رسائل الشيخ لم تلق العناية الكافية، وهي

(1) الزاهري، اعترافات طرقي قديم، جريدة الشريعة النبوية المحمدية العدد(7)، ص(3)

جميعا موجهة لغير المسلمين خصوصا، فمن خلالها نستطيع أن نرى موقف الشيخ من سائر الأديان، وهل يقول بوحدة الأديان في هذا الجانب أم لا؟

1 ــ الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية:

وهي الرسالة الأولى، والتي طبعتها (جمعية أحباب الإسلام)، بباريس باللغتين العربية والفرنسية (1984)، تحت عنوان (الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية)، وهي مجموعة أبحاث أراد الشيخ من خلالها بيان ضرورة الشيخ وأهميتها لحياة الإنسان والمجتمع، وقد صاغ أبحاثة فيها على شكل فلسفي منطقي حتى يقرب معانيها لغير المسلمين أولا، وللمسلمين المترددين في صلاحية الدين ثانيا.

وقد تحدث في هذه الرسالة عن حقيقة الإنسان، ووظيفته في المجتمع الذي يعيش فيه، وافتقار المجتمع الإنساني إلى السلطة التي تسوسه، وكون التشريعات الوضعية المتغيرة لا تحل محل الشرائع الإلهية الثابتة الحقائق، وخلوها من الأغراض الشخصية التي لا تنفك عنها تشريعات البشر، لكون العقل يتطرقه الخطأ كغيره من المدركات، وأن الفلسفة الصحيحة لا تنفي وجود المدنية لهذا العالم لأن التدين غريزة البشر، والإنسان العصري أحوج إلى التدين من الإنسان الغابر، ويقرر الشيخ أن مقاصد الشرع لا تخرج من مراعاة حفظ الضروريات للإنسان.

وهو في هذه الرسالة كما نرى لا يدعو إلى الدخول في الإسلام فقط، بل يدعو إلى تحكيمه في الحياة جميعا.

وعلاقة هذا الكتاب بما نحن فيه واضحة، فالشيخ لا يدعو إلى تحكيم اليهودية ولا النصرانية، وإنما يدعو إلى تحكيم الشريعة الإسلامية.

ولا بأس من عرض بعض الاقتباسات هنا لنتبين من خلالها الطريقة التي يدافع بها الشيخ عن الشريعة وضرورة تحكيمها في الحياة:

ففي المبحث الرابع من مباحث الرسالة يرد على من يقول: (إنّ صوت الضمير ينوب عن الدين في ردع الإنسان عن المنكـــرات)[1]، ولا شك أن هذا ليس خطابا للمسلمين وحدهم، بل هو خطاب لغير المسلمين، ففكرة الضمير ونيابته عن الشريعة فكرة غربية، ولهذا راح الشيخ يرد عليها.

وقد استفتح رده بتوضيح الشبهة وأدلتها: (من المحتمل أن يقال إنّ ما أجمع عليه القدماء من لزوم مراعاة الشرائع الإلهيّة في حفظ ما للإنسان، وما عليه هو من ضرورة الظروف الغابرة جريا على محاولة الغاية التي يرمي إليها كلّ مصلح، وليس هي إلاّ استتباب الأمن وتقرير أسبابه بين أفراد البشر، أمّا الآن فقد تهذبت الأفكار وترّقت العقول إلى غاية كفيلة بتنظيم مهماتها على طريقة لا تفتقر معها إلى شيء من نحو الشرائع الإلهيّة تستند إليه وإنّ الإنسان يكفيه صوت الضمير زاجرا من باطنه عن ارتكاب ما لا ينبغي ارتكابه)[2]

ثم أخذ يرد عليها بقوله: (فأقول : إنّها خزعبلة قد تنخدع لها صغار النفوس، ودعوة باطلة منقوصة بالظواهر حسبما تشهد به الإحصاءات من الجرائم اليوميّة، وتلك الجرائم ضرورة صادرة عن غير المتدينين في الغالب وأين أولئك من أصوات ضمائرهم إن كانت لهم ضمائر لها أصوات زاجرة كما يقولون، ولكنّها الإباحة إذا تسرّبت إلى أمّة تجعل الإيمان يتسلل منها رويدا إلى أن تحل مكانه، وإذا لا تكتفي

(1) ابن عليوة، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، طبعة أحباب الإسلام، ص19.

(2) ابن عليوة، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص19.

إلاّ برفع الحواجز التي من جملتها صوت الضمير أيضا، لأنّه حائل بين المرء وشهوته فهو ضرب من التقيّيد الذي يعتقد الإباحي أنّ الراحة من ورائه، وهذا إن كان له صوت ينازعه للعمل ولا يكون إلاّ ضئيل النزال معدوم النتيجة لانتهاك قواه بانتهاك الإيمان بالغيب، وحيث إنه غيب يعتمد في مذهب الإباحي فيكون وجوده يعتبر ضربا من الوسوسة عنده التي هي أحرى بالتغفّل عنها سعيا وراء صفاء الوقت في صريح الانهماك.. وبالجملة إنّ الاعتماد على صوت الضمير في حفظ ما للإنسان، وما عليه لا تقوم به حجّة عند المنصف، أمّا من غلبت عليه شقوته فلا يرى إلاّ قضاء شهوته بأي طريق كانـــــت)[1]

ثم ينتهي بخلاصة ينص عليها بقوله: (إنّ الخلاصة والفائدة من هذا ليتحقّق الإنسان أن لاشيء جدير بالاعتماد عليه في مؤازرة السلطان في حفظ ما للإنسان، وما عليه من الوازع الدينيّ، وتنمية الشعور بما بعد الموت إلاّ الإيمان)[2]

وهكذا يستمر الشيخ من مقدمة إلى مقدمة، حتى ينتهي في الأخير إلى النتيجة التي أرادها من خلال هذه الأبحاث، وهي ضرورة الشريعة الإسلامية للحياة بجميع جوانبها.

ولعل أحسن تعبير يدل على هذه النتيجة ما أورده في (البحث الرابع والعشرين)، والذي خصصه لبيان (كون الشرائع الإلهيّة لم توضع إلاّ لحفظ قوام الإنسان، ومراعاة مصالحـه)، ومما جاء فيه قوله: (غير خاف في كون الإنسان ذا مصالح يعسر تتبعها تفصيلا غير أنّها لا تخرج عن ضروب ثلاثة. فهي إمّا أن تكون

(1) ابن عليوة، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص20.

(2) ابن عليوة، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص20.

ضروريات لوجوده، وإمّا حاجيّات لقوامه، وإمّا تكميليّات لتوسعاته في المعاملات، وكلّ ضرب منها موقوف على ما قبله : فالحاجيّات لا يلتفت إليها قبل الضروريّات، والتكميّلات لا يلتفت إليها قبل الحاجيّات، وكيفما وقع التفريع فأصول الضروريّات لا تخرج عن خمسة أشياء جاء الشرع الإلهيّ بالمحافظة عليها، وهي : النفس والعقل والعقيدة والنسل والمال، وهاته الأصول لا يستمرّ وجودها الإنسان غالبا إلاّ بجميعها، وكلّ منها يعتبر أصلا تنبني عليه أصول، والمعنى أنّ لكلّ ضروري منها ضروريّات، وأحرى ما وراء ذلك من الحاجيّات والتكميليّات)[1]

وبعد أن بين ما يذكره المقاصديون من أنواع الضرورات والحاجات والتحسينات، قال: (أمّا الشرع الإلهيّ لا يسمح بأي خلل أو نقص يلحق مصالح الإنسان، ولهذا حفظ لنفسه حقّ التدخل في سائر شؤونه بما أنّه لا يعترف برشد الإنسان، ولن يعترف به وإلاّ لتركه وما صنع، وماذا عسى أن يصنع أكثر ممّا هو صانعه الآن، وقبل الآن وهكذا بعد الآن {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ} [إبراهيم: 34].. إنّ الخلاصة والفائدة من هذا ليعلم الإنسان أنّ الشرع الإلهيّ له تمام التدّخل في المحافظة على مصالح الإنسان في سائر أطواره وعموم تقلباته، وهكذا يبقى أحبّ الإنسان أم كره)[2]

والرسالة في جملتها مفيدة جدا وخاصة في مواجهة اللادينيين والعلمانيين ونحوهم، وفيها الأدلة الكثيرة على أن التهمة التي يوردها خصوم الشيخ حول اعتقاده بوحدة الأديان لا مبرر لها.

---

(1) ابن عليوة، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص29.

(2) ابن عليوة، الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، ص30.

2 ـ مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات

وهي مقدمة مهد بها الشيخ ابن عليوة لكتابه (الأجوبة العشرة)، وتتضمن مقدمة مستفيضة في خمسة وعشرين فصلا، وقد عرفت الرسالة بأنها تبحث في (أهم مسألة تشغل العالم أجمع، وهي ضرورة الشرائع الإلهية لبني البشر، وان الإنسان لابد له من دين يتضمن سعادة الدارين، ومركزه الأهم التوحيد، ثم الانقياد فيما أمر ونهى وأراد حسبما تتوقف عليه ما يوافق الحاضر، وفيها رد على الفلاسفة والدهرين الذين ضل سعيهم في العلم الإلهي بسبب استخدام العقل في ما وراء طوره، وفيها دعوة أوروبا العظمى إلى الإيمان بالقرآن الذي يلائم مدنيتها الحاضرة)[1]

3 ـ الأجوبة العشرة:

وهي أكثر الرسائل ردا على التهمة السابقة، وقد كتبها الشيخ ردا عن أسئلة عشرة وجهها شارل طابيي (عبد الرحمان طبي) للشيخ واشترط في تحرير إجابتها منهجية معينة، وتعهد بأن يتولى هو ترجمتها للفرنسية، وتمثلت الأسئلة العشرة كما نقلها الحسن بن عبد العزيز عن السائل بعد أن ترجمها للشيخ فيما يلي:

الأول منها: هل الإسلام يضمر سوءا لمن سواه من الأمم أو يسمح بالمودة والبر؟

الثاني: ما هي عقيدة الإسلام في الأناجيل الموجودة الآن بين أهلها؟

الثالث: هل ترون أن المسيحيين يلزمون باعتناق الدين الإسلامي أم لا؟

الرابع: هل أحكام الإسلام تطابق المدنية العصرية أم لا؟

الخامس: هل يوجد في الأحكام الشرعية منافع دنيوية زيادة عن كونها تعبدية؟

(1) ابن عليوة، مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، المطبعة العلاوية، مستغانم، ص3.

السادس: ما هي عقيدة الإسلام في الإله وما هي دلائل وجوده عندكم؟

السابع: ما هي عقيدة الإسلام في محمد عليه السلام وما هي دلائل نبوته؟

الثامن: ما هي فائدة الأمة الفرنسوية لو اعتنقت الدين الإسلامي على التقدير؟

التاسع: هل يوجد في الإسلام من الرخص ما يوافق حال المبتدئين إن قصدوا الدخول فيه؟

العاشر: بأي قول أو فعل يلزم من أراد اعتناق الإسلام بحيث يكون كافيا له في كونه مسلما[1]؟

ولا نستطيع في هذا المقام أن نتعرض بتفصيل لما ذكره الشيخ، ولكن المهم فيها والذي يتعلق بغرضنا هو أن الشيخ في هذه الرسالة دعا المسيحيين إلى الإسلام، ولو أنه كان يقول بوحدة الأديان لما فعل ذلك.

فمما جاء فيها قوله: (وأي لوم يلحق المسيحيين لو التفتوا أدنى التفات للبعثة المحمديّة، مع التأمّل في جيئها بعد المسيح، لينظروا ما عسى أن يكون ذلك المبشّر به في الإنجيل، وهل لا يجعلون للبشائر المسيحيّة أدنى مكانة: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة: 210]، جاء محمد ﷺ عقب بعثة المسيح بنحو خمسمائة سنة، فقال: (أنا دعوة أبيكم إبراهيم وبشارة عيسى)[2]، فآمنت به طائفة من النصارى، وكفرت به

---

(1) ابن عليوة، مخطوطة الأجوبة العشرة، هامش الصفحة الأولى، نقلا عن: نقلا عن: غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، ص104.

(2) نص الحديث كما في (مسند أحمد بن حنبل (4/ 127): (إني عبد الله لخاتم النبيين وان آدم عليه السلام لمنجدل في طينته، وسأنبئكم بأول ذلك دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى بي ورؤيا أمي التي رأت وكذلك أمهات النبيين ترين)

طائفة، وذلك بسبب توهمّها أنّه ليس هو ذلك المبشر به، فقد اتضح الآن صدقه، كما اتضح صدق المسيح عليهما السلام بتصريحه عن المبعوث بعده.. ويتّضح لنا صدق ذلك من خلاصة أقوال سيّدنا محمد ﷺ أنّه هو ذلك المبعوث في الإنجيل، وليس بعده نبيّ حتى ينتظر.. إنّ هذا الخبر إلى الصدق أقرب، وبالواقع أنسب، بما مرّت عليه من السنين وعددها أربعة عشر قرنا، وهي كفيلة في تحقيق صدقه في كونه هو ذلك المبشّر به)[1]

إلى آخر النصوص الكثيرة التي نتعجب أن يدعى بعدها بأن الشيخ يقول بوحدة الأديان.

ونحن نتأسف أن تظل مثل هذه الرسائل مخطوطة، أو في حكم المخطوط، بل إن بعضها كاد ينقرض، في نفس الوقت الذي نهتم فيه بإحياء الجدال والسباب والمناقشات العقيمة، لا لشيء إلى لأننا غلبنا البيان على القرآن، وغلبنا الألفاظ على المعاني، وغلبنا الأهواء على الحقائق.

ثانيا ــ مقام الطريقة:

وهو المقام الثاني في التعامل مع الأديان، وهو مقام قد يثبت التهمة لمن لم يفهمه أكثر من أن ينفيها، ونحن لا يعنينا هنا أن ننفي التهمة، وإنما يعنينا أن نعرف الحقيقة المجردة، ثم نترك للقارئ بعدها ليحكم ما يريد.

وينطلق الصوفي في هذا المقام من قوله تعالى: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ} [آل عمران: 64]، ففي هذه الآية دعوة لأهل الكتاب إلى القاسم

(1) ابن عليوة، مخطوط الأجوبة العشرة، نقلا عن: صفحات مطوية في التصوف الإسلامي، ص126.

المشترك بينهم وبين المسلمين، وهو عبادة الله وتوحيده، باعتبار أن الله الذي يعبده أهل الكتاب هو نفسه الله الذي يعبده المسلمون كما قال تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} [العنكبوت: 46]

وبناء على هذا يظهر التسامح الصوفي مع الآخر مقابل التشدد السلفي معه، وبناء على هذا أيضا نفهم السر في كون الصوفية هم الأكثر استعدادا لنشر الإسلام بين الطوائف المختلفة.

فهم لا يمتنعون أن ينتمي لطريقتهم – كما ذكر الزاهري ناقدا- اليهودي والمسيحي واللاديني حتى لو بقي على دينه وملته.. ذلك أنهم لا ينظرون إليهم بتلك النظرة القاسية التي ينظر بها المخالفون، وخاصة من أصحاب التيار السلفي الذين يدعون إلى التكبر على الآخر والاستعلاء عليه، والتجهم في وجهه ونحو ذلك.

وقد عبر عن هذه النظرة الصوفية الجميلة آخر شيوخ الطريقة العلاوية الشيخ خالد عدلان بن تونس في كتابه الذي لقي ضجة كبيرة (التصوف الإرث المشترك)، والذي أصدره بمناسبة الذكرى المئوية لتأسيس الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلاوية تناول فيه تاريخ التصوف منذ بداية الإنسانية، والنبوة، والرسالة، والبعثة المحمدية، والمدارس، والطرق الصوفية، وغير ذلك.

وقد لقي هذا الكتاب معارضة كبيرة من طرف جمعية العلماء المسلمين الجديدة، ومن طرف شيخها عبد الرحمن شيبان، والذي أعاد بذلك الصراع القديم بين الجمعية والطريقة العلاوية.

وسبب الصراع – للأسف – ليس ما طرح في الكتاب من أفكار، فالجمعية لا

زالت على عهدها بالتقصير في المطالعة، وإنما سبب الحملة الشديدة ما رأوه من صور رمزية تاريخية توهموا أنها تجسد الرسول ﷺ مع أن الكتاب في أصله خطاب للآخر، وهو يهتم بمثل هذه الفنون.

وحتى لا نكون موالين لأي جهة من الجهات، ننقل الخبر ومفرزاته كما أوردته جريدة (صوت الأحرار)[1]، فقد ورد فيها هذا الخبر: ورد إلى (صوت الأحرار) أمس بيان شديد اللهجة حمل توقيع الشيخ عبد الرحمن شيبان رئيس جمعية العلماء المسلمين الذي قال فيه إن جمعيته تلقت باستغراب واستنكار ما نقله صاحب كتاب (الصوفية الإرث المشترك)، حيث أشار البيان إلى أن هذا الكتاب تضمّن فعلا صورا للرسول الكريم وحوله صحابته رضوان الله عليهم يلقنهم القرآن، بالإضافة إلى صور سيدنا جبريل عليه السلام في هيئة امرأة.. ولم يفوّت الشيخ شيبان الفرصة لشجب كتاب بن تونس زعيم الطريقة العلاوية حيث أوضح بشأنه أن فيه مساسا بالمقدسات الإسلامية والرموز الوطنية على اعتبار أن المؤلّف تضمّن كذلك صورة للأمير عبد القادر وسط نجمة داوود رمز الصهيونية والكيان الصهيوني، ووصل الأمر برئيس جمعية العلماء المسلمين إلى حد مطالبة السلطات الرسمية في البلاد للتصدي لمثل هذه الاختراقات والتجاوزات التي تتنافى مع تعاليم الإسلام وتسيء إلى الجزائر وإلى التصوّف الحق.. وأكثر من ذلك فإن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كانت أول من يهاجم هذا الكتاب الذي جاء في ما يزيد عن 400

---

(1) انظر جريدة صوت الأحرار من هذا الرابط: (http://www.sawt-alahrar.net/online/modules.php?name=News&file=article&sid=10341)

والجريدة الألكترونية (جزائرس) من هذا الرابط: (http://www.djazairess.com/algeriatimes/1619)

صفحة، أكدت أن التصوّف الحق يرفض مثل هذا التصرف المناقض للقرآن والسنة والمخالف لإجماع الأمة، قبل أن تطالب بإلحاح على لسان الشيخ عبد الرحمان شيبان بسحب هذا الكتاب من التداول في السوق)[1]

هذا ما نقلته صور الأحرار عن موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أما موقف الطريقة العلاوية على لسان جمعيتها الثقافية فقد عبرت عنه بقولها: (وبالموازاة مع ذلك انتقدت جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة، بشدة، ردود الفعل التي تركها صدور كتاب خالد بن تونس الموسوم الصوفية الإرث المشترك، واعتبرت أن كل ما صدر من الجهات التي هاجمت الجمعية بمثابة بلبلة من أناس لا يفرقون بين الكاريكاتور والمينياتور (مجسّمات)، كما نفت في المقابل وجود أي خروقات أو تجاوزات أو حتى إساءة للإسلام ورموزه وبخاصة المساس بالرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم.. وأفاد الحاج عدة بن تونس رئيس الجمعية العلاوية في اتصال مع (صوت الأحرار) أمس أن الأجدر لكل من انتقدوا وهاجموا الكتاب أن يطّلعوا على مضمونه، مدافعا عن الشيخ خالد عدلان بن تونس الذي قال إنه معروف عنه دفاعه المستميت عن الإسلام وبالتالي لا داعي للمزايدات ومحاولة زرع البلبلة لأننا لم نأت بأمور جديدة حتى ننتقد بهذا الشكل..، ليضيف متسائلا: هل يجوز لشيخ مثل بن تونس أن يسيء للرسول الكريم مثلما تروّج له بعض الجهات؟)[2]

وبخصوص الصور التي ثارت حولها تلك الضجة قالت الجريدة: (وتابع

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

محدثنا أن ما نشر في كتاب زعيم الطريقة العلاوية من صور ليس بالجديد لأنه مقتبس من التراث الإسلامي بحيث يعود عمرها إلى ثمانية قرون مضت، مشيرا إلى أنها كانت موجودة أفغانستان وبلاد الفرس وحتى في العهد العثماني، نافيا مجدّدا أي إساءة لرموز الإسلام، كما أقرّ بأن هناك صورتان في الكتاب للرسول الكريم ولكن، يضيف الحاج عدة، بها حاجب، ليؤكد أن الغرض من إبرازها هو ضرورة إعادة الاعتبار لأضرحة الصحابة وعائلة الرسول ﷺ المحطمة في المملكة العربية السعودية بدل مهاجمة الطريقة العلاوية على هذا الكتاب.. أما بشأن صورة الأمير عبد القادر وسط نجمة داوود، فقد علّق عليها رئيس الجمعية العلاوية بأنها لا تتمثّل أي إساءة من منطلق أن النجمة من التراث الإسلامي وهي على علاقة بالدين الإسلامي وبرسولين بعثهما الله ويتعلق الأمر بسيدنا سليمان وسيدنا داوود، يبقى فقط - بحسب الحاج عدة - أن اليهود استغلوها واستعملوها في علمهم، واليوم أصبحنا نرى من يحرّمها وهذا جهل لتاريخنا، والنجم السداسي موجود في العهد العباسي وكذا العثماني، وبناء على ذلك أوضح محدثنا أنه ليس هناك تجاوزات ولا خروقات ولا ما يضر لا بالإسلام ولا بالرسول الكريم، وكل ما في الأمر أن الكتاب جمع ما هو موجود في التراث الإسلامي، مضيفا أن لا أحد يمكنه التشكيك في الشيخ خالد بن تونس، كما شدّد أنه باستثناء بعض الأصوات فإن الكتاب لقي صدى إيجابيا لأنه يرجع إلى التاريخ الإسلامي ويتضمن 900 صورة أغلبها تنشر لأول مرة.. وعليه فقد قلّل من أهمية الدعوات إلى سحبه)[1]

هذا ما نقلته الجريدة، ونترك الحكم بعدها للقارئ ليرى: هل في هذا من دعوة

(1) المصدر السابق.

لوحدة الأديان بالمفهوم السلبي الذي يطرحه الوهابيون ومن يحوم حول حماهم من علماء الجمعية القدامى والمحدثينن أم لا؟

ثالثا ــ مقام الحقيقة:

يعتبر العارفون المسلمون - من الذي يصنفون ضمن مدرسة (التصوف العرفاني) أو (التصوف الفلسفي)، أو (التصوف البدعي!) - كما يلقبهم خصومهم - العرفان والذوق المصاحب له أساس جميع الفضائل الأخلاقية، وهو يتجلى أكثر ما يتجلى في التعايش مع الآخر والنظر إليه بنظرة مختلفة عن النظرة الدونية التي ينظر إليه بها المقتصر على ظواهر الشريعة، والذي يجعل من نفسه قاضيا يحكم على من يوافقه بدخول الجنة، ويحكم على المخالف بدخول النار.

وبناء على هذا، فقد كانت النظرة العرفانية للآخر هي أساس تهمة وحدة الأديان، ولهذا نحتاج إلى بعض التفصيل في طرحها حتى يتبين سرها وعلاقتها بهذه التهمة الخطيرة.

ويمكننا من خلال استقراء الدوافع العرفانية للصوفية في هذا المجال أن نقسمها إلى ثلاثة أقسام أو ثلاث مراحل:

1 ــ نفي العبثية عن النظام الكوني:

فالعبثية تعني أن هناك أخطاء وانحرافات في النظام الكوني الذي أبدعه الله تعالى، وذلك محال، فالله تعالى يقول: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ} [ص: 27]

وما دام الأمر كذلك، وما دام الأمر بيد الله هو الذي يقلب المقادير، فلا معنى لرفض الآخر، أو عدم التعايش معه، أو النفور منه، وقد عبر ابن عربي عن هذه

المعرفة عند ذكره لأخلاق الفتيان، فقال: (فالفتى من لا خصم له، لأنه فيما عليه يؤديه وفيما له يتركه فليس له خصم، فالفتى من لا تصدر منه حركة عبثا جملة واحدة ومعنى هذا أن الله سمعه يقول: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا } [ص: 27]، وهذه الحركة الصادرة من الفتى مما بينهما، وكذلك حركة كل متحرك خلقه الله بين السماء والأرض فما هي عبث، فإن الخالق حكيم)[1]

ثم يبين أثر هذه المعرفة في نفس الفتى وسلوكه، فيقول: (فالفتى من يتحرك أو يسكن لحكمة في نفسه، ومن كان هذا حاله في حركاته فلا تكون حركته عبثا .. وإذا كانت الحركة من غيره فلا ينظرها عبثا فإن الله خلقها أي قدرها، وإذا قدرها فما تكون عبثا ولا باطلا فيكون حاضرا مع هذا عند وقوعها في العالم فإن فتح له بالعلم في الحكمة فيها فبخ على بخ وهو صاحب عناية، وإن لم يفتح له في العلم بالحكمة فيها فيكفيه حضوره في نفسه أنها حركة مقدرة منسوبة إلى الله، وأن الله فيها سرا يعلمه الله فيؤديه هذا القدر من العلم إلى الأدب الإلهي)[2]

2 ــ الكمال الكوني:

وهو ما عبر عنه أبو حامد الغزالي في مقولته المشهورة: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)[3] وعبر عنه ابن عربي في مقولته: (لا تحقر أحدا من خلق الله، فإن الله ما احتقره حين خلقه)[4]

فكلا المقولتين تعبران عن النظرة الصوفية العرفانية للكون، فالكون بما فيه في

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، ج1، ص242.

(2) الفتوحات المكية ج1، ص242.

(3) الإملاء في إشكالات الإحياء5/ 35 (ملحق بالإحياء) وكذلك أنظر الإحياء4/ 258.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤، ص٤٦٦.

غاية الإبداع والكمال، ولا محل للنقص فيه.

وقد شرح الغزالي مقولته بقوله: (لا ريب أن الله عز وجل لو خلق الخلق كلهم على عقل أعقلهم وعلم أعلمهم، وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم، وأفاض عليهم من الحكمة مالا منتهى لوصفها، ثم زاد مثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا، ثم كشف لهم عن عواقب الأمور وأطلعهم على أسرار الملكوت، وعرفهم دقائق اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضر، ثم أمرهم أن يدبروا الملك والملكوت بما أعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبير جميعهم مع التعاون والتظاهر عليه أن يزاد فيما دبر الله سبحانه الخلق به في الدنيا والآخرة جناح بعوضة، ولا أن ينقص منها جناح بعوضة)[1]

ثم استدل لهذا بأن كل (ما قسم الله تعالى بين عباده من رزق وأجل وسرور وحزن وعجز وقدرة وإيمان وكفر وطاعة ومعصية فكله عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه، بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي بالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلا أحسن منه، ولا أتم ولا أكمل، ولو كان وادخره مع القدرة ولم يتفضل بفعله لكان بخلا يناقض الجود، وظلما يناقض العدل، ولو لم يكن قادرا لكان عجزا يناقض الإلهية)[2]

3 ـ التجليات الجمالية في النظام الكوني:

فصوفية العرفان لم يكتفوا بالتسليم للإرادة والقدرة الإلهية وعدم الاعتراض عليها، وإنما ارتقوا إلى اعتبار كل ما في الوجود من صور وأحداث قد تبدو متناقضة

---

(1) إحياء علوم الدين: 4/ 258.

(2) إحياء علوم الدين: 4/ 258.

تجليات للجمال الإلهي، وفي هذه المرحلة يرتقي التسامح العرفاني إلى أرقى درجات الكمال، لأنه يخرج من دائرة المعارف إلى دائرة الأذواق والمواجيد، والتي عبر عنها ابن عربي في أبياته المعروفة، والتي أسيء فهمها، والتي يقول فيها[1]:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

فابن عربي في هذه الأبيات – حسبما نرى- لا يعني المفهوم الخاطئ لوحدة الأديان الذي يحاول البعض أن يلصقه بصوفية العرفان، ثم ينطلقون من هذا أن هذا التصوف يسوي بين الأديان جميعا، وأنه لا ثواب ولا عقاب على مجانبة الدين الحق، وأنهم بذلك يصطدمون بقوله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآَخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران: 85]

وإنما ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى، ربما يكون أقرب مثال لها هو ما يحصل لنا من التأثر والانفعال عند مشاهدة لوحات الفنان المبدع، فنحن نعجب بها جميعا حتى لو كانت تحمل مناظر قاسية على نفوسنا، لأن الجمال البديع لا يتجلى فيما نشتهيه فقط.

ومن زاوية أخرى، وهي زاوية مهمة تفسر لنا سر التسامح الصوفي هو أن الهدف الحقيقي للأديان مهما اختلفت صورها هو محاولة التعرف على الله بجهد طاقتها حتى لو كانت مخطئة في ذلك، وبالتالي فهي في مرادها الحقيقي تريد الله،

(1) ديوان ترجمان الأشواق، ومحاضرة الأبرار، (ص:402).

ولكنها فقط تخطئ في التعبير عنه.

وربما تكون القصة التي أوردها جلال الدين الرومي في المثنوي عن النبي موسى عليه السلام والراعي خير شرح للمراد من تلك الأبيات التي تتجلى فيها قمة التسامح مع الآخر، فهو يذكر رد فعل النبي موسى عليه السلام على الراعي الذي يبدو أنه تصور الله على شكل راع، قال فيها: (شاهد موسى راعيا في الطريق، كان يقول، يا رب، يا من يختار (من يريد) .. أين أنت، لعلي أصبح خادمك وأخيط حذاءك وأمشط شعرك؟ .. لعلي أغسل ملابسك وأقتل قملك، وآتي لك بالحليب، يا من تستحق العبادة..)

وعندما سمع موسى هذه المناجاة الغريبة أصابه الرعب، فقال له: (يا أيها الرجل، لمن توجه تلك الكلمات)؟ فأجاب: (إلى ذاك الذي خلقنا، خالق هذه السموات والأرض)

فقال موسى: (انتبه! لقد انزلقت إلى الوراء، وحقا إنك لم تعد مسلما، لقد أصبحت كافرا. .ما هذا الهذيان؟ ما هذا القدح والشتم؟ ضع شيئا من القطن في فمك! إن الرائحة الكريهة لشتيمتك قد جعلت العالم (كله) منتنا: لقد مزقت شتيمتك ثوب حرير الدين إلى قطع)

بعد هذا الخطاب الطويل الذي يدين الراعي، جاء تنزيل من الله على موسى: (لقد فصلت عبدي عني. هل جئت (كَنَبِيّ) لتوحد أم جئت لتقطع؟ لقد وهبت كل إنسان طريقة (خاصة) للتصرف: لقد وهبت لكل شخص شكلا (خاصا) للتعبير.. فالبنسبة له فإنه يستحق الثناء وبالنسبة لك إنك تستحق اللوم: بالنسبة له شهد وبالنسبة لك سُم .. إنني لا أطهر بتمجيدهم (لي)، لكنهم هم الذين يتطهرون

ويصبحون أنقياء طاهرين.. لا أنظر إلى اللسان والكلام، إنما أنظر إلى الباطن، إلى (النفس) وحالة (الشعور).. أتفرّس في القلب (لكي أرى) إن كان متواضعا، حتى وإن كانت الكلمات التي نطقت غير متواضعة. لأن القلب هو الجوهر، والكلام هو الصدفة فقط.، وعليه فإن الصدفة تابع، بينما الجوهر هو الشيء (الصحيح)[1]

بهذه النظرة ينظر الصوفي العرفاني إلى الآخر، ويتعامل معه، فهو حتى لو أنكر عليه يكل أمره إلى الله، فالله هو الهادي وهو الديان.

ونحب فقط، لا من باب الجدل والتنظير، وإنما من باب دفع الاستغراب أن نذكر حديثا يكاد يؤيد هذا، ولعله خير تفسير لمراد الصوفية العرفانيين من ذكر هذه المعاني، ففي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: (إن رجلا كان قبلكم رغسه (رزقه) الله مالا، فقال لبنيه: لما حضر أي أب كنت لكم؟ قالوا: خير أب قال: (فإني لم أعمل خيرا قط، فإذا مت فاحرقوني، ثم اسحقوني، ثم ذروني في ريح عاصف، ففعلوا، فجمعه الله فقال: ما حملك؟ فقال : مخافتك، فتلقاه برحمته)[2]

فلو طبقنا مقاييس الجزاء على هذا الرجل نجد أنه من أهل النار، فهو من جهة لم يعمل خيرا قط، وهو بذلك لا يستحق الجنة، ثم هو فوق ذلك شك في قدرة الله، ومن شك في قدرة الله فكأنما اتهمه بالعجز، وهو بذلك في عرف الفقهاء كافر مخلد في جهنم، ولكن الله مع ذلك رحمه.

---

(1) جلال الدين الرومي، قصص المثنوي، جمع: محمد المحمدي الاشتهاردي، بيروت: دار المحجة البيضاء، ج1، ص97.

(2) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ط3، 1407،

ج3، ص1282.

وكأن هذا الحديث الشريف ينبه إلى القضية التي ذكرها الرومي وذكرها قبله ابن عربي، بل ذكرها جل الصوفية، وهي أن الأديان والمذاهب والأفكار المختلفة من حيث حقيقتها لا من حيث واقعها هي محاولة للتعرف على الله، وإن حصل الخطأ في التعبير، فالله تعالى برحمته نظر إلى خوف الرجل منه، فعفا عن سلوكه وفكره الخاطئ.

ولهذا ينبه القرآن الكريم إلى أن الله تعالى هو وحده الذي يفرق بين الضال والمهتدي، قال تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ } [النحل: 125]

وبناء على ذلك ينهانا الله تعالى أن نسب الذين يدعون من دون الله لأن الله هو الأعلم بأعمالهم، قال تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} [الأنعام: 108]

بل ورد في السنة ما هو أخطر من ذلك، فقد ورد في الحديث أن (رجلين من بني إسرائيل كان أحدهما يسرف على نفسه، وكان الآخر عابدا، وكان يعظه ويزجره، فكان يقول دعني وربي أبعثت على رقيبا، حتى رآه ذات يوم على كبيرة، فغضب، فقال: (لا يغفر الله لك)، قال فيقول الله تعالى يوم القيامة: (أيستطيع أحد أن يحظر رحمتي على عبادي، اذهب أنت فقد غفرت لك، ثم يقول للعابد: وأنت فقد أوجبت لك النار)[1]

ونحب أن ننبه هنا إلى أن هذا لا يعني عند الصوفية عدم الحوار مع الآخر، أو

(1) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، ج3، ص693.

عدم تبيان الحقيقة للآخر، فذلك شأن آخر، فصوفية العرفان أو السلوك كلاهما حاورا أهل الملل والنحل، ولكن بفارق بسيط هو إضافة تلك النظرة العرفانية المؤسسة كما ذكرنا على القرآن الكريم الذي يعتبر الهداية والدينونة كلاهما من الله وحده.

خاتمة الفصل

من النتائج المهمة التي يمكننا استخلاصها من هذا الفصل:

1 ـ العرفان درجة رفيعة في التصوف قد يبلغها السالك حال سلوكه، وقد لا يبلغها، وهو الأعم الأغلب، ثم عند بلوغه لها قد يستطيع أن يعبر عنها، وقد تبقى محصورة في جوانحه ووجدانه، وبالتالي فإن العارفين أو العرفاء الذين استطاعوا أن يعبروا عن معارفهم قليل من قليل، ولهذا لا نجد في الكتب المؤلفة في الطرق الصوفية الجزائرية في عهد الجمعية إلا عدد قليل ظفر بأكثره الشيخ أحمد بن عليوة شيخ الطريقة العلاوية، والذي فاز من الجمعية – كما عرفنا سابقا- بلقب (شيخ الحلول)

2 ـ من أهم أسباب الخلاف الفكري بين الجمعية والطرق الصوفية الخلاف في المصادر التي تتلقى منها الشريعة الإسلامية بعقيدتها وفقهها وسلوكها ومواقفها المختلفة، فبينما نرى الجمعية تنتهج في التلقي من المصادر التي ترى أن السلف الصالح قد تلقى منها، وهي الكتاب والسنة وفهوم السلف لهما، نجد للصوفية مصادرهم الخاصة بهم، والتي يزعمون هم أيضا أنها تستند للمصادر الأولى للشريعة من الكتاب والسنة وغيرها من المصادر.

3 ـــ رأينا من خلال استقراء جذور الخلاف في المصادر التي يعتمد عليها كلا الطرفين أنها ترجع إلى أمرين:

الأول: الخلاف في نوع التلقي وكيفيته من المصادر النقلية، وخاصة القرآن الكريم، ذلك أن الخلاف فيها ليس في اعتمادها أو عدم اعتمادها، فالكل يعتمدها، وإنما في منهج الاستنباط منها وحدوده.

الثاني: الموقف من المصادر الغيبية من الكشف والإلهام والرؤى والاستمداد وغيرها، والتي اختص بالاستناد إليها الصوفية، ولقيت إنكارا كبيرا من المخالفين لهم.

4 ـــ تتفق جمعية العلماء والطرق الصوفية على تعظيم المصادر النقلية سواء القرآن الكريم أو السنة المطهرة، واعتبارهما المصدر الأول للإسلام بتشريعاته جميعا، بل تعتبران أن الإصلاح النفسي والاجتماعي لا يمكن أن يتم إلا من خلالهما، ولكن الخلاف بينهما في هذا المحل يكمن في منهج التعامل مع هذه المصادر، وكيفية الاستنباط منها، فبينما ترجع الجمعية إلى منهج السلف في ذلك كما تتصوره، وهو ما يرجع في العموم إلى ظواهر النصوص، أو إشاراتها الواضحة القريبة، نرى الصوفية بطرقها جميعا - بل قبل أن تكون للتصوف طرق - أن القرآن الكريم أعظم من أن يحصر بين جدران الألفاظ، ولذلك يتوسعون في فهمه والاستنباط منه بما لا تسعه العبارة الظاهرة، ويتعاملون بنفس المعاملة مع السنة المطهرة.

5 ـــ من النواحي التي اختص بها الصوفية بمختلف مدارسهم اهتمامهم بما يمكن تسميته بالمصادر الغيبية للمعرفة، وهي المصادر التي لا يمكن لغير صاحب

التجربة أن يستدل لها، ذلك أنها غيبية، لا تدل عليها المدارك الحسية، ولا يدل عليها المنطق العقلي المجرد، والدليل الوحيد الذي يمكن الوثوق به نحوها هو الثقة في من أدركها أو حصلت له.

6 ــ الصوفية – رغم المعارضة الشديدة التي ووجهوا بها بالنسبة للمصادر الغيبية – يعتبرونها مصادر أساسية لا يمكن للصوفي أن يستغني عنها، بل لا يسمى الصوفي صوفيا إلا إذا آمن بها، وتحققت له، بينما يرى المخالفون، وخاصة من الاتجاه السلفي الذي ذكرنا أن الجمعية كانت لسانه الناطق في الجزائر، ينكر الاعتماد على هذا النوع من المصادر إنكارا شديدا، ويرمي أصحابه بالخرافة، ويرميهم فوق ذلك بمزاحمة المصادر الأصلية بهذا النوع من المصادر.

7 ــ على الرغم من التوجه السلفي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلا أنها لم تختلف كبير اختلاف مع الطرق الصوفية في المدرسة العقدية، ذلك أن الجمعية لم تكن ترى في المذهب الأشعري مذهبا يناقض السنة أو يختلف معها، بل نجد من أعضاء الجمعية من يصرح بقبول المذهب الأشعري، ويعتبره من مذاهب السنة المعتبرة، بل يعتبر الجمعية فوق ذلك أشعرية الأصول كما أنها مالكية الفروع.

8 ــ أهم نقاط الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية تمثل في المعتقدات التي تتصور الجمعية أنها معتقدات لا تخالف السنة فقط، بل تخالف الإسلام أيضا، ولذلك تحكم على معتقدها بالكفر، ثم تطبق هذا الحكم على أصحاب الطرق نفسها، وهي لا تفعل ذلك من لدن نفسها، بل تعود في ذلك إلى التيار السلفي الذي تنتمي إليه، وهي في هذه الناحية خصوصا أميل إلى المدرسة السلفية المحافظة منها

إلى المدرسة السلفية التنويرية.

9 ــ ومن خلال استقراء ما ورد في جرائد الجمعية ومقالاتها وكتبها، رأينا أن هناك تهمتين خطيرتين توجهت بهما للطرق الصوفية عموما، وللطريقة العلاوية خصوصا، وهما: رمي الصوفية بالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، ورميهم بالقول بـ (وحدة الأديان)

10 ــ تعتبر المعارف الإلهية عند الصوفية أدق المعارف وأرقها وأعمقها، ولذلك تختلف عباراتهم فيها اختلافا شديدا تتيح لكل من يشاء أن يتحدث عنهم بوصف يجد له من المبررات ما يدل عليه، فمن شاء أن يرميهم بالحلول والاتحاد وجد من عباراتهم ما يسعف عليه، ومن شاء أن يرميهم بوحدة الوجود، ولو في أخطر ألوانها وجد كذلك ما يدله عليه، ومن شاء أن يبرئهم من كل ذلك، بل يجعلهم أشاعرة أو ماتريديين أو حتى سلفيين وجد ما يدله على ذلك، ولهذا لا نعتب على الجمعية ولا على السلفية قبلها وبعدها مواقفها السابقة، ولكنا نعتب عليها أنها اكتفت بتلك المواقف المبنية على بعض النصوص التي اطلعت عليها، ولو أنها أكملت المسار وواصلت البحث لوجدت أشياء أخرى قد تهدم جميع ما بنته من أحكام.

11 ــ من خلال الاطلاع على ما كتبه الصوفية نجدهم لا يختلفون عن سائر المسلمين في موقفهم من الأديان، وبطلانها، وأن الدين الوحيد الذي يجب اتباعه هو الإسلام، وأن كل ما عداه ضلالة، كما قال تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران: 85]

خاتمة السلسلة

بعد هذه الجولة الموجزة في نواحي (التعامل بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطرق الصوفية)، وبعد تتبعنا التاريخي والثقافي والفكري والإعلامي لما يرتبط بذلك التعامل من قضايا اتفاق أو قضايا اختلاف، نحب أن نسجل هنا أهم ما استنتجناه من نتائج، وأهم ما نتقدم به إلى الجهات المسؤولة من اقتراحات وتوصيات.

أولا: أهم نتائج البحث

1 ــ أن كلا من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطرق الصوفية من المؤسسات العلمية والثقافية والإصلاحية الجزائرية التي ساهمت في المحافظة على الهوية الجزائرية بأبعادها المختلفة.

ومن الخطأ الكبير، ومن التجافي عن الموضوعية الذي وقع فيه الكثير من الباحثين في تاريخ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هو التعامل معها على أساس أنها الحق المطلق في مقابل الطرق الصوفية التي اعتبرت شرا مطلقا، وهذا ما جعل الكثير يسلم لها ولما تدعيه بالنسبة لخصومها من غير تثبت ولا نظر ولا فحص.. ونفس الكلام يقال بالنسبة لمن يهاجمون الجمعية من الطرف الآخر، ويعتبرونها امتدادا للتطرف الذي يحجر على غيره أن يفكر، أو يمارس ما هداه إليه تفكيره.

2 ــ أنه لا يمكن الحديث عن التعامل بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

والطرق الصوفية دون البحث في المدارس الفكرية التي تنتمي إليها، أو دون محاولة ربط ما حصل في الجزائر بين الجمعية والطرق الصوفية مع ما حصل مثله في غيرها من البلاد على امتداد فترات طويلة من التاريخ.. ولهذا حاولنا في هذا البحث أن نرجع في كل قضية خلافية إلى جذورها التاريخية والثقافية، باعتبار أن ما حصل بين الطرفين هو امتداد لما حصل قبل ذلك.

3 ــ أنه من الخطأ المنهجي إعطاء أحكام عامة فيما يرتبط بمواقف أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أو محاولة تصنيفهم، وسبب ذلك أن الجمعية في أصلها تكونت من الطبقة الجزائرية المثقفة الراغبة في الإصلاح، وهي طبقة قد تشكلت قناعاتها الفكرية قبل دخولها الجمعية، وبالتالي دخلت إلى الجمعية بذلك التوجه الفكري الذي تحمله، وهذا ما جعلنا نميز في تحديدنا لاتجاه الجمعية بين القناعات الفكرية لأعضائها، والتي هي نتاج الثقافة الخاصة بكل عضو، والمشروع النهضوي الذي أتت به الجمعية أو توحدت عليه.

4 ــ أن معظم الدراسات تعتبر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كجمعية وتنظيم ضمن (الحركات السلفية) التي كانت في ذلك الحين في أوج نشاطها، والخلاف بين هذه الدراسات في نوع التيار السلفي الذي تنتمي إليه الجمعية، وقد خلصنا من خلال البحث إلى أن الجمعية – كمؤسسة وتنظيم – حاولت أن تجمع بين مدرستين سلفيتين كبيرتين (السلفية المحافظة)، والتي أعاد إحياءها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، و(السلفية التنويرية) التي أسسها الأفغاني وعبده ورشيد رضا وغيرهم.

5 ــ أن أكثر الطرق الصوفية المعاصرة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين

مهما اختلفت مشاربها أو تسمياتها لا تختلف فيما بينها إلا في الطقوس الظاهرية الممارسة، أما التوجه الفكري، فيجمع بينها جميعا حتى أننا لا نستطيع أن نميز تعابير الشيخ ابن عليوة – المعاصر للجمعية، والذي كان المعارض الأكبر لها – مع أي صوفي في أي طريقة أخرى داخل الجزائر أو خارجها.

6 ــ رأينا من خلال التتبع العلمي والواقعي الميداني للتوجه الفكري للطرق الصوفية أنها مزجت بين قسمين من أقسام من التصوف:

التصوف السلوكي: وهو التصوف الذي يهتم بالسلوك والمجاهدات والأذكار ونحوها، سواء دخل ضمن ما يسمى بـ (التصوف السني) الذي هو محل اتفاق بين الجمعية والطرق الصوفية، أو كان ضمن ما تعتبره الجمعية (تصوفا بدعيا)، وقد آثرنا تسميته بـ (التصوف المختلف فيه)، باعتبار أنه يستدل لممارساته باجتهادات فقهاء ومحدثين كبار من القدماء والمحدثين.

التصوف العرفاني: وهو الذي يطلق عليه كذلك لقب (التصوف الفلسفي)، وهو موجود في كل الطرق الصوفية، وقد رأينا أنه تصوف النخبة من المثقفين، لأن فيه جوانب فلسفية لا يطيقها العامة، وقد رأينا أن أحسن من يمثله في وقت الجمعية الشيخ ابن عليوة، ولهذا اعتمدنا على كتاباته في المناقشات الفكرية بين الجمعية والطرق الصوفية.

7 ـ رأينا من خلال المقارنة بين المشروع الإصلاحي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين مع المشروع الإصلاحي للطرق الصوفية أن هناك نواح كثيرة للاتفاق، فكلاهما اهتم بنشر الالتزام الديني، وكلاهما اهتم بالإصلاح التربوي والاجتماعي، وكلاهما حذر من الآثار السلبية للاستعمار، وحاول أن يقاومها.

أما دعوى أن بعض الأطراف كان ممالئا للاستعمار أو خادما لأهدافه، فهي من ثمار الصراعات التي درات بين الطرفين، والحقيقة الموضوعية تنفي هذا، وإن كان هناك بعض الأخطاء فكلا الطرفين يتحملانها.

ثانيا: أهم الاقتراحات والتوصيات

1 ــ الاهتمام بالتراث الثقافي الجزائري بجميع أنواعه، سواء ما كان منه من تأليف الجمعية، أو من تأليف الطرق الصوفية، وعدم الانحياز في ذلك إلى أي طرف من الأطراف، فكله تراث ثقافي محترم، وللأسف نجد الآن الكثير من الكتب المؤلفة في تلك الفترة من طرف رجال الطرق الصوفية خصوصا مهملة، وبعضها معرض للضياع إن لم يكن قد ضاع بالفعل، والمطبوع منه مطبوع بطبعات رديئة، بل بعضها في حكم المخطوط.

2 ــ عدم الانحياز في التعامل الأكاديمي والعلمي لجهة دون جهة أخرى، ذلك أننا نجد - للأسف - أكثر الباحثين – داخل الجزائر وخارجها - دأبوا على قصر الحركة الإصلاحية في الجزائر على شخصيات كلها إما أعضاء فاعلون في جمعية العلماء، أو لهم بهم صلة ولو من حيث الانسجام الفكري.

3 ــ ندعو الجهات المسؤولة في وزارات الثقافة والتربية والشؤون الدينية وغيرها إلى عدم الانحياز في تخليد الشخصيات العلمية والتاريخية إلى جهة على حساب جهة أخرى لأي اعتبار [1]، فللأسف نجد أسماء (ابن باديس) و(الإبراهيمي)

---

(1) تنكرت الدولة الوطنية بعد الاستقلال، للطرق الصوفية وقلبت لها ظهر المجن بعد أن اتهمها الرئيس بن بلة بالليبرالية، ثم تبنت الدولة على عهد الرئيس هواري بومدين التوجه الإصلاحي السلفي الوهابي كخطاب

و(العربي التبسي) و(مبارك الميلي) وغيرها، أشهر من نار على علم، فبالإضافة إلى كثرة ما كتب عنهم من أطروحات وبحوث، وما عقد لأجلهم من ملتقيات وأيام دراسية، نجد أسماءهم قد سميت بها المساجد والمدارس والجامعات والأحياء، وأشياء كثيرة جدا، بينما نجد تعتيما قاسيا على شخصيات كان لها دور فاعل في أعماق الحياة الجزائرية، بل وصل إشعاعها إلى العالم أجمع، ومع ذلك لا تذكر بنقير ولا قطمير، ولا يهتم بها، ولا يكاد أكثر الجزائريين يعرفونها، أما الطبقة المثقفة التي

رسمي لها، ممثلا في ما تبقى من رموز « جمعية العلماء المسلمين الجزائريين » التي كان خطابها السياسي أقرب إلى المهادنة والاندماج مع المحتل الفرنسي، منه إلى الوطنية الاستقلالية والمقاومة والثورة. وفي هذا الإطار، تمت مصادرة أملاك الزوايا والطرق الصوفية بعد الاستقلال، ومنع نشاطها وسُجن بعض شيوخها مثل الشيخ سيدي المهدي بن تونس والد الشيخ سيدي خالد بن تونس، الشيخ الحالي للطريقة العلاوية في الجزائر. بل إن بعض الزوايا هدمت وتم تغييب البعد الصوفي للهوية الجزائرية وتراث الطرق الصوفية من برامج التعليم ومؤسسات الإعلام والتنشئة الاجتماعية، إضافة إلى تشويه صورة التصوف في البرامج والأبحاث الجامعية.

بعد رحيل الرئيس هواري بومدين زالت بعض الضغوط التي كانت مفروضة على الطرق الصوفية، ومع مجيء الرئيس بوتفليقة إلى السلطة، والذي ظهر عليه ميل واضح نحو التصوف والطرق الصوفية، انفتح المجال أمامهم حيث أصبحت لهم حرية العمل مثل غيرهم من الجمعيات الثقافية في إطار القوانين السارية في البلد. وخلال العشرية الدموية، كان للطرق الصوفية في الجزائر دور لا يمكن إنكاره في الدعوة إلى وقف العنف وحقن دماء الجزائريين، حيث يؤكد الصوفية على حرمة الاقتتال بين المسلمين مهما كانت الأسباب والعناوين والشعارات المرفوعة لتبرير ذلك. وعلى رغم ما حظيت به بعض الطرق الصوفية من دعم رسمي، فإن الخطاب الداخلي للطرق يبقى رافضا للارتباط بالسلطة أيا كان نوع هذا الارتباط، حيث ما زال بعض الطرق حتى يومنا هذا، يرفض أي نوع من أنواع الدعم الرسمي أو العلاقة الرسمية مع السلطة، من بينها الطريقة العلاوية على سبيل المثال لا الحصر. ». (راجع مقال زهية منصر في الشروق اليومي بتاريخ : 22/ 12/ 2011)

تعرفها، فهي تحمل عنها صورة مشوهة، كأبشع ما يكون التشويه.

4 ــ ندعو إلى إحياء يوم رسمي تهتم فيه الدولة والمجتمع الجزائري بالتصوف والزوايا وما يرتبط بذلك من تراثنا الثقافي، نسميه (يوم الولاية)، ونرجو أن يرتبط ذلك بأحد العارفين الكبيرين: الأمير عبد القادر، أو الشيخ ابن عليوة، وذلك حتى يتحقق العدل في في التعامل بين الفصيلين الكبيرين الجزائريين المحافظين والإصلاحيين، ذلك أن الدولة تحيي كل سنة ما تسميه بـ(يوم العلم)، تخلد به ذكرى الجمعية وابن باديس بينما لا تهتم بالجهة التي كان لها النصيب الأوفر في مواجهة الاستعمار من كل الجوانب.

وختاما، هذه محاولة متواضعة ممتلئة بالقصور حاولت فيها بقدر الإمكان أن أصل إلى الحقيقة بعيدا عن الانحياز لمن يمثلها، أو كما قال الإمام علي كرم الله وجهه: (إنّ الحق والباطل لا يعرفان بأقدار الرجال، اعرف الحق تعرف أهله، واعرف الباطل تعرف أهله)[1]

ويشهد الله أننا لم نرد الغض ولا التنقيص من أي طرف من الأطراف، بل كان قصدنا الوصول إلى الحقيقة بموضوعية تامة، ولا يهمنا من أي جهة صدرت، ولا من يمثلها، فالحق أحق أن يتبع.

ونحن بعد هذا مستعدون للتراجع عن أي رأي رأيناه، ثم رأينا أن غيره أولى منه، فلا عصمة إلا لمن عصمه الله، نسأل الله أن يحفظنا من التشبث بالخطأ، أو الثبات عليه، ونسأله أن يرينا الحق حقا، ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلا، ويرزقنا

---

(1) أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، (2/ 210)

اجتنابه، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه المختارين المنتجبين، وسلّم تسليما كثيرا.

فهرس المصادر والمراجع

أولا ـ المصادر

1 ـ مصادر جمعية العلماء:

أ ـ مجلات الجمعية، وهي (المنتقد)، و(الشهاب)، و(الإصلاح)، و(البرق)، و(صدى الصحراء) و(السنّة)، و(الشريعة)، و(الصراط)، و(البصائر)، وكلها موجودة مصورة عن طبعاتها القديمة.

ب ـ آثار رجال الجمعية، ومنها:

الإبراهيمي، محمد البشير:

سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومبادئها الإصلاحية، المطبعة الجزائرية الإسلامية، قسنطينة، 1935.

عيون البصائر، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1971.

ابن باديس، عبد الحميد : القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومبادئها الإصلاحية.

آثار الإمام عبد الحميد بن باديس (رئيس جمعية العلماء المسلمين)، ط1، من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية – دار البعث –، قسنطية، الجزائر، 1985 م.

طالبي، عمار: ابن باديس حياته وآثاره، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة، القاهرة 1968.

التبسي، العربي، بدعة الطرائق في الإسلام، دط.دت.

الميلي، مبارك، رسالة الشرك ومظاهره، طبع الجامعة الإسلامية- المدينة

المنورة – ط1، 1407هـ.

حماني، أحمد: صراع بين السنة والبدعة،، ط1 ، دار البعث، قسنطينة، الجزائر 1984.

2 ـ مصادر الطرق الصوفية:

أ ـ مجلات الطرق الصوفية، وهي جريدة (البلاغ الجزائري)، ومجلة (المرشد)

ب ـ آثار رجال الطرق الصوفية، ومنها:

ابن عليوة، أحمد مصطفى: رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوّف، المطبعة العلوية، مستغانم.

الرسالة العلوية في البعض من المسائل الشرعية، المطبعة العلوية، مستغانم.

مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، المطبعة العلوية، مستغانم.

دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المطبعة العلوية، مستغانم.

القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، المطبعة العلوية، مستغانم.

النور الضاوي في حكم ومناجاة الشيخ العلوي، المطبعة العلوية، مستغانم.

معراج السالكين ونهاية الواصلين، المطبعة العلوية، مستغانم.

القول المعتمد في مشروعية الذكر بالإسم المفرد، المطبعة العلوية، مستغانم.

البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، المطبعة العلوية، مستغانم.

المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، المطبعة العلوية، مستغانم.

المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، المطبعة العلوية، مستغانم.

ديوان الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي، المطبعة العلوية، مستغانم.

الأبحاث العلوية في الفلسفة الإسلامية، المطبعة العلوية، مستغانم.

رسالة الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، المطبعة العلوية، مستغانم.

بن تونس، عدة: الروضة السنية في ذكر المآثر العلوية، المطبعة العلوية، مستغانم.

وقاية الذاكرين من غواية الغافلين، المطبعة العلوية، مستغانم.

ثانيا ـ المراجع

إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر.

إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، الدار السلفية الهندية.

ابن آشنهو، عبد اللطيف، تكون التخلف في الجزائر. الأساتذة ش.و.ت.الجزائر ، 1830-1962 ترجمة نخبة من 1979.

ابن انبوجة التشيتي، ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، مصر.

ابن حجر: لسان الميزان، مكتب المطبوعات الاسلامية.

ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ابن عباد الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، دار الكتب الحديثة، مصر، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف.

ابن عباد النفرى، الرسائل الصغرى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م.

ابن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن عجيبة، معراج التشوف الى حقائق اهل التصوف، تصحيح وتعليق محمد بن احمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن التلمساني، مطبعة الاعتدال – دمشق – الطبعة الاولى سنة 1355 هـ – 1937 م.

ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، بيروت.

ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، مكتبة أبي المعاطي.

ابن منظور، لسان العرب المحيط، قدم له الشيخ عبد الله العلايلي ،اعداد وتصنيف يوسف خياط، طباعة دار لسان العرب، بيروت.

أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، دار النشر : المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية، بيروت.

أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق، قواعد التصوف، مكتبة الكليات الازهرية، الطبعة الثانية، طبعة الثانية.

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة : الثانية 1420هـ – 1999 م.

أبو الفضل العراقي، المغني عن حمل الأسفار، تحقيق : أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية الرياض، 1415هـ – 1995م.

أبو الفيض أحمد بن الصديق الغماري الحسني، إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور، طبعة دار النفائس1419 - 1999 الطبعة الأولى.

أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، طبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة سنة 1974م.

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر : دار الحرمين – القاهرة، 1415.

أبو المواهب الشعراني، الانوار القدسية في بيان آداب العبودية، الطبعة الاولى – سنة 1373 هـ / 1954 م شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان، لطبعة الأولى1410هـ، 1989م.

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى 1344 هـ.

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية، 1403.

أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، قانون

التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار القبلة، جدة – ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الاولى، 1406 هـ.

أبو حامد الغزالي، سر العالمين وكشف ما في الدارين، مكتبة الثقة الدينية في النجف الاشرف، الطبعة الثانية سنة 1385 هـ – 1965.

أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، المحقق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1392.

أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1392.

أبو سعيد فرج بن قاسم، تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، دار الكتب العلمية، بيروت.

أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي، معالم السنن [وهو شرح سنن أبي داود]، المطبعة العلمية – حلب، الطبعة الأولى 1351 هـ – 1932 م.

أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني الملقب إلكيا، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ – 1986م.

أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، دار صادر.

أبو طاهر المغربي التيجاني آل أبي القاسم، إفحام الخصم الملد بالدفاع عن

الشيخ الممد، دط، دت.

أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوادعي، ردود أهل العلم على الطاعنين في حديث السحر وبيان بعد محمد رشيد رضا عن السلفية، دط.ط2، ص7.

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية.

أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، دار صادر، بيروت.

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي دار الجيل، بيروت، 1412، الطبعة الأولى.

أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت – لبنان.

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م.

أبو يعلى الزواوي، الاسلام الصحيح، مطبعة المنار، مصر، سنة 1345هـ.

آجرون شارل روبير، تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة عيسى عصفور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982.

إحدادن، زهير : الصحافة المكتوبة في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، جامعة الجزائر (بدون تاريخ)

أحمد الرفاعي الكبير، البرهان المؤيد، طبعة الآستانة، الطبعة الأولى.

أحمد الرفاعي، الحكم الرفاعية ، إعداد ياسر سعدي إبراهيم، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990.

أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت.

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، ومختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م.

أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، المجتبى من السنن، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية، 1406 – 1986.

أحمد حماني: الفتاوى ،الجزء 3،، ط 1 ، قصر الكتاب ،البليدة، 2001 .

أحمد حماني: حياة وآثار ،شهادات ومواقف، دار الأمة، 2001.

أحمد محمد الحافظ التيجاني، أحزاب وأوراد القطب الرباني والعارف الصمداني، دار الحسام، الطبعة رقم 1.

أحميدة بن زيطة، الهيكل التنظيمي والوظيفي للزوايا بمنطقة توات، الملتقى الوطني الأول للزوايا، الجزائر، وزارة الثقافة، مديرة الثقافة لولاية ادرار، أيام:1، 2، 3ماي 2000م.

أرنولد رينولدز نيكلسون، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، مجموع مقالات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة 1947م.

إسحاق بن إبراهيم بن راهويه الحنظلي، مسند إسحاق بن راهويه، المحقق : د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، الطبعة : الأولى، 1412 – 1991.

الأشرف، مصطفى، الجزائر الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

أم أيوب نورة حسن غاوي، الرّد الوافي على من زعم بأنّ ابن باديس سلفيّ، د.ت.د.ط.

الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، شرح وتحقيق: ممدوح حقي، بيروت، دار اليقظة، ط.3، 1965.

أنيسة زغدود، جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مقاومة الانحرافات الطرقية، رسالة ماجستير بإشراف: د. محمد زرمان، ص196.

بجاوي، محمد : دور الجزائريين في الحرب العالمية الأولى، الجزائر 1987.

بسام العسلي : عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية، ط2، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1403 هـ/ 1983 م.

بطاطيا، حميد: تسيير الاقتصاد الجزائري إبان الحرب العالمية الأولى 1914-

1918، الجزائر 1993.

البغدادي: الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 5، 1982م.

بقطاش، خديجة: الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830-1871 الجزائر، مطبعة دحلب (بدون تاريخ)

بكر أبو زيد، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، دار العاصمة، الرياض.

بن نعمان، أحمد: فرنسا والأطروحة البربرية، ط2،دار الأمة، 1997.

بوحوش، عمار : التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي ط1، 1997.

بوصفصاف عبد الكريم وآخرون، معجم أعلام الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2004.

بوصفصاف عبد الكريم، الفكر العربي الحديث والمعاصر: محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2005.

بوصفصاف عبد الكريم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها بالحركات الجزائرية الأخرى (1931-1945) منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1996.

تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الجزائرية، ط2، الشركة الجزائر الوطنية للنشر التوزيع، الجزائر، 1981.

تركي، رابح : التعليم القومي والشخصية الوطنية، الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع الجزائر 1981.

تركي، رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ش.و.ن.ت.الجزائر، (ب.ت.).

الترمذي، السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1998 م.

التميمي، عبد الجليل: بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، الجزائر تونس – ليبيا

التميمي، عبد المالك خلف، الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي، الكويت (ب.ت).

توفيق المدني، احمد : كتاب الجزائر، م.و.ك، الجزائر 1984

الجابري محمد الصالح، النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس (1900-1962)، الدار العربية للكتاب،تونس،1983.

جبور عبد النور، التصوف عند العرب، بيروت، لبنان، سنة 1938م.

جلال الدين الرومي، فيه ما فيه، دمشق: دار الفكر.

جلال الدين الرومي، قصص المثنوي، جمع: محمد المحمدي الاشتهاردي، بيروت: دار المحجة البيضاء.

جلال يحيى، السياسة الفرنسية في الجزائر 1830-1919، القاهرة، دار المعرفة 1969.

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م.

جمال الدين القادري بودشيش، مؤسسة الزاوية بالمغرب بين الأصالة

والمعاصرة، دكتوراه الدولة، د/ عبد السلام الإدغيري، المملكة المغربية

جمال الدين محمد أبي المواهب الشاذلي، قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق، مكتبة الكليات الأزهرية.

جندي، عبد الله : الاستيطان الفرنسي في الجزائر 1830-1919، القاهرة، 1969.

جودي الأخضر بوطمين، مسيرة الثورة الجزائرية من خلال مواثيقها، دار لبعث، ط1، 1993.

جوليان، أندريه : إفريقيا الشمالية تسير - القوميات الإسلامية والسيادة الفرنسية، تعريب المنجي سليم وآخرون الجزائر، م.ن.ك 1976.

الجيلالي، عبد الرحمن : تاريخ الجزائر العام ج 4، ط 4 بيروت 1984 م.

الحاج عيسى، (الرد النفيس على الطاعن في العلامة ابن باديس) دط.دت.

الحافظ أبو محمد عبد الله بن أبي جمرة الأزدي الأندلسي، بهجة النفوس شرح مختصر البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1972.

حربي محمد، جبهة التحرير الوطني: الأسطورة والواقع، ترجمة كميل قيصر داغر، ط1، مؤسسةالأبحاث العربية، 1983.

الحسن بن عبد العزيز: إرشاد الراغبين لما في الطريقة العلوية من الفتح المبين، دط.

حسن حنفي: جمال الدين الأفغاني، المائوية الأولى للكتاب، القاهرة 1999.

حسنين محمد، محمد، الاستعمار الفرنسي من القرن 16 إلى عهد ديغول والجمهورية الخامسة، القاهرة، 1960.

حسين علي المنتظري، من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين، تعريب السيد حسن علي حسن، دار الفكر.

حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، الطبعة الثالثة، 1980.

حقي، إحسان : الجزائر العربية أرض الكفاح المجيد، بيروت 1961

الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، بحوث ودراسات معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

حلوش عبد القادر، السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر 1914،1871، دار الأمة، الجزائر، 2000.

حمادي، عبد الله : الحركة الطلابية الجزائرية (1871- 1962) ط2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر 1995.

حمدي، أحمد: الثورة الجزائرية والإعلام، ط2 منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر 1995.

حمزة، عبد اللطيف: الإعلام والدعاية، ط2، 1978.

حموده سعيدي، الخطاب الإيبستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر : حدوده وآفاقه، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، تخصص : إيبستيمولوجيا، إشراف : د. عبد اللّه شريط، السنة الجامعية : 2002- 2003.

حنفوق إسماعيل، الطرق الصوفية في الأوراس، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، تخصص تاريخ الأوراس، إشراف الدكتور صالح فركوس، سنة2010، الفاسي، محمد المهدي، ممتع الأسماع في

ذكر الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع، طبعة المغرب 1994.

الخالدي، مصطفى وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العربية، بيروت 1973.

خرفي، صالح : الجزائر والأصالة الثورية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1977.

الخطيب، أحمد : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.

الخطيب، أحمد: حزب الشعب الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

د . سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار ندرة، بيروت، الطبعة الأولى، 1981 ص 181)

د. إبراهيم البسيوني: نشأة التصوف الإسلامي-دار المعارف-مصر-1969.

د. الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع نموذج القرن العاشر الهجري، مطبعة سلا ،1989، منشورة جامعة الحسن الثاني.

د. عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.

د. محمد أحمد عبد القادر، ملامح الفكر الإسلامي بين الاعتدال والغلو، دار المعرفة الجانبية، مصر، 2004 م.

د. محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق.

د. محمود قاسم : الإمام عبد الحميد بن باديس (الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية)، دار المعارف بمصر، 1968م، ص 25.

دبوز، محمد علي : نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة. ج2. الجزائر 1971

دبوز، محمد علي: أعلام الإصلاح في الجزائر1921-1975، ج1، ط1، 1974، قسنطينة.

الدكتور أحمد عيساوي، منارات من شهاب البصائر للشيخ العربي بن بلقاسم التبسي (1308 - 1377هـ/ 1891 - 1957م)

الدكتور صالح الرقب، والدكتور محمود الشوبكي، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، الجامعة الإسلامية- غزة، ط1، 1427هـ-2006م.

الدكتور طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، منشورات المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية.

الراغب الأصفهاني، المفردات، المطبعة الفنية الحديثة بالقاهرة.

رينولد نيكلسون، الصوفية فى الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة، 1947.

الزبير، سيف الإسلام : تاريخ الصحافة في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.

الزبير، سيف الإسلام، سجل تاريخ الاستعمار في الجزائر، الجزائر، 1988.

الزبيري، محمد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر، جزءان، دمشق، 2001.

زغيدي، محمد لحسن : مؤتمر الصومام وتطور ثورة التحرير الوطني الجزائرية

(1956– 1962)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1989.

زوزو عبد الحميد: الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (1919–1939)، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1985.

زوزو، عبد الحميد : نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.

سعد الله أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية(1900–1930)، ط4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992.

سعد الله، أبو القاسم، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج2ش.و.ن.ت، الجزائر 1981.

سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 9 أجزاء، دار الغرب الإسلامي بيروت2000.

سعد الله، أبو القاسم، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، بداية الاحتلال، ش.و.ن.ت الجزائر 1982.

سعيدوني ناصر الدين: ورقات جزائرية، دار الغرب الإسلامي،ط1، بيروت،2000.

سعيدوني، ناصر الدين: عصر الأمير عبد القادر الجزائري، مؤسسة البابطين، الكويت2000.

سعيدوني، ناصر الدين:دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، جزءان، الجزائر

1988 م.

سلمان العودة، حـوار هـادئ مـع محمـد الغـزالي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى، ذو القعدة 1409 هـ، ص9.

سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد.

سليمان بن يونس الخلوتي، فيض الملك الحميد وفتح القدوس المجيد، المطبعة الادبية، ط1.

السويدي محمد: مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، 1990.

سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة.

السيد محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي، قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي واتباعه الأكابر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1980.

سيف الإسلام الزبير، صفحات من الصراع الجزائري الفرنسي، المؤسسة الجزائرية للطباعة،1988.

سيف العصري، النقول الصحيحة في انقسام البدعة إلى حسنة وقبيحة، دط، دت.

الشارف لطروش، الشيخ بن مصطفى العلاوي، رائد الحركة الصوفية في القرن العشرين، جامعة مستغانم، دط.

شارل أندريه جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة المنجي سليم وآخرين،

تونس، 1976.

شارل روبير أجيرون: تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة عيسى عصفور، ط1، منشورات عويدات، 1983.

شريط، عبد الله، الميلي محمد، تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي، الجزائر، 1985

شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، دمشق.

شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، دراسة وتحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة : الأولى، 1421هـ 2000م.

شهاب الدين أبو حفص بن محمد السهروردى، عوارف المعارف، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، مطبعة السعادة القاهرة 1971م.

صابر طعيمة، التصوف والتفلسف - الوسائل والغايات، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005.

صالح بن إبراهيم البليهي، عقيدة المسلمين والرد على الملحدين والمبتدعين، ط2، 1404هـ.

الطاهر أحمد الزاوي الطرابلسي، مختار القاموس، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، ط 1877.

طاهر بن محمد الإسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق : كمال يوسف الحوت، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى،

1983.

طرشون، نادية، الهجرة الجزائرية إلى بلاد الشام 1847-1911، جامعة دمشق، 1986.

الطيب العقبي، قصيدة إلى الدين الخالص، د.ط.د.ت.

عادل نويهض : معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت: 1980 م.

عباس، محمد : ثوار عظماء، مطبعة دحلب، الجزائر 1991.

عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، طبعة دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة سنة 1985 م.

عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبو حامد، عز الدين، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.

عبد الحميد زوزو : الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي التطورات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية (1937 - 1939)، ترجمة الحاج مسعود، ج2، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع، ط1،2005، ج 1، ص 359.

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالماثور، تحقيق : مركز هجر للبحوث، دار هجر - مصر، [1424هـ 2003م]

عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، دار الهدى - القاهرة، الطبعة الأولى، 1398 - 1978.

عبد الرحمن بن قاسم (جمع)، (الدرر السنية في الأجوبة النجدية) ط2،

المكتب الإسلامي، بيروت 1385هـ.

عبد الرحمن عبد الخالق، لأصول العلمية للدعوة السلفية، الدار السلفية، الكويت الطبعة: الثانية، 1398 هـ.

عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق: دكتور عبد الحميد صالح حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث.

عبد العزيز بن محمد بن علي العبد اللطيف، دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، طبعة الدرر السنية.

عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

عبد القادري عيسى، حقائق عن التصوف، منشورات دار العرفان حلب، سوريا 2005.

عبد الله الأنصاري الهروي، كتاب منازل السائرين، مكتبة الشرق الجديدة، بغداد.

عبد الله بن الصديق الحسني الغماري، الرد المحكم المتين على كتاب القول المبين، مطبعة العهد الجديد، الطبعة الثانية، سنة 1374 هـ - 1955 م.

عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، اتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة، عالم الكتب.

عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.

عثمان بن المكي التوزري الزبيدي، المرآة لإظهار الضلالات، دار الوطن

للنشر، السعودية

العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي.

عدي، الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر، سياسة التفكك الاقتصادي والاجتماعي، تعريب جوزيف عبد الله دار الحداثة، ط1، بيروت 1983.

العربي، إسماعيل : الدراسات العربية في الجزائر عهد الاحتلال الفرنسي، الجزائر 1988.

العربي، إسماعيل، الدراسات العربية في الجزائر عهد الاحتلال الفرنسي، الجزائر 1988.

العسكري، ابراهيم : لمحات من مسيرة الثورة الجزائرية ودور القاعدة الشرقية، دار البعث قسنطينة، 1992.

عصمت نصار، اتجاهات فلسفية معاصرة، في بنية الثقافة الإسلامية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2003.

العلامة القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى – مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع.

العلوي، محمد الطيب : مظاهر المقاومة الجزائرية (1830– 1954)، ط2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1994.

علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق : إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405.

علي حرازم بن العربي، جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدي أبي العباس التيجاني.

علي عزوزي: زاوية آل دردور بالأوراس، الملتقى الأول حول الأمير عبد القادر وأعلام من الأوراس، مؤسسة الأمير عبد القادر، باتنة 2003.

عمر بن سعيد الفوتي، رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم (بهامش جواهر المعاني)، الحاج مصطفى العشعاشي، السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، تحقيق وتحرير مصطفى يلس شاوش ابن الحاج محمد، مطبعة سقال، تلمسان، الجزائر.

غزالة بوغانم، الطريقة العلاوية في الجزائر ومكانتها الدينية والاجتماعية 1934 – 1909، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة منتوري قسنطينة، قسم التاريخ والآثار، د.ط، د.ت.

فارس خير، محمد، تاريخ الجزائر الحديث، دمشق، 1969.

فخر الدين الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير على سامي النشار، القاهرة 1938.

فركوس صالح : تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الإستقلال، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة،الجزائر،2005.

فضلاء، محمد الطاهر: دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، ط1، دار البعث، قسنطينة، الجزائر 1968 م،.

فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، دار الرسالة، الطبعة الرابعة، 1414 ص66.

الفوزان، نظرات وتعقيبات على ما في كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – العدد26.

الفيروز أبادي، كتاب سفر السعادة، دار العصور للطبع والنشر، مصر.

قداش، محفوظ، وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1987.

قنان، جمال : قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد 1995.

قنان، جمال، دراسات في المقاومة والاستعمار، منشورات المتحف الوطني للمجاهد1994

قنان، جمال، نصوص سياسية جزائرية 1830-1914، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993

قنانش، محمد، الحركة الاستقلالية في الجزائر بين الحربين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.

الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. عبد العال شاهين، دار المنار 1992م.

كاشة بشير الفرحي: الشيخ أحمد حماني، دار الآفاق،الأبيار،الجزائر،2004.

كمال الدين القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، لطائف الاعلام في إشارات أهل الإلهام. صححه وعلق عليه مجيد هادي زاده. الطبعة ١ . طهران.

لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة، تحقيق: شكيب أرسلان، دار الفكر العربي، عبد الحليم عويس ، أثر الإمام محمد بن عبدالوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي بالجزائر ، مصر ، 1، دار الصحوة ، 1305 هجري.

مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984.

المبارك بن محمد الجزري بن الاثير مجد الدين أبو السعادات، النهاية في غريب الحديث، المكتبة الإسلامية.

مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، بيروت، المجلد الثاني، مادة السلفية.

المحب الطبري، الرياض النضره في مناقب العشره، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني الحلبي، طبعه مصر سنه 1951.

محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، أطروحة دكتوراه في السربون تحت إشراف محمد أركون ، الطبعة الأولى ، بيروت: دار الطليعة.

محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، الطبعة : الأولى، 1420هـ/ 2000م.

محمد الطاهر فضلاء : دعائم النهضة الوطنية الجزائرية، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، دت.

محمد الميلي، الشيخ مبارك الميلي ؛ حياته العلمية ونضاله الوطني، دار الغرب الاسلامي، لبنان، (مجموعة الرسائل والمسائل النجدية)، ط1، مطبعة المنار، مصر

1344هـ.

محمد بدر الدين سيـفي، جهود رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في خدمة القرآن الكريم تعليما- وعملا -ودعوة، دط.

محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق : محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت.

محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثانية، 1393 – 1973.

محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، تحقيق : محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - 1423 هـ- 2002 م، الطبعة : الثانية.

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، الجامع الصحيح المختصر، دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، ط3، 1407.

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ- 2000 م.

محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية، 1414 – 1993.

محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي ، أحكام

القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ – 2003 م.

محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، مشكاة المصابيح، تحقيق : تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة : الثالثة – 1405 – 1985.

محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1411 – 1990.

محمد بن علي بن محمد الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، دار القلم – الكويت، الطبعة الأولى، 1396.

محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي، الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة، دار الطباعة الحديثة الدار البيضاء.

محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي، لحسام الماحق لكل مشرك ومنافق، دار الفتح – الشارقة؛ 1415.

محمد حسين الذهبي التفسير والمفسرون، مصر، دار الكتب الحديثة،. ١٩٧٦.

محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

محمد ضياء الرحمن الأعظمي، المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى، مكتبة الرشد، السعودية/ الرياض، 1422هـ – 2001م.

محمد عبده: رسالة التوحيد، قدم لها وعرف عنها وعن مؤلفها الشيخ حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 1997 .

محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحداثة، ط 3 1988 م.

محمد عبده، رسالة الواردات في نظريات المتكلمين والصوفية في الفلسفة الإلهية، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الثانية، 1925 .

محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الرابعة، 1425 هـ – 2004 م.

محمد عمارة، السلفية.. واحدة؟.. أم سلفيات؟ نهضة مصر، القاهرة، 2008 .

محمد عوادي، إرشاد النبيل لمقالات الأستاذ الجليل، مخطوط بأرشيف المطبعة العلاوية بمستغانم.

محمد مفتاح، الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية، دار الرشاد الحديثة تاريخ النشر: 1997 الطبعة: 1 .

محمد ناصر الدين الألباني، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي.

محمود عبد الرؤوف القاسم. الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى.

محيى الدين بن عربى، رد المتشابه الى المحكم من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، 2007 .

المدني، أحمد توفيق: حياة كفاح (مع ركاب الثورة التحريرية) ج3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1982.

المرابط، جواد : التصوف والأمير عبد القادر الحسيني الجزائري، دار اليقظة العربية 1966

مراد وهبه، ملاك الحقيقة المطلقة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر. (جمع وتحقيق). أحمد حمدي. مؤسسة مفدي زكرياء. الجزائر، 2003.

مناصرية، يوسف: الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988.

مولاي التهامي غيتاوي، الرائد في ذكر جملة من حياة وفضائل وكرامات الشيخ سيدي محمد بلقايد، منشورات المؤسسة الوطنية للنشر والإتصال.

مؤيد، صلاح : الثورة في الأدب الجزائري، مكتبة الشركة الجزائرية ومكتبة النهضة المصرية 1963.

الميلي، محمد : مواقف جزائرية : المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1984.

الميلي، محمد: ابن باديس وعروبة الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1980.

ناصر بن حمد بن حمين الفهد، الإعلام بمخالفات الموافقات والإعتصام، مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة : الأولى، 1420 هـ – 1999 م.

نايت بلقاسم، (مولود): ردود الفعل الأولية عن غرة نوفمبر، دار البعث، قسنطينة 1984.

نور الهدى الشريف الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، المغرب 2001.

الهجويري، كشف المحجوب، تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل، طبعة دار النهضة العربية، بيروت 1980م.

هلال عمار: أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة(1830-1962)،ديوان المطبوعات الجامعية،1995.

هلال، عمار: الهجرة الجزائرية نحو الشام، (1847 – 1919) الجزائر 1980.

هلال، عمار، نشاط الطلبة الجزائريين أثناء ثورة نوفمبر 1954، مطبعة لافوميك، الجزائر، 1985.

يوسف بن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398.

يوسف خطار محمد، موسوعة الأدلة اليوسفية، الطبعة الثانية.1998.

فهرس المحتويات